Ex bibliotheca
Steph. Quatremeri.

Ph. sp. 161 f / 2, 2, 2. Clodius

Ph. sp. 161 f - 2, 3, 1/2

<36623821090017

<36623821090017

Bayer. Staatsbibliothek

Chriſtus und die Vernunft

oder

Gott in der Geſchichte

und

im Bewußtſeyn

algemeinfaßlich dargeſtellt

von

C. A. H. Clodius.

Zweyter Theil.
Gott im Bewußtſeyn.
(Zweiter Abſchnitt.)

Leipzig,
bey Carl Heinrich Reclam.
1822.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Zweyter Theil.

Das Gottesbekenntniß

als Wort des Friedens

oder

von Gott in der Natur, in der Menſchengeſchichte und im Bewußtſeyn.

Ehre ſey Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen! Lucas.

Dritte Abtheilung.

Gott im Bewußtſeyn.

Der Geiſt.

Den Menſchen ein Wohlgefallen. Lucas.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Inhalt.

Gott in dem Bewußtſeyn.

(des dogmatiſchen Theils des Buchs: von Gott, dritte Hauptabtheilung — oder Chriſtus und die Vernunft II. Theil.)

Ueberſicht und ſyſtematiſcher Inbegrif der Gedankenfolge nach Sätzen und Seitenzahlen.

Erſter Abſchnitt (nebſt zwey Tabellen) S. 1—471. (das Verhältniß der Vernunft, des Bewußtſeyns und der Philoſophie zur Religion, überhaupt betrachtet.).

§. 1. S. 1.

Worte Auguſtins: Religiöſe Gotteserkenntniß ſey allein wahre Selbſterkenntniß (als die Summe aller Vernunfttheologie), erläutert durch zwey Stellen älterer franzöſiſcher Schriftſteller, die eine (von Caraccioli) gegen die Selbſterniedrigung des Menſchen im Materialismus, die andere (von Charron) gegen die Selbſtvergötzung des menſchlichen Vernunftweſens, in deſſen Formen, gerichtet.

§. 2. S. 3—87. (Vernunft und Verſtand.)

Erläuterung des Lobgeſangs der Engel in Chriſti Geburtsnacht (als Wahlſpruch auf dem Titel der drey dogmatiſchen Hauptabtheilungen gebraucht), in wiefern er Hindeutungen auf

friedliche Vereinigung der drey Grundanſichten, einer natürlichen, geſchichtlichen, und vernünftigen Religion enthält. Die Worte: den Menſchen ein Wohlgefallen! (nach Luthers richtiger Ueberſetzung S. 14.) als beſonderer Wahlſpruch für die vernünftige Religion, im Bewußtſeyn. S. 12. — indem der Menſchenvernunft ſelbſtthätige und beſeligende Anerkennung des Evangeliums gegönnt wird. S. 14. — Wohlgefallen, im höchſten Sinne nur Gott eigen, S. 15., deſſen Unbedingtheit gegen philoſophiſche Schulen S. 16. nach der Schrift, S. 20. behauptet wird. Ob es aber willkührliche Beſtimmung zu Himmel und ewiger Hölle bedeute? S. 23—27. oder nicht vielmehr unbedingte Beſtimmung zum Guten, in Verbindung mit Weisheit und Liebe offenbare? S. 28. — Bibliſcher Rationalismus, in wiefern auch menſchliche Vernunft das Recht des Wohlgefallens am Evangelium erhält. S. 29. 30. — Vorläufiger Begrif der Vernunft im Menſchen nach den Sprachen. (S. 30—87.), als Zuſammenfaſſen im Vernehmen des Grundes S. 32. Unterſchied von Verſtand. S. 33. Nach Notker wird Vernunft von Gott gegeben. S. 34. Frömmigkeit des deutſchen Worts, nach Wachter und Clauberg. S. 34. Verſtändige Denkart (Verſtandesphiloſophie) ohne allgemeine Vernunftnothwendigkeit, dargeſtellt nach dem philoſophiſchen Empirismus. S. 38—42. — Der anmaßende Vernunftanſpruch auf Allgemeingültigkeit, nicht blos Philoſophen, ſondern allen Menſchen, in gelehrter und populärer Anſicht, eigen, ſelbſt theologiſchen Vernunftfeinden S. 44. und Hauptgrund alles Haders unter den Menſchen. Auch Verſtandesphiloſophen behaupten ihre Vernunftanſicht. S. 46. 47. Die Vernunft iſt alſo mehr, wie leere Denkform, oder bloßes Ideal der Wiſſenſchaft. S. 48. — Unumgängliches Streben nach Vernunftwiſſenſchaft (Philoſophie im Vernunftſinne), unterſchieden jedoch vom Syſtem S. 49. 50. und origineller Denkart. S. 51. — Die Vernunft bedarf des Verſtandes. S. 52. Nüchternheit der Vernunft. S. 53. Iſt ſie kalt und liebeleer? S. 54. Feindin der Begeiſterung und Andacht? S. 55. Begrif der gottbegeiſterten Vernunft. S. 56. — Andacht iſt nicht blos Phantaſieerregung, ſondern Vernunftthätigkeit. S. 57. Die menſchliche Vernunft ſtrebt nach wirkſamer Anſchauung der unbedingten Ideen, welches nicht ohne Begeiſterung möglich iſt — Beyſpiele aus Klopſtock. S. 57. 58. Auch die Vernunft-

religion verlangt begeiſterte Vergegenwärtigung Gottes S. 60. eben ſo wie die Bibel, in der man fälſchlich geiſtloſe, populäre Verſtandesreligion ſucht. S. 62. Charakteriſirung dieſer aufgeklärten Verſtandesreligion. S. 64—66. Geſtändniß von Moſes Mendelsſohn über deren Unſicherheit. S. 68. Verhältniß des Verſtandes zur Religion überhaupt und deſſen Rechte, in Abſicht auf ſogenannte Gefühlsreligion. S. 68. 69. Uebereinſtimmung von Glauben und Vernunft nach Leibnitz. S. 73. Die Vernunfttriebe gehen weiter, als auf Verſtandesthätigkeit. S. 74. Die Vernunft hat einen Keim lebendigen Glaubens, vom Chriſtenthume vorausgeſetzt S. 75. 76. aber nicht im Sinn von Kant und Jacobi. S. 77. Sie iſt nach Schriftſprache der Geiſt von der Wahrheit zeugend. S. 79. 80. Das Evangelium als offenbarte Gottesvernunft, Reinigung der entſtellten urſprünglichen Menſchenvernunft. S. 81. Die philoſophirende Vernunft hatte nach der philoſophiſchen Geſchichte ſtets dieſelben Aufgaben, welche die religiöſe Vernunft erfüllet S. 83. nämlich, allgemeingültige Ueberzeugung und höchſtes Gut, (Wahrheit und Seligkeit) für alle Vernunftweſen. S. 84. 85. Vernünftige Religion, als ſelbſtthätig überzeugtes ſeliges Wohlgefallen an Gottes Offenbarung, kann alſo weder materialiſtiſche Selbſterniedrigung, noch rationaliſtiſche Selbſtvergötzung, noch pietiſtiſche Selbſtvernichtung werden. S. 86.

§. 3. S. 87—94. (Religiöſe Vernunfttriebe.)

Die Religion, als Thatſache, im vernünftigen Menſchenbewußtſeyn betrachtet, macht alſo den Gegenſatz zwiſchen der Ichheit und dem in einem Urbewußtſeyn liegenden beharrlichen Grunde allgemeingültiger Wahrheit (in Abſicht auf Wiſſenſchaft, ſittliche Menſchenbeſtimmung und allgemeine Seligkeit). — Die Verbindung der Ichheit im Werden, mit dem Urbewußtſeyn, wird als religiöſe Gemüthsanlage angekündigt, durch die Bewußtſeynsthatſachen der Vernunfttriebe (vom Sinnentrieb zu unterſcheiden). S. 87. 1) des Gewiſſenstriebes 2) Wahrheits- 3) Seligkeits- 4) eigentlichen Religions- und Anbetungstriebes, d. i. Gottes Perſönlichkeit anzubeten, ſich ihr unterzuordnen, und anzueignen im innern Gottesdienſt. S. 88. Auf das werdende Ich bezogen (ſubjectiv) äußern ſich dieſe Triebe 1) als Läuterungs- oder Heiligungstrieb (nach Gewiſſenhaftigkeit und Tugend) 2) als Erkenntnißtrieb (nach Gewiß-

heit und Weisheit) 3) als Trieb nach ſeligem Leben (nach Schönheit und gläubiger Theilnahme an götttlicher Liebe und Herrlichkeit.) 4) als Trieb nach gottähnlicher Perſönlichkeit (nach perſönlicher Vernunftvollkommenheit, die taugliches und ſelbſtthätiges Organ Gottes wird) S. 89. — Die vernünftige Religion wäre alſo keine Selbſtvernichtung, ſondern Theilnahme an der göttlichen Freyheit, und die Vernunft hat zwey Seiten, als Selbſtthätigkeit und als Werkzeug für den Grund des Alls S. 91. — Allein die Vernunfttriebe ſind im Menſchen gehemmt, entſtellt durch bösartige Verkehrtheit. S. 92. Darſtellung der Vernunft in ihrer Trümmer in den leeren Formen der Religionsanlagen. S. 93. 94.

§. 4. S. 94—114.
(Abwege: in der Anſicht vom Menſchenbewußtſeyn, Materialismus, Vernunftanmaßung, pietiſtiſche Selbſtvernichtung.)

Erklärung der obigen Worte Auguſtins (§. 1.) und der beygefügten Stellen; inwiefern ihre Anſicht vom Menſchen die Mitte hält zwiſchen drey Extremen: 1) materialiſtiſcher, den Menſchen zur Thierheit erniedrigenden Verſtandesphiloſophie; 2) Stolzes auf menſchliche Vernunftform; 3) pietiſtiſcher Selbſt- und Vernunftvernichtung. S. 95. Chriſtus ſelbſt fordert das Menſchen-Ich zur Vernunftvollkommenheit, (Tugend, Weisheit, freyen Gottesliebe), auf. S. 96. Die religiöſe Gotteserkenntniß (Religion) als Princip der menſchlichen Selbſterkenntniß nach Auguſtin, ſichert die Würde des Menſchenbewußtſeyns (ohne Menſchenvernunft und Menſchen-Ich mit Gott zu identificiren. S. 97. als Ebenbild Gottes, aus dem Urbilde erkennbar, S. 98. nicht blos als verſtändige Thierheit, höchſtens mit wiſſenſchaftlichem Geiſte verbunden. S. 99. — Zergliederung von Caraccioli's (§. 1.) Widerlegung dieſer letztern materialiſtiſchen Anſicht, als des erſten Extrems (Abweg des Naturalismus) aus Vernunft und Evangelium S. 100—102. — Widerlegung des zweyten Extrems und Abwegs eines die Menſchenvernunft vergötzenden Rationalismus, durch Charron, (§. 1.) S. 103. welcher letztere das Nichts des Menſchen ohne Gott zeigt, und die Religion als Wechſelverhältniß zwiſchen Gottes Hülfe und menſchlichem Bedürfniß darſtellt S. 103. — In wiefern Gott allein die Ehre gebühre? den Menſchen das Heil werde? S. 104—107. Vergleichung der Religionsbegriffe

von Caraccioli und Charron. S. 108. Erſterer erhebt die Vernunft durchs Evangelium gegen den Materialismus; letzterer ſchlägt die Vernunftanmaßung zuvor nieder durch das Gewiſſen. S. 109. Mit der eiteln Vernunftſelbſtſtändigkeit wird indeß die vernünftige Selbſtthätigkeit nicht aufgegeben, daher Widerlegung des dritten Extrems und Abweges, eines pietiſtiſchen Supranaturalismus, als Vernunftvernichtung. S. 110. Ohne vernünftige Ichheit iſt Religion der Liebe unmöglich. S. 112. Ob man Gott auch in der Hölle lieben könnte? S. 112. 113. Die ächte Religion unterſcheidet ſich alſo von den drey oben bezeichneten Extremen, welche letztern zugleich die im polemiſchen Theile im Kampf dargeſtellten drey Religionsſyſteme ſind. S. 114.

§. 5. S. 114—126. (Religion.)

Das Wort Religion (Ehehafti, fides, Glauben u. ſ. w.) deutet auf ein Wechſelverhältniß zweyer Perſönlichkeiten S. 115. als Vertrauen auf Gottes Treue, Heiligkeit, Weisheit und Liebe S. 116. — Religion iſt ein gleichförmiger Bewußtſeynszuſtand, S. 118. gleichbedeutend mit religiöſem Bewußtſeyn, der Form nach mit Weisheit, nach Seneca, aber geknüpft an die Einerleyheit von Gottes Perſönlichkeit, ohne welchen blos materialiſtiſcher Naturalismus, oder rationaliſtiſcher Idealismus ſtatt findet. S. 119. Vorläufiger Begrif einer Vernunftperſönlichkeit. S. 120. unterſchieden von einer Subſtanz im blos leiblichen oder metaphyſiſch geiſtigen Sinne, oder von bloßer Vernunftform S. 121. In wiefern man Gott Vernunftperſönlichkeit zuzuſchreiben habe? S. 122. Er offenbart ſich unter Formen der Menſchenvernunft. S. 124. Geiſtige Vollkommenheit, Urbewußtſeyn, ſelbſtſtändige und weſentliche Vernunft, Liebe, als gleichbedeutende Prädikate Gottes, S. 125. — Nach vorläufiger Feſtſtellung der Begriffe: Vernunft, Menſchenbewußtſeyn und Religion, im Sinne der Religionsbekenner, fragt es ſich, als erſte Aufgabe der Religionswiſſenſchaft, wie das vernünftige Menſchenbewußtſeyn religiös werde? S. 126.

§. 6. S. 126—173.
(Fälſchliche Unterordnung der Religionserkenntniß unter die Philoſophie.)

Wiſſenſchaftliche Vernunft, keine ausſchließliche

Quelle religiöſer Ueberzeugung S. 127., dient jedoch zu derſelben Befeſtigung, wenn die Religionswiſſenſchaft erweiſen kann 1) daß die religiöſe Denkart die am meiſten umfaſſende und conſequente, 2) das religiöſe Bewußtſeyn gleichbedeutend mit dem höchſt vernünftigen Menſchenbewußtſeyn, oder der höchſte Standpunkt geiſtiger Entwickelung ſey, letzteres zu Tilgung des philoſophiſchen Wahns, der Standpunkt der Philoſophie ſey höher als derjenige der Religion und letztere eine blos untergeordnete, zufällige Form des Menſchenbewußtſeyns, nicht die weſentliche ſeines Begrifs, nicht, als ſteter innrer Gottesdienſt, die Fülle alles Bewußtſeyns S. 129. Urſprung jenes Philoſophendünkels aus der Täuſchung 1) der abſtracten ontologiſchen Sprache, die Gott zum untergeordneten Gegenſtand macht, 2) der niedern Standpunkte des Menſchenbewußtſeyns, die als frühere für unmittelbar höchſte und weſentliche genommen werden. Hieraus entſtandner Wahn der Beweiſe für das Daſeyn Gottes aus ſcheinbar höhern Axiomen und durch Mittelbegriffe S. 130. und polemiſcher Gegenſatz des Religionsbekenners, nach Auguſtin, ſein Daſeyn durch das Religionsverhältniß erkennend und des Philoſophen, der Gott aus Ich oder Welt als unmittelbar gewiſſern Wahrnehmungen herleiten will, und die Religion einem höhern vernünftigen Menſchenbewußtſeyn unterordnet. S. 131. Einwurf der Verſtandesphiloſophie, die Religion ſey blos ſubjective Denkart. S. 132. Er wird nachgewieſen 1) als beſchränkter ſinnlicher Standpunkt des groben materialiſtiſchen Verſtandes, der die innerliche Wahrnehmung des höhern Bewußtſeyns, über die Leibesſchranke hinaus nicht kennt, (S. 133.) auf die doch alle Wiſſenſchaft beruht, den Scheingegenſatz von Objectiv und Subjectiv auflöſend, die Idee des Alls und der Einheit der Dinge vorausſetzend, obgleich dieſe Allidee nicht ſpeculativ realiſirt werden kann, ohne in eins der drey metaphyſiſchen Wahnſyſteme der Vernunftphiloſophie, Materialismus, Idealismus und Pantheismus (S. 135) zu verfallen, mit welchen der Religionsbekenner eben ſo wenig, wie mit dem bloßen Verſtandesempirismus ſich vertragen kann (S. 136. 137.), weswegen er ihnen religiöſe Kritik entgegenſetzt (S. 137.) und hierin mit Skeptikern und nicht religiöſen Kritikern (S. 138.) übereinſtimmt, nicht aber, wie dieſe die Wahrheit für einen unbekann-

ten Gränzbegrif, außerhalb alles Bewußtſeyns, erkennend, da ſich ihm die Wahrheit im Religionsverhältniß als unmittelbar wirkſam durch Gewißheit und Glauben, jedoch ohne ſchwärmeriſche, alle religiöſe Thätigkeit vernichtende Anſchauungen, offenbart. S. 139—146. — Der Einwurf der Verſtandesphiloſophie, die Religion ſey blos ſubjectiv wird 2) nachgewieſen, als Unkunde des wahren Charakters der Religion, die eine innere Wahrnehmung, (mithin wenigſtens eben ſo gewiß und objectiv wahr, als jede äußere) von der Wirkſamkeit des Gottesbegrifs und Gottesglaubens auf das Gemüth, von der Wechſelthätigkeit des Menſchen-Ichs und Gottes iſt, und eine Offenbarung Gottes, im weiteſten Sinne, wenigſtens möglicher Weiſe für jeden religiöſen Menſchen mit einſchließt, S. 146—153. Auf dieſe innere Offenbarung oder dies Innewerden Gottes, als allgemein bey religiöſem Streben weiſt auch Chriſtus hin S. 153. Doch iſt ſie von der nähern Offenbarung, i. E. S., noch unterſchieden S. 154. auch keine Theoſophie oder unmittelbare abſolute Verſtandeserkenntniß Gottes S. 155—157. Die Behauptung eines unmittelbar überzeugenden Religionsverhältniſſes ſteht alſo in der Mitte zwiſchen zwey Extremen, 1) der Theoſophie, als abſoluter (nicht relativer) unmittelbarer Verſtandeserkenntniß des Urweſens, 2) der philoſophiſchen, mittelbar, durch Beweiſe und Poſtulate aus höhern Axiomen und Mittelbegriffen den Gottesbegrif conſtruirenden Rationaltheologie S. 157. Auguſtin (nach §. 1.) iſt alſo kein myſtiſcher Theoſoph S. 158. aber auch kein Rational- und Moraltheolog. S. 159. Seine Anſicht beruht auf der chriſtlichen Lehre vom urſprünglichen Ebenbilde Gottes im Menſchen S. 160. Jede Rational- oder Moraltheologie vernichtet die Wirkſamkeit der Religion. Beyſpiel aus Kant. S. 161. — Standpunkt der allgemeinen Religionslehre gegen die philoſophiſchen Syſteme nach obigem. S. 162. Sie darf in keine Gränzen der Vernunft eingeſchloſſen, keiner Formal- und Materialphiloſophie untergeordnet werden. S. 163., keiner Theoſophie, oder myſtiſchen Naturphiloſophie S. 164., keinem Skepticismus und Kriticismus, als Mißverſtändniſſen auf beſchränktem Standpunkte in Anſehung der ſogenannten objectiven Wahrheit, keiner Moralwiſſenſchaft. S. 165. Sie iſt mit der Philoſophie als Bewußtſeynslehre identiſch, und letztere

von ihr nur unterſchieden 1) durch den allgemeinern philoſophiſchen Sprachausdruck 2) durch die analytiſche Methode, die am Ende bey dem Religionsſyſtem, oder der religiöſen Syntheſis anlangt S. 167. oder als Freydenkerey ein eitles Formelnſpiel, eine Algebra und leere Topik ohne Inhalt bleibt S. 168. 169., von der Religionswahrheit nur abſtrahirt S. 170. da hingegen die Religion die wahre philoſophiſche Weisheit iſt. S. 171. Religion und wahre Vernunftphiloſophie gehen alſo Hand in Hand, letztere, als ein allgemein abgezogner, aber richtiger Schattenriß der erſteren. S. 173.

§. 7. S. 173—428.

(Vernunftbeweiſe für das Daſeyn Gottes und deren Mittelbegriffe geprüft.).

Vernunft und Religion ſind als eng verwandte Begriffe häufig anerkannt, aber noch nicht als coordinirt, und identiſch, da letztere von falſchem Rationalismus ſubordinirt wird. S. 174. Beſonders wird noch die vom Verfaſſer behauptete Einerleyheit der Religion mit dem entwickelten, philoſophiſch rein genannten Menſchenbewußtſeyn geläugnet, mit Theoſophie verwechſelt. S. 175. Jene Einerleyheit iſt Rationaliſten und Supranaturaliſten gleich mißfällig. warum? S. 176. — ungeachtet ſie Religion zum analytiſchen Bewußtſeynsſatz und die Mittelbegriffe für's Daſeyn Gottes unnöthig macht S. 177. und von jeher die eigentliche Anſicht des poſitiven Religionsbekenners war. S. 178. Nach Milton philoſophiren erſt die Teufel über Gottes Daſeyn S. 179. Vorwalten der Perſönlichkeit Gottes im Bewußtſeyn der Menſchen in der Bibel, bis zur Unkunde der menſchlichen Unſterblichkeit, als Gegenſtück unſrer Zeit. S. 180. Nach Chriſtus iſt Irreligion Unbewußtſeyn S. 180. Philoſophie der Kirchenväter und frühern Scholaſtiker erkennet noch Gottes Daſeyn ohne Mittelbegrif S. 183. Der idealiſtiſche Egoismus, (ausſchließliche Ichphiloſophie im Menſchenbewußtſeyn) von Carteſius zuerſt conſequent ausgeſprochen, S. 184. um Zirkelbeweiſe für einen Gott hervorzubringen. S. 185. die Fichte's Conſequenz hinwegließ. S. 186. Spinozismus aus dem Carteſiſchen Egoismus hervorgegangen S. 187. Einſchluß der Religion in die Vernunftwiſſenſchaft brachte ſeitdem entweder einen falſchen Gott, oder Atheimus hervor. S. 188. Fortſchritte des letztern durch die Demonſtrir-

ſucht der Naturtheologie. S. 189. Klage über Myſticismus von Seiten der Ichphiloſophie richtet ſich gegen die Religion ſelbſt S. 190. Hemſterhnis über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes. S. 191. Früher hielt man ſie für gottlos. S. 191. Sie ſetzen voraus, Ich und Welt, in philoſophiſchem Sinne, ſeyen evidentere Begriffe, als das göttliche Urſeyn. S. 192. Der Wahn der Schulphiloſophie, die religiöſe Grundwahrheit begründen zu wollen, iſt aber nicht zu verwechſeln mit retrogreſſiven wiſſenſchaftlichen Entwickelungen der religiöſen Grundwahrheit, (des Axioms) S. 193. Fälſchliche Verwechſelung dieſes Verfahrens einer unmittelbaren Religionslehre mit Theoſophie. S. 194. Der Axiomatismus der Religionsphiloſophie iſt ganz gemäß der Anſicht des welthiſtoriſch erweckten Religionsbekenners S. 196. Gott iſt der Grund für ſeine Offenbarung in E. S., nicht die letztere der alleinige Beweis für Gottes Daſeyn. S. 197. Gewaltſame Verdrehung dieſer religiöſen Anſicht hervorgebracht durch ariſtoteliſche Scholaſtik und Carteſius. S. 198. — Erſchlichener Schein der Gründlichkeit durch ſcheinbare Mittelbegriffe: Ich, Welt, Erkenntnißvermögen, Tugend, Schattenbilder der ſyſtematiſchen Sprache ohne Bedeutung. S. 199. Subreption, welcher ſich die Philoſophie ſchuldig gemacht hat, da ſie den Popularbegriffen jener Art ihre ſpeculativen Begriffe unterſchob S. 201. Ob die Abſtractionen dieſer Art (beſonders der ſchwankende Ichbegrif im Menſchen) mehr Evidenz haben, als der Gottesbegrif? S. 202—205. Carteſius verwechſelt das Denkſubjekt mit dem vollſtändigen Bewußtſeyn aller Gemüthskräfte S. 205. wie aus Spinozas Commentar erhellt S. 206. Auch Carteſius läßt das vollkommenſte Weſen ſich eigentlich durch unmittelbare Offenbarung in W. S. ankündigen. S. 208. Aehnlichkeit der Carteſiſchen Idee der höchſten Vollkommenheit, mit dem einfachen Urſeyn des Plato. S. 209. Der Carteſianismus, von Gleim in Verſe gebracht S. 211. Kants widerſprechender Mittelbegrif des höchſten Guts, ſchon früher widerlegt durch Pope. S. 217. Prüfung der geſammten Ethikotheologie nach ihrer Unhaltbarkeit (S. 220—320.). Ob ein Sittengebot, auf das ſie ſich als auf etwas abſolutes ſtützt, evidenter ſey, als der Gottbegrif? S. 221. Kants angeblich abſolute Vernunftform läßt den Willen des Urweſens durchaus nicht unbedingt gelten, und vertilgt die Religion, die vermöge eines falſchen Gottesbegrifs

hier für eigennützig erklärt wird, um der reinen Tugendlehre willen. S. 221. Das Geſetz iſt aber im religiöſen Sinne nur Folge der Sünde. S. 222. — Zwiſchen dem Extreme, die Gottheit zur Nachſchrift einer Vernunfttugendlehre herabzuwürdigen, und dem zweyten, die Moral der ſchwankenden Auslegung einer hiſtoriſchen Offenbarung ganz unterzuordnen, iſt nur Ein Mittelweg, Sitten- und Religionslehre als identiſch zu betrachten S. 223—225. Höchſt beſchränkte Anſicht der Kantiſchen Ethikotheologie von den Pflichten gegen Gott S. 228—231. Mangel an Sanction des Sittengeſetzes erhellend aus Kants mehrern, ſich widerſprechenden Erklärungen der ſittlichen Achtung für daſſelbe. S. 231. 233. 235. 245. Leerheit der Kantiſchen Geſetzesformel, gegen religiöſe Gebote gehalten. S. 239. Wahn der neuern Atheiſten von einer vollkommenen Tugend, unabhängig von Gott, Urſache der Kantiſchen Ethikotheologie S. 240. Kants Erklärung des Gebots: Liebe Gott über alles! widerlegt S. 241. dahingehörige Stelle Johannes erklärt S. 242. Ob das Sittengeſetz ſelbſt die feyerliche Majeſtät haben könne die ihm Kant in großen Lettern beylegt? S. 249. Ob für Vernunftform ohne perſönlichen Willen, Achtung Statt finde? S. 250. Zirkelerklärungen in der Lehre der Selbſtgeſetzgebung und der ſittlichen Achtung S. 251. Der Grund ihrer Aufnahme erklärt aus dem Streben nach Unabhängigkeit, und der nach Kant ungern gezollten Achtung für eine Perſönlichkeit S. 252. 253. Ob daher dieſe Achtung ein beſſeres Fundament für die Religion abgebe, als die Liebe? S. 253. Sieg der Form über das Weſen in der neuern Philoſophie überhaupt. S. 253. Der falſche Heiligenſchein ſelbſtſtändiger Tugend. S. 256—263. Die Ethikotheologie begeht dieſelben Zirkelſchlüſſe bey ihren Mittelbegriffen, die man der metaphyſiſchen Theologie vorwirft. S. 264—266. Falſcher Rationalismus in der Theologie, hervorgebracht durch die verkehrte Anſicht der Philoſophie im Gegenſatze der Offenbarung in E. S. S. 268—273. Uebereilung in den fernern Schlüſſen der Ethikotheologie, wenn der oberflächlich gefaßte Mittelbegrif der ſittlichen Weltordnung gebraucht wird, der ſeit Fichte, an die Stelle des Kantiſchen höchſten Gutes getreten. S. 275. Aehnlichkeit dieſer ethikotheologiſchen Schlüſſe mit den metaphyſiſchen kosmologiſchen. S. 276. Zweydeutigkeit des Begrifs: Welt, der auch hier, als philoſophiſch dem po-

pulären untergeſchoben wird. S. 277. Entbehrlichkeit des Gottesbegrifs in der (vielleicht an ſich ſchon ewig nothwendigen) ſittlichen Weltordnung, wenn letztere den erſten Begrif nicht ſchon in ſich enthält, wo aber ein Zirkel im Beweiſen entſteht. S. 278—282. Commentar des Sprichworts: verba valent sicut numi, bewährt durch die Geſchichte der modernen Philoſophie. S. 283. Genauere Zergliederung des Begrifs: ſittliche Weltordnung (S. 285—294.). 1) als identiſch mit einer aus der Tugend folgenden Seligkeit im philoſophiſchen Sinne; 2) als Herrſchaft des guten Princips über das böſe in der Welt überhaupt; 3) als Unterordnung des Phyſiſchen unter Vernunftintelligenz. Im erſten Sinne iſt die Seligkeit ein irdiſch beſchränkter egoiſtiſcher Begrif der Selbſtzufriedenheit und des Wohlſeyns, mithin ganz anderes als jene Seligkeit aus Gottes mitgetheiltem Urleben, welche allein Gegenſtand der Religion werden kann. S. 286. Im Sinne Nr. 2. kann die Herrſchaft des Guten wiederum bedeuten entweder a) Uebergewicht der Summe des Guten (an welches zu glauben kein formelles Sittengebot nöthigen kann, man müßte denn darunter ſchon die Heiligkeit des göttlichen Wollens verſtehen, d. h. im Zirkel des Beweiſens Gott vorausſetzen) oder b) bekehrende Kraft zur Vernichtung böſer Geſinnung (welche zu poſtuliren nichts anders wäre, als myſtiſch an den göttlichen Geiſt, ſeine Gnade und die Zukunft ſeines Reiches glauben, d. i. Gott vorausſetzen S. 289.) oder c) phyſiſche Uebermacht des Guten über das Böſe (welches nicht mit dem Siege der Religion zu verwechſeln, und nicht gleich dieſem zu poſtuliren iſt, weil das Gute eben im Kampf mit dem Böſen ſtets geprüft, erweckt und erhalten wird) S. 287—290. Im Sinne N. 3. wo man unter ſittlicher Weltordnung das Phyſiſche der Vernunftintelligenz untergeordnet verſteht, wird ganz unlogiſch dem Sittlichen das Sinnliche entgegengeſetzt. S. 291. und dem Geiſtigen, das auch böſe ſeyn kann, fälſchlicher unbedingter Vorzug über die Körperwelt gegeben. S. 292. 293. Logiſcher Sprung im Schluſſe von der ſittlichen Weltordnung auf Gott. S. 294. wodurch die Menge verführt wird, eine ſogenannte Tugendgotteslehre für die ausſchließlich gründliche Religionslehre zu halten. S. 296. 297. Schilderung der atheiſtiſchen Humanitätsphiloſophie in ihrer Inconſequenz. S. 298. Ihre Aehnlichkeit mit der Ethikotheologie, als Folgeſatz ſelbſtſtändiger Tugendlehre. S. 299. Verworrener Tugend-

begrif in der Popularanſicht, Naturinſtinct, Sympathie, Geſchäftigkeit, bürgerliche Ehrbarkeit und Rechtlichkeit u. ſ. w. bedeutend, dem in der Ethikotheologie ein ganz verſchiedener philoſophiſcher Tugendbegrif untergeſchoben wird, (S. 301—306.) um der philoſophiſchen Moral Anſehn zu verſchaffen, die deswegen aber nicht mehr gute Werke predigt, als eine unmittelbare Religionslehre S. 309. Inwiefern es alſo mit der ethikotheologiſchen (wenn auch nicht mit aller) Vernunftreligion nichts ſey? S. 310. Zwey Klaſſen von Philoſophen, deren eine der Religion entgegenwirkt, die andere nicht. S. 311. Sterne und Jacobi über die Nichtigkeit moraliſcher Formalgeſetze. S. 316. Vorſchlag zu einer förmlichen Suspenſion aller philoſophiſchen Moral, die ſich für ſelbſtſtändig hält, von ihrer Einmiſchung in Sachen der Religion S. 319. wegen der Irreligioſität aller philoſophiſchen Selbſtgeſetzgebungs- und Seligkeitslehre. Schädlichkeit der ethikotheologiſchen Trennung von Sittlichkeit und Religion in beyder Urſprunge, ſchon dargeſtellt in Sterne's Predigt über das gute Gewiſſen. S. 321—328. Ob der philoſophiſche Begrif des Gewiſſens (im blos ſittlichen Sinne) ein ſicherer Grund aller Erkenntniß und alles Thuns ſey? ebenfalls beantwortet aus Sterne. S. 329. Kraftloſigkeit jener blos formalen Gewiſſensidee, im Vergleich mit derjenigen des heiligen Gotteswillens, S. 330. wo die Gottesfurcht der Weisheit Anfang wird. S. 331. Warum letzteres Princip vielen Philoſophen Myſticismus heiße? erläutert aus Plato, Rabelais, Sterne, und der griechiſchen Philoſophengeſchichte. S. 331. Dieſer philoſophiſche Formalismus Grund eines andern Extrems, des ausſchließlich begünſtigten hiſtoriſch-Poſitiven. Luthers Haß gegen dieſe Art von Philoſophie, S. 332. alle Sprache in ein Geſpenſt verwandelnd. Worte Jacobi's hierüber S. 333. Deſſen Beweis, daß Kant ſelbſt die Unmittelbarkeit der religiöſen Ueberzeugung nicht ganz verkannt, aber wieder in wiſſenſchaftlichen Schein verwandelt habe. S. 334. Ob man nach Jacobi, mit Recht das religiöſe Axiom ausſchließlich Gefühl und Glauben nennen könne? S. 335. 336. Ob die Mathematik das Ideal wiſſenſchaftlicher Evidenz ſey? S. 337—39. Auch die Philoſophie darf ſich nicht, obwohl Kant und Jacobi es dafür halten, der Religion gegenüber ausſchließlich des Wiſſens rühmen, und die Religion allein auf den Glauben verweiſen, S. 339. der Religionsbekenner alſo

die Anſprüche auf Wiſſen nicht aufgeben. S. 340—42. Daher eine Religionswiſſenſchaft kein falſcher Rationalismus iſt S. 342. und von philoſophiſcher Bewußtſeynslehre nur nach Sprech- und Lehrart verſchieden. S. 343. Philoſophie hat alſo weder 1) ausſchließliches, S. 344. noch 2) höheres Wiſſen, S. 345. vor dem Religionsbekenntniß voraus. Mißgrif letzterer philoſophiſcher Anmaßung, erklärt aus dem allgemeinen Gebrauch des Arguments ad hominem (gegen Atheiſten), als ob der Menſch in abstracto geborner Atheiſt wäre. S. 347—51.

Anhang I. zu §. 7.

Nochmalige Ueberſicht der gegen die Uebertreibung einer 1) natürlichen 2) geſchichtlichen 3) philoſophiſchen Religionsanſicht gerichteten Polemik, ſowohl im polemiſchen Haupttheile des Buchs: von Gott als in den drey Unterabtheilungen des dogmatiſchen. (S. 351—63.) Warum im polemiſchen Haupttheile, wo ſich die Partheyen durch Gegenſätze ſelbſt widerlegen, die Widerlegung jener einſeitigen drey Religionsſyſteme noch nicht vollſtändig ſeyn konnte? S. 353. Der dogmatiſche Haupttheil kann daher kein ganzireniſcher ſeyn. S. 554. 1) In der phyſikotheologiſchen Abtheilung: Gott in der Natur, war ſtets der richtige Mittelweg zwiſchen den zu widerlegenden Extremen einer unhaltbaren metaphyſiſchen Phyſikotheologie und des theoſophiſchen Pantheismus zu ſuchen. S. 354. 355. 2) In der hiſtorikotheologiſchen Abtheilung: Gott in der Geſchichte, war die Offenbarung im weitern Sinn gegen das eine Extrem des todten Geſchichtsglaubens, und die Offenbarung im engern Sinn gegen das andre Extrem des rationaliſtiſchen Deismus zu retten. S. 355. 356. 3) In gegenwärtiger rational-theologiſcher Abtheilung: Gott im Bewußtſeyn, muß die Idee einer allgemeinen Religionslehre S. 357. (mittelſt welcher ſich natürliche, geſchichtliche und vernünftige Religionsanſicht allein friedlich durchdringen können S. 360.), zugleich gegen naturaliſtiſche Theoſophie, — gegen poſitiv theologiſche (oder pietiſtiſche) Vernunftvernichtung — und gegen Anmaßungen des Vernunftformalismus (ſ. oben §. 4.) im ſteten Kampfe, eine richtige Mitte zu behaupten ſtreben.

Anhang II. zu §. 7.

Darſtellung der Idee einer unmittelbaren

allgemeinen Religionslehre. (ohne beweiſende Mittelbegriffe das religiöſe Axiom wiſſenſchaftlich nachweiſend, nach der vom Verfaſſer (ſchon ſeit 1808.) ſcientifiſch ausgeſprochenen, und von Gegnern häufig entſtellten Anſicht). Sie iſt 1) keine Dogmatik, aus dem Standpunkte einer Offenbarung i. E. S. S. 364. (alſo auch keine ſpeculative Philoſophie des Chriſtenthums, vgl. Gott i. d. Geſch. S. 94.) wenn ſie gleich Offenbarung i. W. S. zum Grundbegriffe macht, und bey Verſöhnung (nicht Religionenvereinigung) der drey einſeitigen Religionsanſichten niemals auf einen das Poſitivhiſtoriſche verdrängenden Rationalismus ausgeht, S. 365. und darum auch Theologen ihren Nutzen erkannt haben. S. 365. 66. Sie iſt 2) keine myſtiſche Glaubens- und Gefühlsphiloſophie, wenn ſie gleich neben dem unmittelbaren Wiſſen in innerer Wahrnehmung, auch Gefühl der Heiligkeit und Seligkeit in Erwägung zieht. S. 367. 68. — Die Vernunft hieß ſchon im Mittelalter ordentliche Erleuchtung Gottes. S. 369. Verhältniß der allgemeinen Religionslehre zu Jacobi. S. 370. 71. Sie iſt 3) keine Theoſophie (intellectuelle Gottanſchauung in völliger Identität des Bewußtſeyns S. 372. oder eine von Kant ſchon widerlegte Philoſophie des Abſoluten, S. 374. 75.) wenn ſie gleich unmittelbare innere Wahrnehmung des Religionsverhältniſſes zum Grunde legt, mit Auguſtin Identität des Menſchenbewußtſeyns und der Religion behauptend, S. 373. aber den Unterſchied des analytiſchen Ganges der Philoſophie vom ſynthetiſchen anerkennend. vgl. §. 6. S. 167.) — Unterſchied zwiſchen abſolutem Erkennen und Erkennen des Abſoluten, von den Theoſophen vernachläſſigt. S. 378. Ueber den Plotinismus und den Grund ſeiner neuen Aufnahme. S. 381. Verhältniß der Philoſophie des Abſoluten zum Spinozism. S. 382. 83. Ihr Unterſchied von der allgemeinen Religionslehre in Grundprincip und Folgen, beſonders in der Anſicht vom Böſen. S. 384—94. Ungerechtigkeit am Verf. begangen, ſeine Anſicht zur abſoluten Identitätsphiloſophie zu zählen, blos wegen des gebrauchten Worts Einerleyheit, nebſt der dabey geſchehenen unlogiſchen Verwechſelung von Religion und Gott, vom menſchlichen Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn (S. 395.), obgleich offenbar vom Verfaſſer nur die Einerleyheit des menſchlichen Bewußtſeyns mit der Religion, nicht des Menſchen-Ichs mit Gott (etwa in ſpeculativer Aufhebung aller Be-

wußtſeynsgeſetze), eine religiöſe nicht eine ſpeculative Einerleyheit in der allgemeinen Religionslehre behauptet wird. Letztere iſt 4) keine ausſchließliche Ethikotheologie, ungeachtet ſie mit Analyſis des Gewiſſens beginnt. S. 397—99. Zwey Worte an 1) Kenner und 2) Nichtkenner der Syſteme. 1) Die allgemeine Religionslehre iſt eine von allen modernen Syſtemen verſchiedene ſelbſtſtändige Anſicht S. 400. 401. (ob ſie gleich mit der Philoſophie edler Griechen und Kirchenväter zuſammenfällt) 2) Kein Ungelehrter iſt (wiewohl unbewußt) ohne philoſophiſches Princip, ſey er Chriſt, oder Naturaliſt S. 403. 406. und weder Herkommen, noch Klugheit, äſthetiſche Bildung, ſittliches oder Rechtsgefühl, theologiſche Dogmatik (nach dreyfacher Anſicht S. 410.), oder Pietismus (geiſtlicher Skepticism) kann die unentbehrliche Philoſophie erſetzen. S. 407—413. Die Wahl zwiſchen den philoſophiſchen Haupt-Principien iſt nicht ſo ſchwer, da es trotz der gegenwärtigen Unzahl eingebildeter Syſteme doch nur drey conſequent einſeitige Philoſophieen giebt S. 414. die Ichform, äußeres Daſeyn, oder ein unbedingtes Urſeyn an die Spitze ſetzend. S. 416. von welchen allen ſich die religiöſe Philoſophie trennen muß. S. 417. — Appellation an die durch die Philoſophie nur verderbte Sprache wegen der, von der allgemeinen Religionslehre entwickelten Einerleyheit des Bewußtſeyns und der Religion. S. 417. Grammatiſcher Beweis dieſer Einerleyheit aus der Spracheviden z. S. 418—24. Die deutſche Sprache iſt ſowohl ächt rationaliſtiſch als ächt ſupranaturaliſtiſch. S. 425. Allgemeine Religionslehre, Bewußtſeynslehre und Philoſophie fallen demnach in eins zuſammen. (vgl. §. 6. S. 171) S. 425—428.

§. 8. S. 428—433.
(Drey Hauptgrade des Bewußtſeyns.)

Das Menſchenbewußtſeyn entwickelt ſich zur Religion durch Grade, S. 428, angezeigt durch Bewußtſeyn I. als Lebensgefühl S. 429. II. als empiriſche Ichheit S. 430. III. als unmittelbare Ueberzeugung vom Grunde der Bewußtſeynsthätigkeit S. 431. (Vernunft im materialen Sinne). Die dritte Bedeutung findet Statt in dieſer Unterabtheilung v. G. im Bewußtſ. Dieſe drey Grade des Bewußtſeyns ſind der Grund von der apoſtoliſchen Eintheilung der Menſchen in fleiſchlichgeſinnte,

Verſtandes- und Geiſtesmenſchen S. 434. — auch Grund der oben §. 6. (S. 135.) und §. 7. (S. 416.) charakteriſirten drey einſeitigen Hauptphiloſophien, die ſich nach den drey Hauptmerkmalen alles Bewußtſeyns (Form, Inhalt und Grund) verhalten, welche die ächte (religiöſe) Bewußtſeynslehre zuſammenfaſſen muß. S. 435. — Die dreyfache Anſicht des ſtufenweiſe ſich entwickelnden Bewußtſeyns in der heiligen Schrift durchgeführt. S. 436. 37.

§. 9. S. 437—479. Nebſt zwey Tabellen.
(Philoſophie und ihre Syſteme im Verhältniß zur Religion.)

Philoſophie, auch unbewußt auf das Bewußtſeyn als Organ der wiſſenſchaftlichen Wahrheit und der Menſchenbeſtimmung bezogen. S. 438. Unterſchied des Theoretiſchen und Praktiſchen nicht ganz aufzuheben, wenn auch die Gegenſätze weder ausſchließlich, noch ſubordinirt gelten. S. 439. 40. Philoſophie, als Aufgabe, ſteht unerſchütterlich, mithin auch ihre Formaldefinition in der Encyclopädie der Wiſſenſchaften. S. 441. Alle Philoſophen ſollten wenigſtens zu Beſtimmung ihrer Aufgabe in der Idee der formellen Grundphiloſophie übereinkommen S. 442. die aber viele 1) mit der Logik verwechſeln S. 443. oder 2) ſchon nach ihrem einſeitigen Syſtem und Materialprincip darſtellen. S. 444—46. Mangel an unpartheyiſcher Grundphiloſophie brachte das neueſte philoſophiſche Unweſen hervor. S. 447. Ob es unpartheyiſche Encyclopädieen und Logiken gebe? S. 448. Nach Pythagoras und Sokrates war die Philoſophie keine Sophiſtik. S. 449. Inwiefern der Skeptiker Philoſoph ſey S. 450. Eine Grundphiloſophie (im formalen und materialen Sinne) iſt nöthig 1) für die Wiſſenſchaften, auch die mathematiſchen S. 451—55. — 2) für die ſittliche Welt und den religiöſen Verſtand. S. 455. Letzteres ſahen die meiſten Kirchenväter ein S. 457. Ob die chriſtliche Dogmatik einer Philoſophie entbehren könne? Warum erſtere letztere gern von ſich hinweg verbannen möchte? Prüfung einiger der neueſten Aeußerungen hierüber. S. 460—64. — Alle Philoſophie (von Sophiſtik und populärer Denkart ſich trennend S. 466.) bezieht ſich auf Form, Inhalt und Grund des Bewußtſeyns in Abſicht auf wiſſenſchaftliche Wahrheit ſowohl, als Menſchenbeſtimmung. (S. 465—69). Formelle

Grundphiloſophie zu Feſtſtellung der philoſophiſchen Aufgabe und eine materiale Philoſophie, Form, Inhalt und Grund des Bewußtſeyns allſeitig umfaſſend, und mit der Religion ſich als identiſch erweiſend, ſind für den religiöſen Menſchen unentbehrlich, und letztere auch bey Kirchenvätern und Heiden zu finden. S. 468. 69.

Verſuch einer Stammtafel der philoſophiſchen Hauptprincipien, hergeleitet aus dem Bewußtſeyn, nach deſſen drey Hauptmerkmalen, Form, Inhalt, Grund (§. 8. S. 435. §. 9. S. 465.).

Stammtafel I. (Bewußtſeynslehre zu Begründung wiſſenſchaftlicher Wahrheit überhaupt). S. 470.

1) Formale Grundphiloſophie. Beſtimmung der Hauptfrage und Methode; 2) Materiale Philoſophie, entweder Skepticismus A) beſtreitend B) bezweifelnd C) ſich enthaltend (Verſtandesphiloſophie) — oder Dogmatismus (Sphäre der Vernunft) wo vier Hauptprincipien erſcheinen, Idealismus, Realismus, Abſolutismus und Axiomatismus, nach den Bewußtſeynsmerkmalen; Form, Inhalt, Grund, und deren Vereinigung zu Einer axiomatiſch religiöſen Ueberzeugung (Folgen hieraus für die Einſeitigkeit der drey ſtreitenden Religionsanſichten, der naturaliſtiſchen, hiſtoriſchen und rationaliſtiſchen.).

Stammtafel II. (Bewußtſeynslehre in Hinſicht auf Menſchenbeſtimmung) S. 471.

1) Formale Grundphiloſophie. Beſtimmung der moralphiloſophiſchen Hauptfrage und Methode. 2) Materiale praktiſche Philoſophie. A) Sittlicher Skepticismus (negativ) B) Poſitive weltliche Moralphiloſophie, die Frage nach der Menſchenbeſtimmung beſchränkt bejahend, nach ſinnlichen, äſthetiſchen oder Verſtandesprincipien (ſittlicher Empirismus, Verſtandesphiloſophie) C) Poſitive praktiſche Vernunftphiloſophie, allgemein behauptend (Sphäre der Vernunft). Verſchiedene Syſteme derſelben nach den Bewußtſeynsmerkmalen, Form, Inhalt, Grund, und deren Vereinigung. (Folgen für die Religionsanſicht, in Hinſicht auf die drey Religionsſyſteme, Naturalismus, Supranaturalismus und Rationalismus.

**

Zweyter Abſchnitt. S. 472 bis zu Ende.

(Axiomatiſche Bewußtſeynslehre, in Uebereinſtimmung mit allgemeiner Religionslehre (Analyſis.).

I. Sphäre des Bewußtſeyns als Gewiſſen.

§. 10. S. 472—80.

(Uebergang vom zufällig erſcheinenden Erfahrungsbegrif des Bewußtſeyns zu deſſen Vernunftbegrif unter Form der Nothwendigkeit.)

Der Menſch als thieriſches, verſtändiges und vernünftiges Weſen, betrachtet in den drey Unterabtheilungen, der phyſikotheologiſchen, hiſtorikotheologiſchen und rationaltheologiſchen S. 473. Zufälligkeit des Begrifs Menſch in der Natur und der nichtreligiöſen Geſchichte. S. 474. — Unter der Form der Nothwendigkeit erſcheint das Menſchenbewußtſeyn erſt durch Vernunftphiloſophie und Religion. Aufgabe der Philoſophie: Aufſuchung des axiomatiſch Nothwendigen im Menſchenbewußtſeyn. S. 475. Zufälligkeit des Begrifs der Menſchheit für den Skepticismus S. 476 und für die weltlichmoraliſche Anſicht, nach Naturinſtinct, Schönheit und Schicklichkeit S. 477. oder Eigennutz S. 478. 79. den Menſchen beſtimmend.

§. 11. S. 480—88.

(Fatalismus und Determinismus, erſter Verſuch eine Nothwendigkeit ins Bewußtſeyn zu bringen.

Erſte Spur der Vernunftnothwendigkeit im Fatalismus, und heidniſchen Pantheismus. S. 481. — Grauſamkeit des täuſchenden Gefühls der Willkühr im Menſchen bey Annahme dieſes Syſtems. S. 482. Sophisma pigrum hier unvermeidlich. S. 483. Gezwungener Zuſtand beym Fatalismus. Deſſen Aehnlichkeit mit dem Skepticismus. S. 483. — Determinismus rettet eine verſtändige Freyheit, (den Fatalismus mildernd), verwandelt aber das Bewußtſeyn nicht minder in Schein S. 484. iſt vereinbar mit weltlicher Moral, nicht aber mit religiöſer, (Wahl der Geſinnungen vorausſetzend.) — Fatalismus und Determinismus gründen ſich auf den philoſophiſchen Abſolutismus. (ſ. Tabelle 1. (3) c. S. 485. — Irrthum des Fatalismus, eine Weltordnung als nothwendig erkennen zu wollen. S. 486. nicht minder die Geſetze der göttlichen Natur, wie z. B. Spinoza S. 487. — Verwechſelung

der Handlung als Phänomen mit dem innern Gemüthszuſtande. S. 487., der Ewigkeit mit einer ewig ausgedehnten Zeit. S. 488. — Aehnlichkeit der Prädeſtinationslehre mit dem Fatalismus. S. 488.

§. 12. S. 488—93.
(Fatalismus im Gewande des äſthetiſchen Myſticismus nach Spinoza.)

Aehnlichkeit des Fatalismus mit der Zufallstheorie S. 489. der Zufall wird hier nur in die Ewigkeit hinausgeſchoben. Spinoza's mildernde, aber nicht folgerechte Einkleidung des Fatalismus in die myſtiſche Idee der Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. S. 490. die aber der chriſtlichen Idee der Liebe, nach dem Dogma der Dreyeinigkeit, nicht beykommt. S. 491. Liebe, ohne Vorausſetzung wechſelſeitiger Vernunftperſönlichkeit ein materialiſtiſcher Begrif (Eros der griechiſchen Naturphiloſophie.) S. 492. und gehaltlos für den Menſchen, ohne den Weg durch das Gewiſſen zum Glauben S. 493.

§. 13. S. 493—496.
(Theolatrie und Optimismus, als fernere Verſuche, Nothwendigkeit dem Bewußtſeyn mitzutheilen.)

Theolatrie (furchtſame Hingabe an die Allmacht des Urweſens). S. 494. und Optimismus (eudämoniſtiſche Vorſtellung, daß Gott alle Geſchöpfe zu dem, wiewol endlichen, Zuſtande der Glückſeligkeit beſtimme S. 495.) begründen, wegen der blos weltlichen Klugheitslehre, keine Vernunftnothwendigkeit S. 495. und beruhen auf dem einſeitigen Syſtem des Realismus, im Sinn von Taf. I. (2) c.

§. 14. S. 496—506.
(Lehre von der Autonomie, verſtanden nur als freye Anerkennung der Vernunftnothwendigkeit. Ihre Vorzüge vor der Heteronomie (§. 13.).

Die (§. 7. S. 221—63) in religiöſer Rückſicht widerlegte Selbſtgeſetzgebungslehre hat im Vergleich des Fatalismus, der Theolatrie, des Eudämonismus und der weltlichen Moral, eine richtige Seite, indem ſie freye Anerkennung des abſolut Guten verlangt, welche Anerkennung aber fälſchlich mit Selbſtgeſetzgebung verwechſelt wird. S. 496. Kants Verwechſelung der Theolatrie mit der Theologie. Aus

der Selbſtgeſetzgebungslehre bleibt alſo nur die wahre, im Gewiſſenstriebe anerkannte verbindliche Verwandtſchaft der menſchlichen Vernunft mit der göttlichen übrig. S. 496. Iſonomie (nicht Autonomie) nach Mark Antonin. S. 499. Die Heiden beſcheidner hier als Kant. S. 500. — Die menſchliche Vernunft folgt aber dem Guten nicht unmittelbar, nur mittelſt vorgängiger Erkenntniß des Böſen. S. 502. Daher die Verbote als Anfang der Moral. S. 504. Contraſt im Preiſen des guten Willens mit dem anerkannten radikalen Böſen bey Kant. S. 504. Alle Vernunftnothwendigkeit des Bewußtſeyns beginnt alſo mit Scheidung des Guten vom Böſen im Gewiſſenstriebe. S. 506.

§. 15. S. 506—564.

(Das Gewiſſen, als zwey Arten des menſchlichen Wollens. — Unterſchied 1) verſtändiger 2) ſittlicher 3) religiöſer Freyheit. — Vier Stufen des ſich entwickelnden Gewiſſens. — Thelematologie. —)

Gegenſatz des ſelbſtiſchen und vernünftigen Wollens im Gewiſſen. Das erſtere unter Form 1) der Willkühr, 2) des Zufalls oder ſinnlichen Seyns, 3) der Selbſtſucht, 4) des Eigenwillens. — Das letztere unter der Form 1) des abhängigen Verbundenſeyns, 2) nothwendiger Beſtimmung, 3) des auf ein harmoniſches Ganzes gerichteten Vernunfttriebes, 4) des allgemeingeſetzlichen Wollens S. 507. — Fälſchliche Verwechſelung des ſelbſtiſchen Willens mit dem Sinnentriebe in der Moral S. 508. (wie der Tugend mit dem Vernunfttriebe §. 3. vgl. unten S. 560.) Unterſchied des Egoismus von der beſondern Ichform, als Werkzeug, unter Form allgemeiner Geſetzlichkeit S. 509. — Beyde oben bemerkte Arten des Wollens ſtreben nach Ausſchließlichkeit in dem Gewiſſenskampf. — Moralphiloſophiſcher Irrthum, das Gewiſſen für bloße Erkenntniß des Sollens zu halten, ohne einen doppelten Willen, wie es Luther, Cruſius und Shakeſpeare richtiger darſtellen. S. 509. 10. Unterſchied des Scheingewiſſens (einzelner Gewiſſensbiſſe) von dem wahren, das auf das ganze Bewußtſeyn geht. S. 512. Gewiſſensbiſſe als Folge der Einbildungskraft (Eumeniden der Alten, nach Aeſchylus, Shakeſpeare S. 514. 15. als geſellſchaftliche Motive u. ſ. w. — Fehler, die Gewiſſensregung vom Bewußtſeyn als fremdartigen Gedanken zu trennen S. 516. Doppelanſicht im Ge-

wiſſen, nach Schilderung der Dichter. S. 516—20. Böſe und Gut, als im Menſchen zugeich wurzelnd, nicht als blos flüchtiger Gedanke. S. 520. Doppelter Wille des Menſchen, nach den Heiden als zwey Seelen betrachtet, durch chriſtliche Anſicht beſtätigt. S. 521. 22. Unterſchied von Willen und Trieb, häufig verwechſelt S. 523. beſtimmt nach Spinoza S. 524. der aber den Trieb fälſchlich blos auf die Sinne bezieht. (ſ. §. 3. S. 87.) — Geiſtige Triebe, Kraft des Wollens, noch nicht Wille S. 525. Letzterer: Beſtimmung des geſammten Bewußtſeyns, auf deſſen Hauptgrund bezogen, daher nie bewußtlos. S. 526. — 1) Die verſtändige Freyheit (Unabhängigkeit von dem ſinnlichen Reiz durch den Zweckbegrif) auch von dem Determiniſten (§. 11. S. 484.) und der weltlichen Moral zugegeben iſt keine ſittlich freye Selbſtbeſtimmung des ganzen Bewußtſeyns, weil hier blos das zufällige Erfahrungsverhältniß beſtimmt. S. 528. — Ethik des Ariſtoteles auf blos verſtändige Freyheit, Willensthätigkeit ohne Willen, gegründet. S. 528. 29. Keine ächte Reue nach dieſer Moral. S. 529. — 2) Sittlichvernünftige Freyheit (der wahre Wille) beginnt mit dem Gewiſſen. S. 529, gleichbedeutend mit Gewiſſenswahl zwiſchen gutem oder ſelbſtiſchen Beſtimmungsgrund. S. 530. ſetzt Erkenntniß des Böſen voraus S. 532, dieſe wiederum Neigung dazu S. 533. und iſt keinesweges ſchon 3) religiösvernünftige Freyheit S. 534. (obgleich, wie dieſe, fälſchlich von Starkgeiſtern geprieſen), vielmehr nach älterer chriſtlicher Anſicht, Folge des Böſen, Quelle der Scheintugend, nur untergeordnete Stufe, nicht, wie man vermeint, abſolute Bedingung des Bewußtſeyns S. 536—38. Vier Standpunkte des Menſchen, in Anſehung des ſich entwickelnden Gewiſſens. I. Gewiſſensregung S. 538. Entwickelung der Willenskraft durch die Leidenſchaft S. 539. und der Gewiſſensregung ſelbſt durch äußere Hemmung. S. 540. Ob der Menſch (auch der chriſtliche), ohne Gewiſſenskampf erzogen werde S. 541. II. Gewiſſensrührung, durch Verbote, dringend auf gänzliche Vernichtung der Selbſtſucht und ihrer Gegenſtände S. 542. Sittliche Reflexion über die äußere Rechtsform. S. 543. Erkenntniß des Böſen als böſe. III. Erkenntniß des Guten, unter der Form des Gebots und poſitiven Beſtimmungsgrundes, mit der Richtung auf ein höheres Seyn, als Materie des Wollens. S. 546. 47. Unwirkſamkeit der Moral in blos negativer

Richtung. S. 548. — Beginnende Unterſcheidung 1. des Eigenwillens von 2. einem allgemeingeſetzlichen, ſich für verbunden erkennenden, und 3. einem verbindenden und allgemeingeſetzgebenden Willen im Gewiſſen. S. 551. Kantiſche Verwechſelung des Allgemeingeſetzlichen (das Gute anerkennenden) mit dem Allgemeingeſetzgebenden: wiederum des letzteren mit einer bloßen Geiſtesform am Menſchen. — Ob der menſchliche Wille ein immerſprechendes Sittengeſetz aufſtellen könne? S. 550—52. IV. Gewiſſensprüfung und Sittliche Zurechnung (unterſchieden von der juridiſchen; äußerer Handlungen) S. 554—57. — Untauglichkeit moraliſcher Caſuiſtik S. 555. Gewiſſensprüfung, Folge des Böſen im Menſchen S. 557. mithin ſittliche Freyheit kein Zeichen von Vernunftwürde, da ſie vielmehr aufgehoben werden muß. S. 558. obgleich Götze moderner Philoſophie. — Prüfung des Fichteſchen Satzes: auf Autorität zu handeln, ſey gewiſſenlos. S. 558. Alle Zurechnung geht aufs Böſe, nicht (nach religiöſer Anſicht, aufs Gute. S. 559. Vergleichung des eigenſüchtigen und allgemeingeſetzlichen Wollens. S. 560. Unterſchied beyder von Sinnentrieb und Vernunfttrieb. Beyde wollen ein Seyn, wenigſtens Thätigkeit, auch ſinnliches Daſeyn, letzteres jedoch nur als Mittel. — Ob der Menſch bey unentſchiedner ſittlicher Freyheit zur Geiſtesconſequenz gelangen könne. S. 561. 62. — Da die Vernunfttriebe (§. 3.) Gewiſſensunruhe, Ungewißheit, Sehnſucht nach Heil in der Verbindung mit Gottes Perſönlichkeit, bewirken? Daher innere Zerriſſenheit jedes Menſchen auf dem Standpunkte ſittlicher Freyheit S. 562. (Aus der ſittlichen Zurechnung ergiebt ſich der Begrif 1) des Böſen im Menſchen. 2) die Verbindlichkeit es zu tilgen.)

§. 16. S. 564—581.

(Charakteriſirung des Böſen nach ſieben Hauptzügen.)

Entſtellung und Verbergung des Begrifs des Böſen durch die einſeitigen Syſteme (ſ. Taf. II.) Das Böſe, Schooskind unſrer ſtarkgeiſteriſcher Literatur S. 565. geſchont und verborgen nach Fichteſcher eudämoniſtiſcher, pantheiſtiſcher Anſicht. S. 565. Der Teufel putzt ſich, nach Shakeſpeare und Luther. S. 567. Charakterzüge des böſen Willens, nebſt Erläuterungen aus Milton, Dante u. ſ. w. 1) Stolz. S. 567. Quelle des Atheismus, S. 568. 2) phantaſtiſche Willkühr S. 569. (äſthetiſches

Spiel mit dem Heiligen, Sucht nach abſoluter Unabhängigkeit). 3) Herrſchſucht und Vornehmigkeit S. 570. 4) Habſucht und Mißgunſt S. 571. 5) Haß der Eintracht, Luſt an Unfrieden S. 573. 6) Verachtung des Seyns, Zerſtörungsſucht S. 574. 7) Haß der Wahrheit und des Lichts S. 575. (Naturerkenntniß als ſchwarze Magie S. 576.) Ueber einen ſubſtantiellen Geiſt des Böſen und die Gränzen ſeiner Macht S. 578. Mittlere Grade des Böſen, als: feiner Egoismus und Indifferentismus S. 579. können nach Umſtänden zur Bosheit führen S. 581.

§. 17. S. 581—625.

(Erkenntniß des Böſen im Menſchen als böſe, einzig mögliche philoſophiſche Grundevidenz. Ohne dieſelbe Gehaltloſigkeit der formellen Vernunftidee naturrechtlicher und ſittlicher Verbindlichkeit.

Erkenntniß des Böſen, als ſolches, iſt theoretiſch und praktiſch zugleich S. 582. wie jedes verlangte Grundprincip einer Materialphiloſophie. (vgl. §. 9. S. 439. 40.) I. Fehler ausſchließlich theoretiſcher Anſicht in der Philoſophie, Quell weltlicher Moralprincipien S. 583. Sinneninſtinct kein Moralprincip S. 583. Philoſophie, nach Pythagoras und Sokrates, iſt zugleich praktiſch, d. h. Heilung und Reinigung, S. 585. 86. Nutzloſigkeit der Logik und jedes Organons der Wiſſenſchaften beym Mangel der Wahrheitsliebe S. 586. 87. und bey der ſkeptiſchen Anſicht, das Bewußtſeyn ſey Schein. Aechte Philoſophie, als theoretiſch und praktiſch zugleich S. 589—93. ſchließt daher die Sophiſten aus, wiewol nicht unbedingt die Skeptiker S. 590. Sophiſt iſt, wer nicht aus der Wahrheit iſt S. 590. — Oberflächliche Vorausſetzung der moraliſchen Verbindlichkeit (in der modernen Kompendientugend, wie im alten Stoicismus, die hier nur, entweder insgeheim die verläugnete Religion, oder bloße Logik zum Fundament haben kann. S. 595. Stoiſches Paradoxon von Gleichheit der Verbrechen. S. 595. Ob eine, nach Kant, angeborne Vernunftform verbinden könne? S. 596. oder Fichte's Ausſchelten des empiriſchen Ichs wegen deſſen Trägheit? S. 597. Ob es ſchwerer ſey, einen Gott, als moraliſche Verbindlichkeit unmittelbar anzuerkennen? S. 598. — II. Fehler der ausſchließlich praktiſchen Anſicht, beruhend auf dem Fehlſchluß, daß das ſittlich Gute deswegen das einzig wahre

Seyn enthalte, weil die Wahrheit zuerſt nur unter der Form des ſittlichen Guten vom Verſtande zu ſuchen iſt. S. 599. Hierdurch bewirkte fälſchliche Trennung der Sittlichkeit und Religion, d. i. der Form von dem Inhalt S. 600. Einwurf des ſinnlichen Menſchen zur Vernichtung der kantiſch-fichteſchen Vernunftverbindlichkeit S. 601. Nach älterer Anſicht ſetzt Verbindlichkeit zwey perſönlich verſchiedene Willen voraus S. 602. daher Eintheilung der obligatio in activa und passiva. S. 603. und Erklärlichkeit der bürgerlichen Verbindlichkeit. Ob aber Strafe und Belohnung einem Geſetz Sanction gebe? S. 604. Schwierigkeit dagegen einer Deduction der Verbindlichkeit im naturrechtlichen Verhältniſſe S. 606. Daher Hobbes die pacta mutuae fidei läugnet S. 607. aus bloßer Vernunftform ſchwerlich zu deduciren S. 608. Ungründlichkeit des auf bloße Vernunftform gegründeten Naturrechts, ſchon von Hobbes ins Licht geſetzt S. 609. Ob die Gleichheit der Rechte ein anwendbares Vernunftrecht begründe? S. 610. und der Rechtsbegrif unbedingte Heiligkeit habe, ohne Verbindung mit der Sittlichkeit (mithin aber auch der Religion). Vorzüge der deutſchen Naturrechtslehrer in dieſer Hinſicht S. 612. Ob das myſtiſche philoſophiſche Wunderding, allgemeine Menſchenvernunft, über Recht und Sittlichkeit gebieten, d. h. der menſchliche Wille ohne Widerſpruch ſich ſelbſt geſetzgebend verbinden könne. S. 614. Fichte's Zirkelſchlüſſe zum Beſten der Selbſtgeſetzgebung S. 616. Ohne Religion alſo giebt es keine Verbindlichkeit, blos Hobbeſiſches (kriegeriſches Naturrecht und ſtoiſche Großmuth S. 617.) Warum die Evidenz der Menſchenrechte, auch ohne Gott, das Feldgeſchrey des Zeitgeiſtes ſey? S. 618—20. Unendliche Anſprüche des Vernunft-Ichs in jedem Menſchen (nach Fichte,) als eines vollkommenen Ganzen S. 621. Mangel an ſichern Kennzeichen der in andern anzuerkennenden Menſchheit S. 621. welche aufzuſuchen erſt religiöſe Sittlichkeit gebieten kann S. 622.

§. 18. S. 625—647.

(Verhältniß der philoſophiſchen Hauptdenkarten zum Begrif der moraliſchen Verbindlichkeit. — Der Begrif des Böſen an der Spitze der Philoſophie kein Myſticismus.)

Unmöglichkeit eines Uebergangs aus der Philoſophie zur Religion, erwieſen an ſechs philoſophiſchen Denkarten (aus

Taf. I. u. II.) wegen Unerweislichkeit der moraliſchen Verbindlichkeit (S. 625—40.), inwiefern der letztern Einerleyheit mit der Religion verkannt wird. S. 632. — Scheinbegrif des Sollens nach Fichte S. 641. 42. — Das Böſe, an der Spitze der Philoſophie (ſchon im Heidenthum, wiewol nicht klar gefaßt. S. 634—36.) iſt keine myſtiſche Erklärung ſeiner Entſtehung S. 644. ſondern nur die Darſtellung eines evidenten Inhalts der ſittlichreligiöſen Gebote, bey einem auf verkehrte Weiſe thätigen Menſchen-Ich, ohne unmittelbare Erkenntniß des Guten. S. 645. Ohne ſolchen Inhalt für die Thätigkeit des Menſchen-Ichs entſteht eine bloße formelle Verſtandesphiloſophie. S. 646.

§. 19. S. 647—690.

(Deduction der religiöſen Verbindlichkeit, beſtimmt durch einen, im Gewiſſenstriebe das Menſchen-Ich urſprünglich beherrſchenden, dem böſen Wollen entgegengeſetzten, abſolutguten Urwillen. Begrif der Gewiſſenhaftigkeit. Religiöſe Thelematologie).

Begrif einer ſolchen Deduction S. 647. Der natürliche Menſch entwickelt den Erfahrungsbegrif des Bewußtſeyns durch immer höhere und aufzuhebende Gegenſätze S. 648. Nur ſcheinbare Aufhebung derſelben an der Gränze des empiriſchen Bewußtſeyns durch den theoretiſchen Egoismus des erkennenden Ichs, der auch zum praktiſchen wird S. 649. Jede äußere Beſchränkung dieſes praktiſchen Egoismus bringt einen neuen Gegenſatz hervor, und wird von Naturmenſchen einem fremden egoiſtiſchen Willen zugeſchrieben S. 649. wovon er den Begrif in ſich findet. S. 650. (Daher die Anbetung im Heidenthum mehr böſen d. i. willkührlich herrſchſüchtigen u. ſ. w. ſ. §. 16. Göttern gezollt wird). Hieraus folgende urſprüngliche Evidenz des Böſen, das vom rohen Menſchen bey allen ihm ſchädlichen Einwirkungen vorausgeſetzt wird, als in ihm ſelbſt erkennbare mögliche Neigung, unabhängig von der Form ſeiner Ichheit, keiner andern Ichheit Seyn, Zweck und Wille beſtehen zu laſſen S. 653. Vom natürlichen Menſchen verſuchte Ausgleichung des eignen Willens mit jedem, ihn beſchränkenden, fremden Willen bringt in ihm Mißbilligung des Böſen, (das jede Ausgleichung hindert) ja wohl des eignen Egoismus hervor, und ſo durch den Gegenſatz die formelle Idee des guten Wollens (von Kant angedeutet), mit dem alle

denkbare beſondere Ichheiten übereinſtimmend, ſamt ihren Zweckbegriffen beſtehen könnten. S. 654. Ob aber die Uebereinſtimmung blos mehrerer Willen ſchon Kriterium des Guten ſey? — Richtigkeit der weltlichen Moral nach Herkommen und Menſchenmenge. S. 656. vgl. den polemiſchen Theil S. 133. Der gute Wille muß alſo nach der Vernunftidee der Allgemeingültigkeit auf ein allgemeinzweckmäßiges Seyn gerichtet werden. S. 656. Beſonderer, ſittlich freyer, veränderlicher Wille des Menſchen-Ichs kann nie ein abſolutguter Wille ſeyn, mithin auch nie ſelbſtgeſetzgebend. S. 657. vgl. §. 17. S. 614. — Der böſe Wille iſt demnach feindliche Trennung eines beſondern Willens von dem abſolutguten S. 657. — Ob der Gott mancher Theologen (Prädeſtinationslehrer u. ſ. w.) den abſolutguten Charakter des chriſtlichen Gottes habe? S. 659. Mangel an Kenntniß des Böſen im eignen Gewiſſen hat Einfluß auf die Buchſtabentheologie. — Der abſolutgute Wille wird durch den Gegenſatz mit den Charakterzügen des Böſen (§. 16.) evident aufgefaßt. S. 660. als: unendlicher Wille unter unendlicher Ichform ſich ſelbſt bedingend durch die Idee eines allgemein zweckmäßigen Seyns für beſondere Ichheiten S. 661. Aehnlichkeit der in der heiligen Schrift und nach dem Dogma dargeſtellten Thätigkeit des heiligen Geiſtes S. 662., beſonders als Belebungsprincip des Gewiſſens S. 664., mit jener philoſophiſchen Idee des guten Willens. Bibliſche Hauptſtellen hierüber. S. 664. 67. (Schwanken des Fichteſchen Syſtems zwiſchen formaler Darſtellung der Thätigkeit des Geiſtes Gottes, und einer abſoluten Selbſtſtändigkeit, als Princip des Böſen. S. 668. — Eine erfüllte Prophezeyung Fichte's S. 668. — Der abſolutgute Wille, dem natürlichen Menſchen anfangs fremd. S. 669. der in den neuen Gegenſatz des Gewiſſens zwiſchen rein böſe und gut geräth. S. 670. und den das Sollen der Vernunftweſen nicht trifft, da er ſich als blos verſtändig eigennütziges Weſen empiriſch betrachten kann. S. 670. Dies zu verkennen, erſter Hauptfehler der Vernunftmoralen. (S. 667. 671. 72. ſ. §. 17. S. 596—601.). — Erſt mißbilligende Erkenntniß des Böſen in ſittlicher Zurechnung macht dem Menſchen innerlich zwey Arten eignen Wollens evident, auf dem Standpunkte des Gewiſſens d. i. die ſitliche Freyheit, als Wahl zwiſchen gut und böſe, die aber als Folge des Böſen ſelbſt aufzuheben iſt, welches nicht

zu berückſichtigen, der zweyte Hauptfehler der Vernunftmoralen iſt. S. 673. ſittliche Freyheit mit religiöſer verwechſelnd. S. 674. Die Thatſache der Gewiſſensunruhe, evident durch Mißbilligung des Böſen bey doppeltem Wollen der ſittlichen Freyheit, ſetzt die Thatſache der religiöſen Vernunfttriebe (§. 3.) voraus. S. 674. Der Entſchluß das Böſe in ſich zu tilgen iſt kein Act abſoluter Freyheit, nur Rückkehr zur Einheit mit dem abſolutguten Willen (dem der Menſch im Vernunfttriebe angehört), zum Gehorſam, Bekehrung. Dies zu verkennen, und Vernachläſſigung des vorauszuſetzenden Böſen, driter Hauptfehler der Vernunftmoralen. S. 675. — Ob Vernunft (Form am Menſchen) ſich ſelbſt beſtimme, und das Geſetz mache, d. i. abſolute Freyheit ſey? S. 677. 78. oder nicht vielmehr Schatten des abſolutguten Willens (Geiſt Gottes) S. 678. — Erſt mit Anerkennung des Vernunfttriebes im Gewiſſen kann die moraliſche Verbindlichkeit wiſſenſchaftlich dargeſtellt werden, d. h. Unentſchiedenheit zwiſchen gut und böſe, oder letzteres, als dreyfach unvernünftig. S. 679. 80. Vierter Hauptfehler der Vernunftmoralen in dieſer Hinſicht. a. dieſe Deduction der moraliſchen Verbindlichkeit ohne den Begrif des Böſen zu führen. b. des letztern Unvernunft mit Verſtandesirrthum zu verwechſeln. c. die Moral auf logiſchen Formalismus zurückzuführen. d. das Gute in Uebereinſtimmung des Ichs mit ſich ſelber zu ſetzen, nicht mit dem Vernunfttrieb'e, ausgehend von einem höchſten Willen. S. 680. 81. — Aufhebung der ſittlichen Freyheit durch ſtets anerkannte Verbindlichkeit, dem Vernunfttriebe und dem abſolutguten Willen zu folgen, heißt Gewiſſenhaftigkeit. S. 682. Gewiſſenhafte Prüfung der Lebensmaximen nach dem abſolutguten Willen, iſt keine ſittliche Freyheit mehr. Dies beydes zu verwechſelu, fünfter Hauptfehler der Vernunftmoralen. S. 683. Aufhebung des Hauptgegenſatzes eines empiriſch zufälligen und rein vernünftigen Bewußtſeyns durch die Gewiſſenhaftigkeit, die zugleich Gewißheit (innere Wahrnehmung des wirkſamen Seyns eines abſolutguten, allgemeinbeſtimmenden Willens) iſt. S. 684. doch nur auf Tilgung des Böſen ſich richtet. S. 685. Daher ſie das religiöſe Bewußtſeyn nicht vollenden kann (wie die Verſtandesreligionen §. 2. S. 64. 66. meynen), ſondern hiezu des gewiſſenhaft zu erſtrebenden Glaubens bedarf. S. 686. a. daß der abſolutgute Wille auch die Welterſcheinun-

gen allgemeinzweckmäßig beſtimme b. das Menſchen=Ich mit Kraft zum Guten unterſtützen könne. S. 687. Unterſchied alttestamentlicher Anſicht von der chriſtlichen hierin. S. 687. Beyſpiel der Menſchheit Chriſti in Gewiſſenhaftigkeit, wie in Glauben. S. 688. 89.

§. 20. S. 690—771.

(Religiöſe Teleologie und Ethik d. i. Lehre von den Pflichten, urſprünglich gegen den abſolutguten Willen gerichtet. — Religionspflichten I. des Gehorſams, der Ergebung II. der Wahrheitsanerkennung III. des Glaubens und der Liebe zum Urwillen, als Lebensgrund IV. des innern Gottesdienſtes d. i. der Anbetung des Urwillens als höchſter Perſönlichkeit vergl. §. 3. S. 88.)

Pflicht (Verbindlichkeit zu Beſtimmung künftiger Bewußtſeynszuſtände, Uebung der Bewußtſeynsthätigkeiten und zu Wirkungen in der Erſcheinungswelt) urſprünglich gegen den abſolutguten Willen. S. 690. Deſſen Herrſchaft, als ausſchließlicher Beſtimmungsgrund aller Bewußtſeynsthätigkeiten, insbeſondere auch in der Erſcheinungswelt wirkſam, (Reich Gottes) Endzweck des religiöſen Wollens ſeyn ſoll. Unterſcheidung des ſittlichreligiöſen Endzwecks von dem damit verbundenen religiöſen höchſten Gute, oder dem ſeligen Leben in Gott. S. 691. Nothwendiger Beſtimmungsgrund und Endzweck für menſchliches Wollen beſtimmt deſſen beharrliches Verfahren (Sittlichkeit S. 692.) die Thelemat. (§. 19.) und Teleologie die eigentliche Ethik. — Die Religionspflicht unter vierfacher Anſicht, nach den in einer Grundphiloſophie unterſcheidbaren Bewußtſeynsthätigkeiten. I.) als Pflicht des Gehorſams und der Ergebung (in Abſicht auf ſittlichen Beruf in der Erſcheinungswelt S. 694.) bezogen auf das Wollen insbeſondere, wobey dem Vernunfttriebe als Gewiſſenstriebe §. 3. gefolgt wird.

II.) Pflicht der Anerkennung des abſolut guten Willens als Grund aller Wahrheit und Erkenntniß. S. 695. bezogen auf den Verſtand, wobey dem Vernunfttriebe als Wahrheitstriebe §. 3. gefolgt wird, unter Anerkennung der Schranken des Verſtandes (religiöſe Kritik) wiewol er phyſikotheologiſch, hiſtorikotheologiſch, rationaltheologiſch, ſein in der Erſcheinungswelt entwickeltes Wiſſen mit dem höchſten Wahrheitsgrunde verbinden ſoll.

III. Pflicht des Strebens nach Glauben und der Liebe, beyde bezogen auf Lebensvorſtellung und Lebensgefühl und gegen den abſolutguten Urwillen gerichtet. (S. 696—762.) wozu der Vernunfttrieb als Seligkeitstrieb §. 3. auffordert. Begrif des Vorſtellungsvermögens überhaupt S. 696. 97. Das Verhältniß des Menſchenwillens zum Urwillen ein zeitliches. Der göttliche Urwille weder ein abſolut ewiger, noch zeitlicher Begrif, ſondern relativ ewig, auf mögliche Zeit bezogen, d. i. ein unendlicher. S. 697. Hieraus folgendes geiſtiges Vorſtellungsvermögen des religiöſen Menſchen, (zum Unterſchied des blos ſinnlichen,) mit ſteter Beziehung des zeitlich unterſcheidbaren Mannichfaltigen auf den abſolutguten Willen, als unendlichen Vorſtellungs- und Lebensgrund, und auf den Trieb nach religiöſer Seligkeit, d. i. nach unendlich mannichfaltiger Lebensvorſtellung unter Form allgemeiner unbedingtguter Zweckmäßigkeit S. 698. hieraus ergiebt ſich die Pflicht, das geiſtige Vorſtellungsvermögen in dieſen religiöſen Vorſtellungen ſittlich zu üben d. h. zu Glauben und Liebe in Anſehung des allgemeinzweckmäßigen Lebens und Lebensgrundes zu ſtimmen. S. 699. Nichtigkeit des herrſchenden philoſophiſchen Seligkeitsbegrifs S. 699. (§. 7. S. 286.) Verhältniß der religiöſen Seligkeit zu einem pflichtmäßig zu nährenden Schönheitsgefühl S. 700., genialer oder pietiſtiſcher Lebensverachtung und äſthetiſcher Willkühr entgegen. S. 701. Sittliche Nothwendigkeit religiöſer Aſcetik S. 703. falſche Anſichten von dem (pauliniſch zu beſtimmenden) religiöſen Glauben S. 705 — 709. der kein a. grundloſes Dafürhalten b. keine axiomatiſch wiſſenſchaftliche Ueberzeugung c. kein kantiſches Verſtandespoſtulat (wodurch der Glaube als Verſtandesvorausſetzung identiſch mit der Pflicht würde S. 708.) d. kein blinder Gehorſam iſt; inwiefern auch äſthetiſche Stimmung? S. 710. Philoſophiſcher Irrthum, Vorſtellungsvermögen und Phantaſie als zufällig zu betrachten, S. 711. ohne nothwendige ideale Selbſtthätigkeit. — Vorſtellungs- und Erkenntnißkräfte nach Kant moraliſcher Willkühr überlaſſen S. 713. Mathematiſche und äſthetiſche Selbſtthätigkeit des Vorſtellungsvermögens. S. 714. Die Sinnlichkeit, nicht zu verwechſeln mit dem verkehrten Sinnenzuſtande, S. 715. ſoll durch das religiöſe Vorſtellungsvermögen gereinigt und erhoben werden. — Raum und Zeit gläu-

dig vereint als ideale Hauptformen des geiſtigen Vorſtellungs- vermögens (Sinnbilder der Thätigkeit des unendlichen Lebens- grundes Gott i. d. Nat. S. 172.) werden, fälſchlich getrennt betrachtet, bey vorherrſchender Zeit- oder Raumform, Principien der Unſeligkeit und des materialiſtiſchen, idealiſtiſchen Unglau- bens, und die Ewigkeit unter ihren vereinzelten Bildern grau- ſend oder langweilig S. 717. Wie Raum und Zeit in ein- fachem Durchſchnittpunkt vereint ein wahrhaftes anſchau- liches Sinnbild der Ewigkeit geben. S. 719—21. 1) Noth- wendigkeit die Raumvorſtellung durch Annahme eines einfa- chen Zeitmoments zum Bild der Ewigkeit zu ergänzen. S. 719. Beweis, daß der Menſch ſich dieſen Durchſchnittpunkt vor- ſtellen müſſe, (nicht wegen der Idee des denkenden Ichs S. 721.) wohl aber wegen des abſolutguten Urwillens, als be- harrlichen Lebensgrundes, der von der gläubigen Vor- ſtellkraft in einen einfachen Zeitmoment zu ſetzen iſt. S. 722. — Bedürfniß einer idealen Grundeinheit in Raum und Zeit, als Schema ſelbſt für die mathematiſchen Anſchauungen S. 723. Inwiefern menſchliche Freyheit (nicht metaphy- ſiſch, doch religiös) auf jenen Durchſchnittpunkt geſtellt ſey, um in der Vorſtellung eine Zeitreihe vom abſolutguten Lebens- grunde anzuheben. S. 724 — 25. Gläubige Vorſtellung des Lebens, geſchaffen aus Gott, ausgehend aus jenem Durch- ſchnittpunkte, als Schema der ewigen Einheit. — Täuſchung unendlicher Zeitlinie. S. 726. und der unſeligen Idee ewi- gen Fortſchreitens zum Vernunftideale. S. 726. 2) Nothwen- digkeit die Zeitvorſtellung durch einen einfach beharrlichen Raumpunkt zum Bild der Ewigkeit zu ergänzen. S. 727. — Der Zeitmoment, auf den Raum angewandt, giebt erſt das Ueberallſeyn, und der Raumpunkt auf die Zeit angewandt, erſt das Immerſeyn, als Schema der Ewigkeit. Raum an ſich für überall, Zeit an ſich für immer anzunehmen, iſt die gemeine Täuſchung der philoſophiren- den Menge, welche die drey einſeitigen Hauptſyſteme Materia- lismus, Idealismus, Pantheismus, verurſacht und erklärt (ſ. Taf. I. vgl. §. 6. S. 135.) a. Täuſchung des Materialismus. S. 729. Verwechſelung des unbeſtimmten idealen Raumpunktes als Bild der Ewigkeit, mit der Summe der beſtimmbaren, d. i. des wirklichen Raumes, der nicht überall ſeyn kann. S. 729. Daher Vergötterung des Raumes, verwechſelt mit der Allgegenwart Gottes. b. Täuſchung des Idea-

lismus S. 731. Verwechſelung des unbeſtimmten idealen Zeitmoments als Bild der Ewigkeit mit der (logiſchen) Einheit des denkenden Ichs in beſtimmten Zeitpunkten, deren Summe, (die Zeit) nicht immer ſeyn kann. Daher Verwechſelung der Zeit mit der ewigen Dauer Gottes S. 732. Newtons richtige Scheidung der abſtracten Idee Raum und zeitlichen Dauer vom Gottesbegrif S. 732. c. Täuſchung des Pantheismus S. 732. und Unterſchied der pantheiſtiſchen Theoſophie von der religiöſen Glaubenslehre. Erſtere ſtellt ſich mit myſtiſcher Speculation, (ohne wie letztere, die Idee des Urſeyns durch den religiöſen Beſtimmungsgrund im Gewiſſen und den gläubig vorzuſtellenden Lebensgrund auszufüllen,) auf jenen Durchſchnittpunkt von Raum und Zeit S. 737. und ſetzt ein unbedingtes Urſeyn über die religiöſe Idee des Urwillens S. 738. Richtige Behauptung Newtons dagegen: Ohne religiöſe Herrſchaft kein Gott. S. 739. da die Glaubensanſchauung von der Gewiſſenhaftigkeit abhängig iſt. S. 740. Unendlichkeit und Identität hingegen keinesweges das Hauptweſen des religiös verehrten Gottes. S. 744. (Theoſophie und religiöſe Glaubensmetaphyſik verhalten ſich alſo 1) wie myſtiſche Speculation, — zu wiſſenſchaftlicher Rechtfertigung andächtiger Glaubensvorſtellung 2) wie angemaßte Erkenntniß des Urſeyns und aller Dinge, ohne Anerkennung religiös herrſchender Perſönlichkeit, — zur Grundvorſtellung eines ewigen Urwillens, als Lebensgrundes in Verbindung mit endlichem Vorſtellen. 3) wie Einbildung auf dem abſoluten Orte der Wahrheit und Ewigkeit zu ſtehen, — zur gewiſſenhaften Feſthaltung eines religiöſen Sinnbildes. 4) alſo wie willkührliche Erkenntniß, zu gewiſſenhafter. 5) wie Annahme eines von erkennbarer Natur, als Urſeyn, abhängig ſich entwickelnden göttlichen Geiſtes, — zu der umgekehrten allein religiöſen Anſicht, daß göttliches Urbewußtſeyn erſt das Seyn einer Natur ſchöpferiſch entwickle.). — Die Decuction des religiöſen Glaubens erweiſt alſo, daß ſich der Menſch den abſolut guten Urwillen auch als Lebensgrund unter dem räumlichzeitlichen Sinnbild der Ewigkeit vorſtellen könne, und gewiſſenhaft ſolle S. 747. Hieraus folgen die ideale Natur- und Geſchichtsbetrachtung S. 751. und in der Sinnenwelt ſelbſt zu erwartende Veranlaſſung zu religiöſer Begeiſterung S. 751. Die Pflicht des Glauben, die den Menſchen für Offenbarung i. E. S., oder religiöſe Glaubensbegeiſterung vorbereitet, fordert aber nur 1) Läuterung des ſinnli-

chen Vorſtellungsvermögens, 2) Richtung der Seele auf Unabhängigkeit von der Sinnenſchranke und auf das Unſichtbare, 3) äſthetiſche Erhebung der ſinnlichen Lebensvorſtellung ſelbſt, da Haß des Lebens kein religiöſer Zuſtand iſt. S. 753—55. — Der Glaube an Offenbarung i. E. S. iſt, wegen Wechſelthätigkeit Gottes und des Ichs, in die religiöſe Glaubensidee überhaupt eingeſchloſſen S. 759. aber keine axiomatiſche Vernunftthatſache, ſondern Poſtulat S. 759.

IV. In Anſehung der Vernunft (als Fähigkeit auf einen unbedingten Grund der Bewußtſeynsthätigkeiten zurückzuſchließen §. 2. S. 32.) wird die Religionspflicht gegen den abſolutguten Urwillen zur Pflicht des innern Gottesdienſtes d. i. der Hingabe der menſchlichen Perſönlichkeit, als Werkzeug, an den abſolutguten Urwillen, anerkannt als höchſte Vernunftperſönlichkeit S. 762—70. wozu der Vernunfttrieb, nach Perſönlichkeit (§. 3.), insbeſondere der Anbetungstrieb, auffordert. — Begrif der Vernunft i. E. S. als beſonderer Bewußtſeynsthätigkeit S. 763. gleichbenannt mit dem vollendeten Bewußtſeyn überhaupt; warum? S. 763. Das Weſen der religiöſen Vernunft iſt Anerkennung einer höchſten Perſönlichkeit. Verkennung letzteren Begrifs in philoſophiſchen Syſtemen S. 764. (Kant, Fichte. — Ueber Fichte's behaupteten Vernunfttrieb nach abſoluter Selbſtſtändigkeit S. 765. Spinoza. S. 766.) Ob der Begrif der Vernunftperſönlichkeit Beſchränkung und ausſchließende Endlichkeit ſey? Blick auf die Dreyeinigkeitslehre von unendlichen, in Liebe ſich nicht ausſchließenden Perſönlichkeiten (S. 766—77.) Fälſchliche Unterordnung der Perſönlichkeit unter das Seyn. S. 768. Die römiſchen Juriſten und Hobbes über den Begrif Perſönlichkeit (ſ. §. 5. S. 120. Unterſchied urſprünglicher und ſtellvertretender Perſönlichkeit, welche letztere dem Menſchen-Ich allein zukommt. S. 769. Daher

§. 21. S. 771—814.

(Pflichten gegen die Menſchheit, als ſtellvertretende Vernunftperſönlichkeit — Sittenlehre im engſten Sinne. Die vier religiöſen Hauptpflichten für Willen, Verſtand, Lebensvorſtellung und Vernunft (§. 20.), gerichtet gegen uns ſelbſt und den Nebenmenſchen.)

Inwiefern Pflicht gegen uns ſelbſt kein Widerſpruch iſt? Hier wird 1) die Religionspflicht des Gehorſams zur

Pflicht der Selbſterhaltung (im höhern und niedern Sinne) S. 772. 2) die Religionspflicht der Wahrheitserkenntniß zur Pflicht der Selbſtkenntniß (Beſinnung, Selbſtprüfung, Bekehrung); 3) die Religionspflicht des Glaubens und der Liebe zur Pflicht der Selbſtliebe. Falſcher Begrif derſelben in den weltlichen Moralen S. 773. Die Idee der Herrlichkeit Gottes in der Menſchheit erſt durch das Chriſtenthum wirkſam geworden S. 774. 4) die Religionspflicht des innern Gottesdienſtes wird zur Pflicht der Selbſtachtung (Achtung des Selbſts als Werkzeug Gottes) S. 774. Scheu vor ſich ſelbſt (nach dem pythagoriſchen Liede). Hierauf gegründetes Vernunftrecht. S. 775. — Pflichten gegen den Nebenmenſchen deducirt aus dem ſittlich religiöſen Endzwecke der allgemein zu verbreitenden Herrſchaft des abſolutguten Urwillens. Der gewiſſenhafte Menſch darf ſich nicht als abſolute Vernunftintelligenz im (Fichteſchen Sinne) betrachten S. 777. In Anſehung des Nebenmenſchen wird 1) die Religionspflicht des Gehorſams zur Pflicht der Menſchenſchonung und Beförderung (in ihren nicht böſen Zwekken, alſo bedingungsweiſe) S. 778. 79. Anerkennung einer als möglich vorauszuſetzenden Vernunftperſönlichkeit im Nebenmenſchen Grund des hypothetiſchen Vernunftrechts, in welches ſich das abſolute (S. 775.) verwandeln muß, das, nach Hobbes, kriegeriſcher Zuſtand ſeyn würde. S. 780. 81. — Iſt Freyheit und Gleichheit dem Nebenmenſchen unbedingt zuzuſichern? S. 782. Das hypothetiſche Naturrecht hebt den äußern Zwang nur bedingungsweiſe auf S. 782. iſt gleichbedeutend mit Völkerrecht. Daher aus der Pflicht der Menſchenſchonung und Selbſterhaltung für zuſammenwohnende Menſchen die Pflicht hervorgeht, einen ewigen Rechtszuſtand zu gründen oder anzuerkennen. (Staat im weiteſten Sinne, nicht zu verwechſeln mit bürgerlicher Verfaſſung) S. 785—88. Die Pflicht gegen rechtlich unvollkommene Verfaſſung, erläutert durch das Beyſpiel des Chriſtenthums unter heidniſcher Herrſchaft S. 788. 2) die Religionspflicht der Wahrheitserkenntniß wird gegen den Nebenmenſchen zur Pflicht der Menſchenkenntniß und Verſtändigung mit den Nebenmenſchen. S. 788. (Wahrhaftigkeit, Treue, Belehrung, beſondere Freundſchaft S. 789. 90. unter welcher letzterer Form die poſitive Pflicht der Menſchenbeförderung nur vollkommen geübt werden kann S. 791.) Inwiefern das bürgerliche

Leben ſchon Grad der Freundſchaft ſey? nach Ariſtoteles S. 791. 92.) Daher außer der negativen (ſchon naturrechtlichen) Rechtlichkeit, und poſitiven Gerechtigkeit (Geſetzbeobachtung) auch die Rechtſchaffenheit und Ehrbarkeit von römiſchen Juriſten richtig ins bürgerliche Leben gezogen wird. S. 793. die man fälſchlich mit Billigkeit verwechſelt. S. 794. 3) die Religionspflicht des Glaubens und der Liebe wird gegen den Nebenmenſchen zur Pflicht der Menſchenliebe (in religiöſem, nicht pathologiſchem, Sinne S. 795. Aeußerungen einiger Dichter über dieſelbe S. 796. Feindesliebe im Chriſtenthum, (das mehr als ſtatutariſche Lehre in Kantiſchmoraliſchem Sinne iſt) als geiſtige Kraft, nicht als moraliſche Regel. S. 797. 98. Die Menſchenliebe enthält auch Glauben an die Menſchheit (das reine Ebenbild Gottes im chriſtlichen Sinne) blos durch Kraft beſonderer Offenbarung mitgetheilt S. 799. 4) die Religionspflicht des innern Gottesdienſtes wird gegen die Nebenmenſchen, als gleiche Werkzeuge Gottes, Pflicht poſitiver Menſchenachtung S. 800. Hieraus folgende Pflicht gemeinſchaftlichen Gottesdienſtes (und Pflichtwidrigkeit des Indifferentismus. (ſ. d. polem. Theil S. 64—190.) ſelbſt bey Verſchiedenheit des Dogmas S. 803. Begrif einer idealen Kirche Gottes (vorgebildet in der platoniſchen Republik und der ſtoiſchen Vernunftgeſellſchaft, wobey die ideale Kirche über dem idealen Staate (S. 785.) ſteht) S. 805. Ob eine ideale Kirche auf Erden verwirklicht werden könne? S. 806. Der philoſophiſche Begrif der idealen Kirche wird zur Schwärmerey ohne Offenbarung i. E. S. — Die chriſtliche Kirche in der Wirklichkeit, keine ideale Theokratie. S. 807. Ihr Verhältniß zum wirklichen Staat im w. u. e. Sinne S. 808. Sie hält den Bürgerverein in geiſtiger Zucht, aber beugt ſich unter bürgerliche Ordnung S. 808. Verwechſelung der chriſtlichen Kirche mit Hierarchie und Inſtitut zu äußerer Gottesverehrung S. 809. — Stufenleiter der ſittlichen Grundſätze a) Perfice te; (nach abſolutem Vernunftrecht) b) Neminem laede; (nach hypothetiſchem, oder Völkerrecht) c) Suum cuique tribue ad normam legis; (nach dem idealen Staat im w. S.) d) Honeste vive; nach wirklichem Staat- und Bürgerverein) e) Cole Deum in aliis sicut in te; (nach der Idee der Kirche) S. 810—13. Die philoſophiſche Sittenlehre ſchließt demnach mit der Idee des innern und äußern (gemeinſchaftlichen) Gottesdienſtes. S. 813. Begrif der angewandten beſondern Sittenlehre S. 813.

II. Sphäre des Bewußtſeyns als gewiſſenhaftes Wiſſen.

§. 22. S. 815—838.

(Religiöſe Wiſſenslehre, Dingenlehre und Zuchtlehre des Verſtandes — Tranſcendentalphiloſophie, Ontologie, Kritik.)

Populärer Begrif des Wiſſens S. 815. Der Menſch hat die Idee des reinen Wiſſens S. 815. 16. Wiſſen und Glauben, verſchiedene Bewußtſeynsthätigkeiten auf Eine Wahrheit bezogen. Pflicht der Wahrheitserkenntniß kann zwar nicht als Pflicht des Wiſſens S. 817. aber doch des wiſſenſchaftlichen Strebens betrachtet werden, mit Vorausſetzung eines möglichen Wiſſens und einer Wahrheit, welches der Pietismus verkennt. S. 818. Daher Paulus unvollkommnes Erkennen annimmt, aber mit Vorausſetzung eines vollkommenen, über die Erſcheinungswelt hinaus als Ziel S. 819. Der gewiſſenhafte Verſtand betrachtet ſich als Lehrling der göttlichen Weisheit, mit Vorausſetzung göttlicher Allwiſſenheit und Beſtimmung der Vorſehung. — Ob mathematiſch-phyſiſche oder philoſophiſche Alleswiſſerei ſich mit Gewiſſenhaftigkeit vertrage S. 820. Zergliederung der Merkmale im Wiſſensbegrif. Hauptſatz der religiöſen Tranſcendentalphiloſophie, die keine ſpeculative Metaphyſik iſt: Das gewiſſenhafte Wiſſen iſt die Erkenntniß des Gewiſſenszuſtandes, a) der Unterſcheidung des Guten und Böſen im Wollen; b) Unveränderlichkeit des abſolutguten Urwillens; c) Verbindlichkeit des menſchlichen Wollens, durch Verbindung mit dem abſolutguten Urwillen im Gewiſſenstriebe als ein wahres, wirkſames Seyn wahrgenommen. — Das Böſe wird im menſchlichen Bewußtſeyn nicht blos a posteriori wahrgenommen, ſondern als allgemein möglich, a priori für jedes Menſchenbewußtſeyn geſetzt S. 823. Der Gewiſſenszuſtand als eine unter möglichen Einfluß des Böſen gekommene Endlichkeit S. 824. Unzulänglichkeit der Kantiſchen Deduction des radikalen Böſen, als blos ſubjectiver Wahrnehmung S. 824. Das gewiſſenhafte Wiſſen iſt eine Offenbarung im weitern Sinn S. 826. 1) weil es dem natürlich verkehrten Verſtande nicht erwieſen werden kann; 2) nur unmittelbar einleuchten, durch Gewiſſensrührung (§. 15. S. 542.) die auch ohne Erfolg bleibt; 3) weil es als Belehrung vom abſolutguten Urwillen gegeben betrachtet wird. — Ob der Menſch an den Unter-

ſchied von gut und böſe, und an ſeine Pflichten nur glaube? S. 827. der Skeptiker das Ideal des Guten läugnen könne? S. 828. Die Wahrnehmung des abſolutguten Urwillens iſt ebenfalls ein Wiſſen, kein Glauben, inſofern er keine blos gewußte menſchliche Vernunftform des Guten iſt, ſondern 1) unveränderlicher (nicht menſchlicher) Wille; 2) den Menſchen zum Guten treibt; 3) durch Gewiſſensbiſſe ſtraft; 4) dem gewiſſenhaften Menſchen beyſteht, alſo wahrgenommenes Seyn iſt, das Zuſtände wirkt. Warum das böſe Wollen den Menſchen hierüber ungewiß mache? S. 829. Die Pflicht ſtellt für den Verſtand des gewiſſenhaften Menſchen das Gebot auf, weiſe zu werden d. i. das Bewußtſeyn zur Einheit des höchſten Beſtimmungs- und Wahrheitsgrundes zuſammenzuhalten. Herleitung der logiſchen an ſich leeren Formalgeſetze hieraus S. 830. — Religiöſe Urbegriffe, hergeleitet aus dem Gewiſſenszuſtande (Ontologie). Alle Bewußtſeynszuſtände ſind a) beſchränkt durch den Urwillen; b) beſonders beſtimmt; c) ſollen nach ihm zuſammenhängend geordnet werden; d) und auf den Endzweck ſeiner Herrſchaft bezogen. Daher die Gegenſtände des Bewußtſeyns ebenfalls nach Größe, beſonderer Beſchaffenheit, Naturordnung nud religiöſer Vernunftzweckmäßigkeit (Modalität) zu betrachten, oder nach Kategorien S. 833. Daher auch die pflichtgemäße phyſikotheologiſche und hiſtorikotheologiſche Natur- und Geſchichtsbetrachtung S. 834. — Gewiſſenhaftigkeit beſchränkt den religiöſen Verſtand (Kritik). Unterſchied einer religiöſen Kritik von der Kantiſchen, bey ähnlichen Reſultaten S. 835. Abſolutes Erkennen einer Natur der Dinge widerſpricht der Grundidee einer Belehrung, abhängig vom abſoluten Urwillen, und der Beſtimmung durch Weisheit und Vorſehung Gottes S. 836. Unterſchied des aufblähenden Vielwiſſens von der religiös wiſſenſchaftlichen Methode nach Uebereinſtimmung der Erſcheinungswelt mit dem abſolutguten Urwillen zu forſchen S. 836. 37. wobey der im Gehorſam des Glaubens beſchränkte Verſtand die pflichtmäßigen Glaubensvorſtellungen nicht ſtören kann S. 837. wohl aber dieſe an ſich unbegreiflichen Vorſtellungen als Dogma in eine religiöſe Metaphyſik des Glaubens zuſammenfaſſen S. 838. Daher findet auch wiſſenſchaftliche Betrachtung ſtatt für die

III. Sphäre des Bewußtſeyns als gewiſſenhaften Glaubens oder des gewiſſenhaft andächtigen Vorſtellungsvermögens.

§. 23. S. 839—1004.

(Grundbedingungen, Hauptinhalt und Verfahren des religiöſen Glaubens — religiöſe Metaphyſik, Idealenlehre und Aſcetik.)

Der Gewiſſenszuſtand zeigt das menſchliche Wollen in ſteter Unlauterkeit S. 839. und die menſchliche Wahrheitserkenntniß unter Einfluß der Thorheit als ein Halbwiſſen. S. 840. 41. Der Glaube, als pflichtmäßig zu übende Anlage des Vorſtellungsvermögens, ſtellt das Ideal des Wollens und Wiſſens als erreicht vor (Sinn der Worte: Gottes Wille geſchieht im Himmel) S. 841. zur Vermittlung des letzten Gegenſatzes im Bewußtſeyn zwiſchen Ideal und Wirklichkeit S. 843. Bürgſchaft für dieſe Vermittlung ſchon in den Ahnungen des Schönheitsgefühls S. 844—46. Der Glaube, als Vergegenwärtigung des Ideals (Hypoſtaſis, nach apoſtoliſcher Anſicht) S. 846. — Drey Hauptbedingungen des Glaubens: 1) Unterordnung der andächtigen Glaubensvorſtellungen unter Gewiſſenhaftigkeit (reines Herz) und ſittlichen Beruf überhaupt, widrigenfalls Schwärmerey entſteht; 2) Sittliche Selbſtbeſtimmung, dem Glauben und dem Seligkeitstriebe zu folgen S. 847. daher Abneigung gegen den Glauben Gegenſtand ſittlicher Zurechnung; 3) Beſchränkung des wiſſenſchaftlichen Verſtandes in deſſen metaphyſiſchem Streben nach abſoluter Erkenntniß S. 848. durch welches er in die drey einſeitigen Hauptſyſteme geräth (ſ. Taf. I.), und in kosmologiſche, pſychologiſche, theologiſche Widerſprüche (nach Kant Antinomien) S. 849. die ſich auf Verwechſelung der Ewigkeit mit Zeit und Raum gründen. (ſ. §. 20. S. 729—32.) Nur das gläubige Vorſtellungsvermögen beſitzt ein Organ und Sinnbild für die Ewigkeit. S. 850. (ſ. §. 20. S. 719.) Pflichtwidrigkeit der wiſſenſchaftlichen Metaphyſik, ſelbſt innerhalb poſitiven Kirchenglaubens S. 851. — Hauptinhalt des religiöſen Glaubens oder Summe der religiöſen Glaubensmetaphyſik. — S. 851 (was man glaube, muß im vernünftigen Gottesdienſte als vorſtellbar klar erkannt werden. S. 852.) — der im Gewiſſen vernommene abſolutgute Urwille, vorgeſtellt zugleich als beharrlicher Lebensgrund

für den Inbegrif aller, unter der Form unendlich mannichfaltiger, allgemein beſeligender Zweckmäßigkeit, ſich entwickelnden Lebenserſcheinungen (vergl. S. 747.). Dreyfache Bedeutung des Worts: Lebensgrund im moraliſchen, ſpeculativen und gläubigen Sinne. Im letztern iſt der Urwille nicht blos Beſtimmungsgrund zur Lebenspflicht, oder Lebensurſache, ſondern beharrliche Grundlage des Lebens ſelbſt, eignes Leben mittheilend. S. 853. Gewöhnliche Verwechſelung dieſer Glaubensvorſtellung mit dem ſpeculativen Begrif: Welturſache. S. 853. Der allgemeinzweckmäßig beſtimmende Urwille, als Grundlage des Lebens vorgeſtellt, will allgemeine Seligkeit oder Theilnahme am Grundgefühl ſeines eignen Urlebens, d. i. Gott iſt die Liebe (αγαπη). Unterſchied dieſer mit der Gewiſſensidee des abſolutguten Willens verbundenen Glaubensvorſtellung von einer äſthetiſch gefaßten Schöpferliebe (nach Plato, Spinoza u. ſ. w.) — Gott nicht blos Vater des Naturlebens. S. 856. — Der heidniſche Eros und ſeine Genealogie in einem Epigramm. S. 857. nach den Indiern Sohn der Täuſchung. Warum nur die Bibel im Beſitz des ächten Begrifs göttlicher Liebe ſey. S. 858. Nothwendige Verbindung der Trinitätslehre mit demſelben, unterſchieden vom Pantheismus. S. 859. 60. Die anfangs negative Gewiſſensidee der Heiligkeit bekommt ihren Inhalt durch die Glaubensvorſtellung der göttlichen Liebe. S. 861. Der ſittlichreligiöſe Endzweck: das Reich Gottes wird hier als Himmelreich, höchſtes Gut, dargeſtellt, wiewohl letzteres nicht von dieſer Welt S. 862. Deutſcher Wortbegrif der Heiligkeit auf das Heil des Ganzen bezogen, (Epigramm von Göthe. S. 863.) in andern Sprachen nur auf unverletzliche Beſtimmung S. 863. Plato, Porphyr, die Ethikotheologen über den Begrif Heiligkeit S. 865. Ob er der Gnade widerſpreche? S. 867. die Seligkeit verdient werde? S. 869. Aechter Sinn einer Gnadenwahl und Prädeſtination S. 870. Leibnitzens Reich der Gnade, von Kant mißverſtanden durch Aufnahme der Begriffe Glückſeligkeit und Würdigkeit S. 871—76. Inwiefern ſich Gottes Gnade an eine Heilsordnung binde? S. 875. Der Glaubensbegrif der göttlichen Liebe von Kant angedeutet als Ideal des höchſten Gutes S. 876., doch entſtellt. Kant verwirft fälſchlich die Glaubensvorſtellung des Gnadenreichs als Myſticismus der praktiſchen Vernunft. S. 878. dabey 1) das Gnadenreich mit ſeiner irrigen Anſicht vom höchſten Gute ver-

wechſelnd S. 879. die keinen religiöſen Glauben giebt S. 881. 82. 2) nur eine rationaliſtiſche Anſicht der Sinnenwelt unter dem Sinnbilde allgemeiner Geſetzmäßigkeit (Ordnung ohne Zweckmäßigkeit) verſtattend ohne wirkliches Schema für die Anſchauung S. 882. Wodurch der chriſtliche Glaube, als vermittelnde wirkſame Anſchauung zweckmäßigen Zuſammenhangs der Sinnenwelt mit dem unſichtbaren Reiche der ewigen Gnade, fälſchlich für Schwärmerey erklärt wird S. 883., da doch die Bedingungen der ſinnlichen Wirklichkeit, Raum und Zeit in ihrem Durchſchnittspunkte, ein wirkliches ſymboliſches Schema der Ewigkeit geben, mithin die andächtigen Glaubensvorſtellungen von Verbindung der Sinnenwelt mit dem ewigen Lebensgrunde im menſchlichen Vorſtellungsvermögen als wirklich vorſtellbar gegründet ſind. S. 883—896. Hauptfehler der Kantiſchen Kritik, bey richtiger Nachweiſung der metaphyſiſchen Widerſprüche durch falſch angewendete Raum- und Zeitbegriffe den metaphyſiſchen Schein ſelbſt nicht zu erklären S. 885. (vgl. S. 829—32.) ſondern Raum- und Zeitvorſtellung ſelbſt für Principien der Täuſchung zu halten, wodurch die andächtige Vorſtellung der Ewigkeit in Verbindung mit der Sinnenwelt dem Menſchen unmöglich wird, S. 886. 87. Philoſophie und Kirchenmetaphyſik untergraben alſo beyde die Andacht, ihren Vorſtellungen die Möglichkeit raubend, S. 888. das Seyn in materialiſtiſchen Tod, idealiſtiſches Geſpenſt, oder beydes zugleich verwandelnd S. 889. Wie die Glaubensvorſtellung von Gottes Allgegenwart und ewiger Dauer ſinnbildlich, aber doch wirklich ſey, d. h. ein mit den Bedingungen ſinnlicher Anſchauung vereinbares Schema, S. 892—94. ohne ſich dabey den Raum als überall, die Zeit als immer, d. h. das Verkehrte vorzuſtellen, wodurch aller Unglaube entſteht. S. 895. Die Grundvorſtellung des Glaubens iſt demnach die vorſtellbare und beharrlich vorgeſtellte ewige Allgegenwart Gottes S. 896. nicht im metaphyſiſchen Sinn S. 897. ſondern als Schema, räumlich zeitlich vorſtellbares Sinnbild des Urweſens, ausgefüllt durch die religiöſe Idee des abſolutguten Urwillens, als Beſtimmungs- Wahrheits- und Lebensgrundes. — Beweiſe aus der Schrift. S. 898. Aechte Glaubensvorſtellung vom Schöpfer bey religiöſer Beſchränkung des Verſtandes über das Schöpfungsgeheimniß. S. 898. Schöpfung aus Nichts (im relativen, nicht abſoluten Sinne) S. 9060. Nichtigkeit der Schö-

pfungstheorieen, ſelbſt der ſcheinbaren Emanationslehre. S. 901—905.

Die Form, unter welcher der Glaube die Schöpferliebe in ihren Werken wahrnimmt, heißt die Herrlichkeit Gottes S. 905. daher das höchſte Ideal für endliche Weſen der Himmel: Theilnahme derſelben an der offenbarten Herrlichkeit und dem ſeligen Urleben Gottes S. 906—908. Vorſtellung des Himmels nach der Buchſtabentheologie, nach heidniſchen Philoſophen und Dante S. 909. 10. In wiefern dem Himmel eine Hölle entgegenſtehe? S. 911. Der Himmel nähere Offenbarung Gottes für endliche Geiſter S. 912. Der offenbarte Gott alſo der Herr und die Lebensfülle des Himmels S. 913. Ob der Himmel charakteriſtiſche Mannichfaltigkeit der durch Liebe vereinigten Geiſter ausſchließe? S. 913. Swedenborgs Anſicht hierüber S. 914. Die Vorſtellung der in der Schöpfung überall in Graden zur himmliſchen Offenbarung ſich entwickelnden Herrlichkeit Gottes, Aufforderungsgrund zur Liebe der Menſchheit und Verſchönerung des Menſchenlebens S. 916. Gottes ſeliges Urleben, Ideal des Schönen S. 917. Ableitung der vier Hauptgeſtalten der Schönheit. 1) Unendlichkeit; 2) Lebendigkeit; 3) Vollendung; 4) nothwendige Harmonie aus der Anforderung der ſich offenbarenden göttlichen Herrlichkeit, das endliche Leben durch ihre Vorſtellung zu erheben. S. 918. (Religiöſe Idealenlehre.) Unterarten des Schönheitsgefühls hieraus erklärbar S. 919. — Der Glaube an die überall ſich entwickelnde Herrlichkeit des Schöpfers wird auch regulatives Princip für die wiſſenſchaftliche teleologiſche Urtheilskraft, nach Zweckmäßigkeit in Beziehung auf einen Urtypus des lebendigen Seyns zu forſchen. Unterſcheidung intuitiver Erkenntniß (durch Schemata und Symbole) von willkührlichen Charakterismen oder Analogieen nach Kant. S. 920. Gottes Allgegenwart oben ſchon erwieſen als ſymboliſches Schema, rein conſtruirbares Sinnbild des religiös gedachten ewigen Urſeyns S. 921. Die wiſſenſchaftliche Vorausſetzung der in der Schöpfung ſich entwikkelnden Herrlichkeit Gottes giebt zwar dem Verſtande kein Schema, aber läßt ihn doch analoge Symbole der göttlichen Herrlichkeit ſuchen, welche keine bloße Charakterismen für willkührliche Zeichendeuterey ſind S. 922. Das Schöne nicht blos Symbol des ſittlich Guten, ſondern auch des Wahren S. 922. Daher die Möglichkeit auf den Glauben ge=

gründeter ſymboliſchreligiöſer Naturerkenntniß S. 923. und ſymboliſch teleologiſcher Beſtimmungen in der Weltgeſchichte S. 924. (Phyſikotheologie, Hiſtorikotheologie.). Hieraus hergeleitete nothwendige Vorausſetzung einer Offenbarung im engern Sinne, unter religiösſymboliſcher Erkenntniß der Menſchenbegebenheiten S. 926. Eigenſchaften der Offenbarungsgeſchichte, hiernach beſtimmt (vgl. Gott in d. Geſch. S. 115—173.) und Unentbehrlichkeit derſelben S. 927—31.

Die Schöpferliebe heißt dem Glauben unendliche Güte, inwiefern ſie höhere Güter oder das höchſte Gut einem endlichen Weſen verheißt S. 931. Unſeligkeit der im Zeitlichen befangenen Seele ſelbſt bey Annahme fortſchreitender Daſeynsperioden S. 932. Die wahre Seligkeit, als höchſtes Gut der Seele, auf die der Vernunfttrieb geht, iſt: nicht zu ſtörender Beſitz der Theilnahme an Gottes Urleben, obwohl bey einem durch Endlichkeit beſchränkten wechſelnden Genuß. Etymologie des Worts Seligkeit, als Erbe und Beſitz S. 934. Das Glaubensdogma der unendlichen Güte enthält die Vorſtellung 1) daß jeder endliche Zuſtand oder Lebensbegrif von ihr erweitert werden könne S. 934. 2) als Mittel zu höheren Zuſtänden untergeordnet ſey (und daher Gottes Güte nicht blos irdiſche, ſondern geiſtige Güter erwarten laſſe) S. 936. 3) jeder endliche Zuſtand als beſchränkter Genuß von dem Beſitze der, in unendlicher Möglichkeit der Ewigkeit gleichen Seligkeit unterſchieden werden müſſe S. 937. Daher der Trieb nach Beſitz der Seligkeit im Himmel, wo ſich Gott offenbart, wie er iſt S. 938. Ohne Theilnahme an Gottes Offenbarung für endliche Weſen iſt kein Himmel S. 939. Ob Gott ſeliger werde durch Seligkeitgeben? S. 940—44. Vorſtellung des Univerſums in jeder Menſchenſeele Unterpfand für die zu hoffende Seligkeit S. 944. Bedingung derſelben, an eine Offenbarung Gottes und Theilnahme am göttlichen Leben für endliche Weſen zu glauben S. 944. 45. Unterſchied des Menſchenlebens unter Hemmung der Körperwelt und Zwang der Gewiſſenhaftigkeit von einem vorſtellbaren himmliſchen Leben S. 945. 46. Die Glaubensvorſtellungen der Schöpferliebe, Herrlichkeit und unendlichen Güte Gottes und der himmliſchen Seligkeit als Ideal des Menſchenlebens, beſtimmen das

Glaubensdogma der Unſterblichkeit S. 946—94. mit dem lebendigen Glauben an Gott für jedes Weſen, das

den Seligkeitstrieb nach Theilnahme an dem göttlichen Urleben und der höchſten Weltvorſtellung empfindet, identiſch, Gott; nach Chriſtus, ein Gott der Lebendigen S. 947. Glaubenloſe Unſterblichkeitsbeweiſe S. 947. 48. (vgl. S. 939.) Tod Vorſtellung der Irreligion S. 949. Betrachtung des Unſterblichkeitsglaubens nach fünf gewöhnlich nicht unterſchiedenen Begriffen (S. 948.) 1) in Anſehung der Leibesgeſtalt, als geſtalteten Stoff, den Stoffen angehörend, und täglich ſterbend S. 950. — Verweſung nach Xenophons Cyrus, wie nach der Naturerkenntniß nur ſtete Verwandlung S. 951. 52. (Metamorphoſe) Athenagoras Unterſcheidung der Intellectualelemente von ſinnlichen S. 952. Mahomet über Auferſtehung S. 953. Gründe dafür, dem ſeligen Menſchenleben, in Hinſicht ſeiner endlichen Beſonderheit, eine verklärte Leibesgeſtalt beyzulegen (aus unvergänglichen, aber nicht hemmenden Elementen oder Licht, nach der Schrift dem Kleide Gottes) S. 954. 2) in Anſehung des Körperlebens (animaliſcher Seele). Dieſes gehört der Lebenskraft der Natur an (aber auch dem Schöpfergeiſte, nach der Schrift dem Odem Gottes) S. 955. Daher die Vorſtellung der Seelenwanderung (Metempſychoſe) S. 955. Ob Lebenskeime oder auch nur Gattungsideen als unvergänglich anzunehmen? S. 956. Gründe dafür, ein Reſultat des animaliſchen Lebens zu Beſtimmung der Beſonderheit eines ſeligen Lebens im Himmel als bleibend anzunehmen S. 956. nicht mehr ſtörend, ſondern untergeordnet dem geiſtigen Leben, wie jetzt ſchon das menſchliche Pflanzenleben dem thieriſchen. Stiller Schlaf, Bild des animaliſchen Todes, aber auch höchſtes Gut der animaliſchen Seele (Mythe von Endymion, S. 957. heidniſche Götterbilder) Schlaf nach Büffon weſentliche Form des Seyns S. 958. Sokrates beym Plato über denſelben S. 958. Aeußeres Sinnenleben, nach dem ägyptiſchen Hermes ein Tod. S. 959. obgleich Gegenſtand der verkehrten Unſterblichkeitstheorie S. 960. Künftiges ſeliges Leben kein animaliſcher Traum, ſondern Freyheit für höhere Vorſtellung (nach Xenophons Cyrus). Magnetiſcher Schlaf S. 961. 3) in Anſehung der Seele, im engern Sinne (nicht Grundgefühl des Leibes, ſondern unendliche Weltvorſtellung im Endlichen). Sie gehört dem göttlichen Vorſtellungsvermögen oder Urleben an (der Weltſeele im höhern Sinne nach den Heiden. Daher die Vorſtellung der Götterwanderungen und Göttergeburten); S. 963. Unabhängigkeit der Seele als Weltvorſtellung vom Körper und deſſen Auflöſung, ob-

wohl bey möglich bleibendem beſondern Organ, aus drey Gründen. S. 964. nach Xenophons Cyrus, S. 965. wie nach den amerikaniſchen Wilden S. 965. Philoſophiſcher Unglaube verwechſelt die Seele mit animaliſchen Phantasmen. S. 966. Chriſtlich angenommene Verbindung der Seele durch den Glauben mit einem ſich ewig erzeugenden göttlichen Urleben, wodurch ſie in der Seligkeit als ein Strahl und Abglanz Gottes erſcheint S. 967. Warum der Menſch den animaliſchen Tod kennt, ohne ihn im religiöſen Glauben zu fürchten? S. 968. Geſammelte Erinnerung vergangenen Lebens als Mittel der gewonnenen Gottesanſchauung im ſeligen Leben, zur Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit, d. i. das Reſultat der irdiſchen Weltvorſtellung der Seele iſt unumgänglich als bleibend anzunehmen. Wielands Verwechſelung dieſer weſentlichen Erinnerung mit irdiſch beſchränkter, animaliſch beſchränkter, alles zerſtückelnder, unſeliger Erinnerungsfähigkeit. Wiedervereinigung mit geliebten Seelen nothwendiges Mittel zur Glaubensvorſtellung und Vergegenwärtigung der göttlichen Liebe (Worte Lavaters S. 970.) nicht aber unter irdiſchen Bedingungen S. 972. oder mit ungeſtillten körperlichgeiſtigen Trieben S. 973. Beweis aus der Symbolik der Träume S. 974. Schlechte Stütze des Unſterblichkeitsglaubens an der Aſtronomie. Der Chriſt unter dem Sternenhimmel ein Gedicht S. 974. 75. 4) in Anſehung des Geiſtes (formende vernünftige Bewußtſeynsthätigkeit von der vernünftigempfänglichen Seele unterſchieden) S. 975. Unſterblichkeit der Geisteskräfte (Urſache des Heroendienſtes) modernes Surrogat des Unſterblichkeitsglaubens S. 976. Geiſt im religiöſen Sinn, Inbegrif der Vernunfttriebe (§. 3.) und geſtaltenden Vernunftformen, gehört dem Geiſt Gottes an S. 978. Unterſchied von πνευμα μου und ψυχη μου nach Chriſtus S. 979. Mißverſtand der Philoſophie in Vernichtung der Vernunftperſönlichkeit S. 979. Der religiöſe Menſch hat ſeinen eignen Geiſt im Sinne des eignen Gewiſſenszuſtandes, eigner Weisheit, Liebe und Vollkommenheit, von deren Thätigkeit ein Reſultat im ſeligen Leben zurückbleiben muß, jedoch ohne ferner beunruhigende Vernunfttriebe. Daher Nichtigkeit der Philoſophenlehre von unendlicher Geiſtesprogreſſion S. 982. und Unentbehrlichkeit des chriſtlichen Glaubens an einen geiſtig vollkommenen Mittler zur Seligkeit S. 982. 5) in Anſehung der menſchlichen Ichheit. Philoſophiſche und pietiſtiſche Vernichtung derſelben in einem unendlich wandernden Ur-Ich S. 984. Das Ich Ebenbild Gottes nach der Schrift, aber auch das einzige

Eigentliche des Menſcheninbividnums, wiewohl von Gott gegeben. S. 985. Verwechſelung deſſelben 1) mit Körpergeſtalt 2) animaliſcher Seele; 3) Erkenntnißvermögen und Denkform; 4) ſittlicher Freyheit S. 986. Nothwendigkeit der Ichheit zu einem ſeligen Leben, als Organ der Liebe und Gottesoffenbarung S. 986. jedoch mit Aufhören der ſittlichen Freyheit und des Tugendkampfes, nicht aber der Selbſtbewegung oder religiöſen Freyheit, als dem Weſen der Seele S. 987—89. Ob hieraus das Dogma der ewigen Hölle folge? S. 990. Erlöſung aus derſelben ſelbſt nach Dante S. 991. Unſeligkeit der philoſophiſch populären Unſterblichkeitslehren S. 992. Klopſtocks Abbadona S. 992.

Uebung der Vorſtellkraft im Glauben, in der Gottesliebe, als Selbſt= und Menſchenliebe. (Religiöſe Aſcetik) S. 994. 95. Begeiſterung S. 995. Friede Gottes S. 996. Aufhebung der Gegenſätze des moraliſchen Bewußtſeyns, doch nicht Identität des Endlichen und Unendlichen S. 996. Verklärung der Naturordnung in wunderbare Heilsordnung durch den Glauben S. 997. 98. Andacht S. 998. Gebet, Folge der begeiſterten Vergegenwärtigung Gottes. Deſſen Gattungen S. 998. Erhörung S. 1000. Haupterhörung, nach Chriſtus der heilige Geiſt S. 1002. Welche philoſophiſche Anſicht das Gebet zur Schwärmerey mache? S. 1002.

IV. Sphäre des Bewußtſeyns, als Vernehmen der Perſönlichkeit Gottes oder religiöſe Vernunft.

§. 24. S. 1004—54.

(Religiöſe Gotteslehre, Weltlehre und Geiſteslehre — Theologie, Kosmotheologie und Pneumatotheologie.)

Gott, als Beſtimmungs= Erkenntniß= und Lebensgrund, wird demnach als beharrlicher Bewußtſeynsgrund, als höchſte Vernunftperſönlichkeit innerlich wahrgenommen, welcher zu dienen die Vernunft im engern Sinne (vgl. S. 367.) einen Trieb hat (§. 3.). Zum Bewußtſeyn kommen, Gottes Perſönlichkeit inne werden und religiöſe Vernunft haben, iſt gleichbedeutend S. 1006—8. Aus Gottes abſolutgutem Urwillen, ſeiner Wahrhaftigkeit und Liebe, geht der religiöſe Begrif 1) der Urvollkommenheit Gottes hervor, als Grund der harmoniſchen Uebereinſtimmung aller denkbaren Bewußtſeynsthätigkeiten, S. 1008. die Grundidee A. der religiöſen Theologie, fälſchlich als

metaphyſiſch erkennbarer Begrif behandelt S. 1009. daher die Theodiceen S. 1010. Inwiefern Bayle gegen Leibnitz Recht hat? S. 1011. Unterſchied des Religionsbegrifs: Vollkommenheit (S. 1012 — 13). vom ſpeculativen Vernunftideal eines abſoluten Weſens 1) als abſoluter Größe; 2) abſoluter Macht S. 1015. 3) abſoluter Ordnung S. 1015. 4) abſoluter Nothwendigkeit S. 1016. welche Begriffe Irreligion und Widerſprüche erzeugen. Die Vollkommenheit, ſelbſt nach Carteſius, Offenbarungsbegrif S. 1017.

2) Die Form der göttlichen Urvollkommenheit iſt abſolut höchſte, alle endliche Bewußtſeynsthätigkeiten bedingende, Unbedingtheit, aus Gottes Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit hervorgehend, in welchen alle Bedingungen des Heils, des Guten, der Wahrheit und des Lebens für endliche Bewußtſeynsthätigkeiten, als identiſch mit Gottes Natur gegeben ſind, alſo Unbedingtheit im religiöſen, nicht metaphyſiſchen Sinne. Hierauf gegründetes Ideal der Erlöſung für den Menſchen, die aber keine abſolute, (d. h. von aller Endlichkeit,) ſeyn kann S. 1019.

3) Die Perſönlichkeit Gottes, im Sinne religiöſen Bewußtſeyns, als beharrlicher Grund, Endzweck und geſtaltende Hauptthätigkeit aller Bewußtſeynsveränderungen findet ſtatt, in wiefern der religiöſe Menſch Grund, Endzweck und Hauptthätigkeit nicht in ſich ſelber, ſondern ſein Ich unvollkommen findet, S. 1019. 20. welches Ich als gewiſſenhaft nur eine ſtellvertretende Perſönlichkeit im Namen Gottes gewinnt. Die bloße Gewiſſenswahl oder ſittliche Freyheit des Ichs, als nicht von Gott ſtammend, giebt daher keine Vernunftperſönlichkeit S. 1022. Gott, das höchſte Selbſt, dem allein die Ehre zu geben, iſt das Reſultat des innern Gottesdienſtes, und nach den Rabbinen und Druiden der höchſte Religionsbegrif S. 1023. Die eingebildete abſolute Vernunftſelbſtſtändigkeit im Menſchen-Ich, das nur durch Gott einen Werth erhält, findet nach der Religion nicht ſtatt S. 1025. Der metaphyſiſche Begrif Subſtanz beſchränkt den Religionsbegrif der göttlichen Perſönlichkeit S. 1026. die aus der Gerechtigkeit, beſondern Güte und Vorſehung Gottes hervorgeht, und für das religiöſe Bewußtſeyn das Angeſicht Gottes heißt S. 1027. Gott wird dem Religionsbekenner perſönlich nur, in ſofern er ihn ſeinen Gott nennt S. 1027. Wie Gott ſein Angeſicht verberge S. 1028. Dem Naturalismus und rationellen For=

malismus geht Gottes Perſönlichkeit verloren, die der Schlußſtein des religiöſen Bewußtſeyns iſt S. 1028. Die Idee einer blos allgemeinen Vorſehung auf Gattungen und Weltordnung bezogen, (Friedrichs II. Anſicht) vernichtet die religiöſe Perſönlichkeit Gottes, und nur Offenbarung im E. S. erhält ſie als welthiſtoriſch S. 1029. Aus den drey Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns, Grund, Inhalt und geſtaltende Thätigkeit, gehen drey Anſichten der göttlichen Perſönlichkeit hervor S. 1032. ſich nicht wechſelſeitig ausſchließend, ſondern jede das ganze Weſen Gottes beſitzend S. 1032. Die Trinitätslehre ſchon von Auguſtin auf das menſchliche Bewußtſeyn bezogen S. 1032. in der Natur ſinnbildlich vorgebildet, S. 1032. zwar Geheimniß für die ſpeculirende Vernunft, aber kein anderes, als Vernunft- und Menſchenbewußtſeyn ſelbſt, alſo nicht wider die Menſchenvernunft, ſondern ihr verwandt. Daher das Schattenbild derſelben bey den Heiden S. 1033. Gottes Perſönlichkeit, nur unter Einer jener Anſichten ausſchließlich gedacht, vernichtet die Religion, verwandelt Gott in bloße Welturſache, fataliſtiſche Weltordnung, oder Thätigkeit ohne Grund und Endzweck; S. 1035. irreligiöſe Ideen, ſelbſt bey ihrer Zuſammenſchmelzung S. 1036. Warum der Religionsbekenner jede der drey, im Weſen Gottes ſich nicht ausſchließenden Perſönlichkeiten ſtets in Beziehung auf die andern denken müſſe? S. 1037—39. Leſſing über die Dreyeinigkeit S. 1040. 41. Begrif der religiöſen Theologie, Kosmotheologie und Pneumatotheologie S. 1042. Gott 1) als urſprünglicher Grund alles Seyns und Sichbewußtwerdens, aller vollkommen übereinſtimmenden denkbaren Bewußtſeynsthätigkeiten überhaupt (Theologie). 2) als Inhalt und Endzweck alles Sichbewußtwerdens in einem geordnet dargeſtellten Daſeyn d. i. der Welt (Kosmotheologie). 3) als beſtimmende beharrlich geſtaltende Bewußtſeynsthätigkeit in Verbindung mit der Seele des Menſchen (Pneumatotheologie). — B. Kosmotheologie, die niedere und höhere Welt S. 1043. Der Inhalt der letztern, die Alleinherrſchaft Gottes als Endzweck des Wollens, ſeine Wahrheit als Hauptgegenſtand des Erkennens, ſeine geoffenbarte Herrlichkeit als Ideal des Lebens, und ſeine Perſönlichkeit als Ziel der Vereinigung für den vernünftigen Gottesdienſt. — Die Welt, der eingeborne Sohn Gottes, ſchon bey den Alten, wiewohl mit der ſichtbaren Welt (dem äußern Abglanz Gottes) verwechſelt S. 1044. Hermes, Timäus S.

1045. Unterſchied der chriſtlichreligiöſen Trinitätslehre von der heidniſchen, auch von Kirchenvätern erkannt S. 1045. 46. C. Pneumatotheologie oder Pſychikotheologie. Unterſchied des niedern Selbſt vom höchſten Selbſt im Bewußtſeyn S. 1046. Haupteigenſchaft des religiöſen Gemüths, Gott zum beharrlichen Selbſt der Bewußtſeynsthätigkeiten gewählt zu haben. Religiöſe Freyheit S. 1047. Gottes Perſönlichkeit als Geiſt, der das niedre Selbſt zum Werkzeug gebraucht, eine zum Guten heiligende, für die Wahrheit erleuchtende, zum gläubigen Leben begeiſternde und beſeligende Hauptthätigkeit des religiöſen Bewußtſeyns S. 1047. Der perſönliche Gott in der Religion, alſo nicht nur Schöpfer, ſondern ein ſich offenbarender Weltbeherrſcher und Regierer des individuellen Menſchengemüths zugleich, S. 1048. d. h. als Urſprung, Endziel und beharrlich beſtimmende Thätigkeit alles religiöſen Sichbewußtwerdens S. 1049. Die Liebe Gottes, als die Vereinigung der dreyfachen, in ſeinem Weſen ſich nicht ausſchließenden, ſondern durchdringenden Vernunftperſönlichkeit zu Einem Urbewußtſeyn S. 1049. Die Hauptmodi der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Sinnbilder des ewig dreyeinigen Verhältniſſes, im Urweſen auf das zeitliche Bewußtſeyn bezogen S. 1050. Syſtematiſche Darſtellung der religiöſen Eigenſchaften Gottes nur möglich nach der Trinitätslehre. Ueberſicht derſelben demzufolge nach drey Klaſſen S. 1050—53. als: 1) urſprüngliche Grundlagen aller geiſtigen Vollkommenheit; 2) Gebote und Aufforderungen, zur Nachahmung und Theilnahme für endliche Weſen; 3) als hülfreiche Erhebung des beſchränkten Weſens ſelbſt S. 1053.

§. 25. S. 1054—1102.

(Beweis, daß die religiöſe Bewußtſeynslehre alle Anforderungen an ein philoſophiſches Syſtem erfülle.)

Philoſophie ohne Religion, und Religion zugleich als Philoſophie, verhalten ſich wie Pilatus und Chriſtus im Geſpräch über die Wahrheit S. 1054. 55. Einzig möglicher Gegenſatz der Philoſophie mit der Religion in der Methode, wo Philoſophie Analyſis des Bewußtſeynsarioms iſt, Religionslehre Syntheſis S. 1055. Die Philoſophie ſchon falſch in der Aufgabe, wenn ſchlechthin abſolute Grundſätze und unbedingte Erkenntniſſe geſucht werden, da alle endliche Erkenntniß Verhältnißbegrif iſt S. 1056. und ſo auch der höch-

ſte philoſophiſche Grundſatz: S. 1057. Forderungen an einen philoſophiſchen Hauptgrundſatz. 1) ſubjective Evidenz; 2) höchſter Standpunkt und nothwendige Gültigkeit; 3) allumfaſſende Allgemeinheit, d. h. auf das Bewußtſeyn bezogen, Beſtimmung der nothwendigen a) Form aller Bewußtſeynsthätigkeiten, b) Nachweiſung ihres nothwendigen Inhalts, c) ihres nothwendigen Grundes S. 1057 — 59. Die philoſophiſchen Hauptanſichten betrachtet in dieſer Hinſicht S. 1059. Die drey conſequenten objectiv dogmatiſchen Syſteme — pſychologiſcher Syncretismus — Kants Zurückführung der Philoſophie auf das reine Menſchenbewußtſeyn, aber mit Beybehaltung des Wolfiſchen Formalprincips, der bloßen Möglichkeit oder Denkbarkeit, ohne Realprincip S. 1060. Daher die Philoſophie ſeit Kant in Widerſprüchen theoretiſch der Irreligion, praktiſch der Religion zugewendet S. 1062. 62. Hieraus entſtandnes Streben nach Wiedervereinigung des Theoretiſchen und und Praktiſchen, durch die Theoſophie nicht erfüllt, welche auf metaphyſiſche Eigenſchaften des Urweſens gegründet, keine Religion giebt, nach welcher das Menſchen-Ich ſich nicht als ohnmächtig, beſchränkt, vereinzelt und zufällig, ſondern eigenſüchtig, weltlichgeſinnt, verkehrt, und nothwendig abhängig erkennen ſoll S. 1064. 66. Der geſuchte Bewußtſeynsgrundſatz identiſch mit Religion ſchon bey den Alten — Philoſophie als Reinigung zur Wahrheitsliebe und Nachahmung Gottes zu gelangen S. 1067. Des wahren philoſophiſchen Organons erſter Satz ſelbſt nach Lambert, iſt das Geſtändniß: der natürliche Menſch wolle die Wahrheit nicht. Gründlicheres Syſtem der religiöſen Bewußtſeynslehre ſchon bey den Neuplatonikern, in den geſellſchaftlichen, philoſophiſch reinigenden und religiöſen Kardinaltugenden, als Nachahmung göttlicher Eigenſchaften S. 1068—71. Das oben empfohlne Hauptprincip der Philoſophie in Erkenntniß des Eigenwillens und der Thorheit iſt alſo kein neues S. 1071. Unmöglichkeit für den Philoſophen, der keine Offenbarung geben kann, das abſolut Gute aus der Vernunftform unmittelbar zu deduciren S. 1073. Beweis, daß das hier aufgeſtellte Axiom der Gewiſſenhaftigkeit 1) Evidenz habe S. 1075. Unterſchied eines erſten evidenten Satzes einer Philoſophie von ihrem Hauptgrundſatze oder Reſultat S. 1075. Der erſte Satz iſt hier mißbilligende Erkenntniß des Böſen. Der Hauptgrundſatz hingegen die gewiſſenhafte Til-

gung deſſelben durch Erkenntniß des Verhältniſſes mit Gott S. 1076. Nach Augustin gewiſſenhaftes Suchen Gottes, der ſich finden läſſet S. 1079. für welche Menſchen es keine ſubjective überſinnliche moraliſche Evidenz geben könne? S. 1080. Beweis, daß das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit für den Verſtand; 2) den höchſten nothwendigen Standpunkt anweiſt, indem es die niedern Bewußtſeynsgrade begreift, ihren Schein erklärt, die Bewußtſeynsmerkmale zur Quelle zurückführt S. 1081. von Skepticismus nicht umgeſtoßen werden, wohl aber ihn bekehren kann S. 1082. und die Nothwendigkeit für alle Bewußtſeynstriebe nachweiſt, mit nicht beſchränktem, blos formellen Vernunftbegrif S. 1084. Unterſchied dieſes religiöſen Axiomatismus vom myſtiſchen Abſolutismus S. 1085. welchem letztern er, wie allen philoſophiſchen Hauptſyſtemen, den Grund ihres Irrthums nachweiſt S. 1086. — Beweis, daß das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit 3) allumfaſſende Allgemeinheit für Form, Inhalt und Grund aller Bewußtſeynsthätigkeiten habe. Es löſt die beyden S. 127. geſtellten Hauptaufgaben, beweiſend 1) die Einerleyheit des Bewußtſeyns mit der Religion, 2) daß der religiöſe Verſtand am meiſten folgerecht ſey in Darſtellung des nothwendigen Zuſammenhangs aller Bewußtſeynsthätigkeiten.

Kants drey der Philoſophie vorgelegte Hauptfragen: 1) Was kann ich wiſſen? 2) ſoll ich thun? 3) darf ich hoffen? nebſt der vierten hinzuzufügenden: Was bin ich? S. 1089. werden ſämmtlich nach dem Axiom der Gewiſſenhaftigkeit noch richtiger beſtimmt und beantwortet. S. 1091 —99. Ueberſicht eines möglichen Syſtems der Philoſophie nach 12 Kapiteln: Thelematologie, Teleologie, Ethik, Tranſcendentalphiloſophie, Ontologie, Kritik, Glaubensmetaphyſik, religiöſe Aeſthetik oder Idealenlehre, Aſcetik, Theologie, Kosmotheologie, Pneumatotheologie oder Pſychikotheologie. S. 1101.

Allgemeines Religionsbekenntniß in Uebereinſtimmung mit der axiomatiſchen Bewußtſeynslehre (Syntheſis).

S. 1103—1140. In VIII Sätzen.

I) Religion keine beſondere Bewußtſeynsform, ſondern das Bewußtſeyn ſelbſt. II) Ihre Definition S. 1103—6. als un-

****

mittelbar thätiges Bewußtſeyn eines Verhältniſſes der Heiligung (Gewiſſenhaftigkeit), als unmittelbar einleuchtendes Bewußtſeyn eines Verhältniſſes der zu empfangenden Wahrheitsbelehrung und Erleuchtung (Gewißheit) als unmittelbar zuverſichtliches, lebendig anſchauliches Bewußtſeyn eines Verhältniſſes der Beſeligung (Glauben), als unmittelbar vernünftiges Bewußtſeyn im Verhältniß der Erhebung des Ichs zu einem Werzeug der Perſönlichkeit Gottes. III) Ihr Unterſchied von der Theoſophie, eingebildeteten Erkenntniß der metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes S. 1106. Der Gott der Religion nicht das Urſeyn, ſondern das höchſt vollkommne Urbewußtſeyn. Hauptſtellen der Schrift hierüber. S. 1108. IV) Gott iſt der Herr, die Wahrheit, das Leben, der höchſt vollkommne Geiſt.

V) Gottes Alleinherrſchaft, Heiligkeit, Gerechtigkeit. — Gottes Wille, als abſolut gut erkannt, nicht die Allmacht, Grund ſeiner Alleinherrſchaft in der Religion S. 1109. 10. Sinn des Gebots: Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig S. 1110. Gottes Gerechtigkeit in Beziehung auf Rechtfertigung, Strafe, Lohn und Heilsordnung S. 1111. Gott wirkt das Gute allein, nach der Schrift S. 1112.

VI) Gottes Wahrhaftigkeit und Allwiſſenheit, Allweisheit und Vorſehung. Unterſchied des ſpeculativen Vernunftideals der Allwiſſenheit vom Religionsbegrif S. 1113. — Gott erkennt die Wahrheit in den Dingen, die nur Abdruck ſeiner Wahrheit ſind, in ſofern er ſich ſelbſt erkennt S. 1114. — Gottes Wahrhaftigkeit der Grund für die religiöſe Ueberzeugung von der beharrlichen Einerleyheit ſeines Weſens S. 1117. Die Weisheit Gottes in der Religion Lehrerin des Menſchen, nicht Gegenſtand der Speculation S. 1119. Vorſehung Gottes in der Religion eine beſondere S. 1121. ihr Verhaltniß zur menſchlichen Freyheit S. 1123—25. (vergl. Dantes Paradies Geſ. 17.)

VII) Gottes Schöpferliebe, Seligkeit und Herrlichkeit und unendliche Güte. — Wahrer Religionsbegrif des Schöpfers unterſchieden vom metaphyſiſchen; das Chriſtenthum allein im Beſitz des erſteren S. 1127. Gott ſelbſt d. höchſte Leben gleichbedeutend mit der Seligkeit. Stellen der Schrift hierüber S. 1129. die Form von deſſen Offenbarung für endliche Weſen h. Herrlichkeit S. 1129—30. Religiöſe Gegenſätze vom Himmel, irdiſchem Leben und Hölle S. 1129. 30. Sinn des Spruchs; Ich lebe, Ihr ſollt auch leben S.

1130. — Religionsbegrif der Gnade S. 1131. — Unentbehrlichkeit einer Offenbarung im Engern Sinne für den Glauben an eine Heilsordnung S. 1132. (vergl. Pindar. Pyth. VIII. p. 135.)

VIII) Gottes Urvollkommenheit, höchſte Unbedingtheit und Vernunftperſönlichkeit für das religiöſe Bewußtſeyn. Wahrer Sinn der Aufforderung: Vollkommen zu werden, wie Gott S. 1133. — Unſinn des Begrifs einer ewigen Approximation zur göttlichen Vollkommenheit S. 1133. Kritik des metaphyſiſchen Begriffes der Vollkommenheit Gottes (nach Wolf) im Gegenſatz des religiöſen S. 1134. Theodizeen S. 1135. In wiefern Gott der Höchſte heißt? S. 1135 und das endliche Weſen an ſeiner Freyheit Theil nehmen könne? S. 1135. die Perſönlichkeit Gottes Hauptbegrif der Religion. Warum ſie ſich zuerſt als Gerechtigkeit (altteſtamentariſch) darſtelle dem eigenſüchtigen Menſchen? S. 1137. Verbindung der Perſönlichkeit Gottes mit den drey Hauptſtandpunkten des Bewußtſeyns: Ich, Welt (weltlich dargeſtelltes Daſeyn) und Urſeyn S. 1138. Die Trennung dieſer drey Anſichten Grund der falſchen Religionsvorſtellung S. 1139. — In wiefern die Dreyeinigkeit (religiös, nicht metaphyſiſch begriffen) den vollkommenſten Gottesbegrif darſtelle S. 1140.

Vergleichung der Eigenſchaften Gottes in der Natur, Weltgeſchichte und im religiöſen Bewußtſeyn S. 1140 — 43. Gott iſt nicht im Menſchenbewußtſeyn, ſondern das religiöſe Menſchenbewußtſeyn in Gott S. 1144 — 46.

Schlußwort zur Beherzigung der Frage: Was iſt Natur, Weltgeſchichte und Menſchenbewußtſeyn ohne Vernunftwahrheit? Was Vernunftwahrheit ohne Religion? und was Religion ohne Jeſus Chriſtus, in welchem Gott ſeinen abſolutguten Urwillen, die Wahrheit, das Leben, und ſeine dem Menſchengemüthe zugewandte Vernunftperſönlichkeit — welthiſtoriſch beſonders offenbart hat? — S. 1146 bis Schluß.

Gott in dem Bewuſstſeyn.

1.

Nouerim Te, nouerim me. Augustin.

Nous ne représentons l'homme jouissant de soi-même, ou de son être, qu'autant qu'il se connoît, et qu'il connoît la Divinité, conformément à ce que dit St. Augustin, en s'adressant à Dieu: Nouerim te, nouerim me. Tout se trouve renfermé dans cette double science, que nous renfermons au dedans de nous, la vraie liberté, le vrai sçavoir, la vraie felicité. Tout ce qui n'a point rapport à ces deux grands objets, n'est qu'erreur, folie, misère et vanité.

La Sagesse éternelle en daignant s'incarner, ne nous apprit point à tracer des Cercles, à compter des Étoiles, et à mesurer les lieux, mais à préférer notre ame au Monde entier, et à rentrer en nous-mêmes. On ne vit point en effet le Sauveur des hommes manier la sphére, la plume ou le Compas, on ne l'entendit point agiter des questions simplement curieuses. Aimez Dieu et le prochain, nous dit il, voilà les prophétes

et la loi. C'est sans doute un langage étrange, que de citer aujourd'hui l'Evangile. Mais comme nous n'ecrivons point pour ces sortes de gens, qui se confondent avec les Bêtes, nous nous faisons une gloire et un devoir d'avoir pour appui les Verités éternelles. Notre intention ne fut jamais d'adresser cet Ouvrage à des Singes, ou à des Castors, mais à des Hommes.

O vous, qui faites encore un légitime usage de votre raison, vous, qui gémissez de la degradation, à laquelle on veut reduire votre ame, dans quelqu' endroit, que vous soyez, recevez ce livre, s'il parvient jusqu'à vous, comme un hommage rendu à la Nature humaine, qu'on tache d'avilir et de detruire. Lisez cet Ouvrage comme les titres de votre veritable noblesse!.... Der Marquis Caraccioli, (Königl. Polniſcher und Churf. Sächſ. Oberſter) in der Vorrede zu ſeinem Buche: La Jouissance de soi-même. Amsterdam 1759.

La religion est en la connoissance de Diéu et de soi-même, c'est une action relative entre les deux. Son office est d'elever Dieu au plus haut de tout son effort, et baisser l'homme au plus bas, l'abattre comme perdu et puis lui fournir des moyens de se relever, lui faire sentir sa misère et son rien, à fin, qu'en Dieu il mette sa confiance et son tout. L'office de religion est nous lier avec l'auteur et

principe de tout bien, reunir et consolider l'homme en sa première cause, comme à la racine, en la quelle, tant qu'il demeure ferme et fiché, il se conserve à sa perfection, au contraire, quand il s'en separe, il seiche aussitot sur le pied. La fin et l'effet de la religion est de rendre fidelement tout l'honneur et la gloire à Dieu, et tout le profit à l'homme. Tous biens reviennent à ces deux choses. Le profit, qui est un amendement et un bien essentiel et interne est dû à l'homme vuide, necessiteux et de tous points miserable, la gloire, qui est un ornement accessoire et externe est dû à Dieu seul, qui est la perfection et la plenitude de tous biens, au quel rien ne peut être ajouté. Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus. Charron de la Sagesse L. II. c. 5. Amsterdam 1662.

2.

„Ehre ſey Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen!" ſangen, nach dem Evangelium des Lucas, die Engel in jener geheimnißvollen, feſtlichen Nacht, da die Wunderkraft Gottes, ſeine Heiligkeit, Weisheit und Liebe, ſo ſichtbar, ſo menſchlich zur Erde kam, als eine Staubwelt vielleicht ſie nur zu faſſen vermag. Wir haben daher jenen ſegnenden Glückwunſch im Liede der Himmelsgeiſter, bey Anbruch einer neuen Aera der Weltgeſchichte, zum Leitfaden unſrer Betrachtung gewählt, und als Wahlſpruch auf dem Titel des zweyten Haupttheils derſelben in allen drey Unterabtheilungen aufgeführt, näm=

lich da, wo wir das Gottesbekenntniß nicht mehr als Keim der Zwietracht zwiſchen ausſchließlicher Natur-Geſchichts-, und Vernunftreligion betrachteten, ſondern wo wir daſſelbe als Wort des Friedens darzuſtellen begannen, bey denkbarer völliger Uebereinſtimmung der natürlichen, der wundervoll geſchichtlichen, endlich der vernünftigen Religionsanſicht, das Wort Vernunft hier freylich nicht im Sinne der Vernünfteley, übrigens aber ſowohl in wiſſenſchaftlicher als in allgemein menſchlicher Bedeutung, und doch nicht minder auch im Sinne einer damit verbundenen Erleuchtung und Begeiſterung in dem Bewußtſeyn genommen.

In der That drückt jenes Lied der Engel die ganze Summe einer Friedenſtiftenden Religion aus, man faſſe deſſen gar vielfach und verſchieden ausgelegten Worte nun auf, als eine einfache, ach! aber von den Menſchen immer zurückgeſtoſſene Verheißung eines Himmelreichs, um die Erde zu verklären, oder zugleich, wie Luther, als belehrende, theilnehmend wünſchende, aufrufende Einladung in daſſelbe. Beſonders im letztern Sinne, was ſagt es anders aus, als folgendes: Menſchen, gebt Gott in der Höhe, Ihm allein jene Ehre, die ihr ihm entzogen habt, und noch täglich entzieht, und empfangt dafür auf Erden Verſöhnung, im Himmel die Seligkeit!?

In der That enthält und bezeichnet dieſe inhaltſchwere, freylich vor der Annahme derſelben von Seiten des Menſchengeſchlechts zum Theil auch nur als frommer Wunſch ausgeſprochene, himmliſche Botſchaft, die es wohl würdig war, an der Spitze eines

von Gott kommenden Evangeliums zu ſtehn, den Vereinigungspunkt, in welchem ſich die dreyfache Anſicht einer Naturreligion, einer Geſchichtsreligion, einer Vernunftreligion, allein friedlich und übereinſtimmend zu durchdringen vermag.

Wenn gleich der bekannte Ausſpruch: Gott allein ſey die Ehre, eigentlich ein gemeinſamer Wahlſpruch aller drey eben erwähnten Religionsanſichten ſeyn muß, wenn gleich dieſer Wahlſpruch eine unerlaßliche, von den Menſchen leider in allen jenen drey Hauptanſichten, ſehr vernachläſſigte Bedingung der ganzen glückwünſchenden Verheißung im Liede der Engel enthält, ſo ruft uns doch vorzüglich und insbeſondere wirkſam: Ehre ſey Gott in der Höhe! ihre ſichtbaren Himmelshöhen und Sternenſtraßen aufſchließend, die in unendlichen Körpererſcheinungen ausgebreitete Natur zu, ſie mag nun auf uns in der nur fühlbaren majeſtätiſchen Herrlichkeit dieſer ihrer Erſcheinung, oder in ihrer wiſſenſchaftlich erkennbaren Ordnung wirken. In beider Hinſicht aber muß man ſich des Hauptinhaltes von dem erinnern, was in der Erſten Unterabtheilung erwieſen ward, als die Natur wie eine ehrwürdige Hieroglyphe zu Weckung der religiöſen Ueberzeugung auszudeuten war, und wo wir dabey jene erſten Worte im Liede der Engel zum beſondern Wahlſpruche nahmen. Es iſt nämlich keineswegs die Rieſengröße der Maſſen, oder der Glanz des geſchaffenen Körperlebens, welche uns zur letzten Höhe einer ächten natürlichen Religionsanſicht führen können. Vor ſolchen Götzenbildern fällt nur die rohſinnliche Religion im eigentlichen Heidenthume nieder. Die ächte Natur-

religion hingegen iſt weder ein heidniſches Anbeten mächtig wirkſamer, ſogenannter Naturkräfte, noch eine pantheiſtiſche Hingabe an irgend ein blindes, geiſtig todtes Urelement, mit Aufopferung alles Verſtandes, aller Vernunft oder höhern Bewußtſeyns. Sie iſt ein Aufblick, durch den Leib der körperlich erſcheinenden Natur hindurch, mittelſt der herrlich geordneten Geſtalt, der edlen Züge geiſtiger Bewegung, die derſelbe trägt, nicht nur zu einer ſogenannten, belebenden Weltſeele, ſondern auch zu einem durchaus unſichtbaren Schöpfergeiſte, der mit weiſer Wahl die ihm beliebige Naturordnung und die beſeelte Natur ſelbſt hervorrief. Sie iſt ein Aufblick zu dem Gotte in der Höhe, deſſen Ehre die Himmel erzählen, welcher grauſenerregend durch ſeine, alles ſinnliche Faſſungsvermögen überragende Erhabenheit und Unbedingtheit, durch ſeine unendliche Entfernung von allem, was Geſchöpf heißt, hinter den Elementen thront, dieſe hält und bewegt, bald ſchrecklich, bald wohlthätig wirken läßt, und welchen der ſchwache Menſch, nur erſt vom Geiſte Chriſti erhoben, mit voller Zuverſicht Vater zu nennen wagt.

Dieſem Gott Schöpfer, nach Vorſtellung der Naturreligion, hat man allerdings ſeine Ehre gar häufig zu entziehn geſtrebt, von Seiten einer feigen, und zugleich herrſchſüchtigen Bösartigkeit im Menſchengemüth, von Seiten jener Sucht nach Willkühr, inſofern dieſer letztern insbeſondere immer natürliche Feindſchaft gegen eine alles vereinende, aber auch beherrſchende Gottheit eigen zu ſeyn pflegt. Das geſchahe in allen Zeiten, wo materialiſtiſche und pantheiſtiſche Naturphiloſopbie um ſich griff. Ganz dem Sprichworte gemäß: Theile und

trenne nur getroſt, ſo wirſt du herrſchen! ... meynten von jeher Gottesläugner aus Neigung zur Starkgeiſterey und von Profeſſion, die man freylich von redlichen Zweiflern unterſcheiden muß, ſich von jener ihnen läſtigen, grauſenerregenden Vorſtellung eines allmächtigen Urweſens befreyen zu können, wenn ſie die Götterkraft in ihrer Vorſtellung unter eine Vielheit von Elementen vertheilten, oder ſich wenigſtens das Urweſen, deſſen Heiligkeit, Allwiſſenheit und regierende Weisheit ihnen eben ſo unerträglich, als für ſie beſchämend war, nur als ein mechaniſch bewegendes und organiſirendes Urelement dachten, dem man durch Magie der Wiſſenſchaft beykommen, das man mit Menſchenliſt und verſtändiger Gewandtheit beherrſchen könne, anſtatt von ihm beherrſcht zu werden. So will der kluge Menſchenverſtand alles allein gelten, als das vornehmſte im Weltall ſich ſelbſt die Ehre geben, kurz auf der beſchränkten Einſeitigkeit ſeiner Begriffe an die Stelle einer Religion treten, welche aus nie abzulegendem Gefühle menſchlicher Abhängigkeit verbunden mit lebendigem Vertrauen auf den geheimnißvoll wirkenden Urquell des Lebens beſtehet, und die volle Ueberzeugung aller Gemüthskräfte insgeſammt ſeyn ſoll. Wo nun dieſer Menſchenverſtand ſich ſelbſt und die Menſchenthätigkeit allein vergötzen will, da dürfte es wohlthätig ſeyn, die nie ganz zu umgehende Vorſtellung eines allmächtigen Naturſchöpfers, eines Wundergottes, der den Odem giebt und nimmt nach Wohlgefallen, der die Berge anrührt, daß ſie rauchen, die Erde, daß ſie bebt, mit allen ihren Schrecken jenem ohnmächtigen Menſchenſtolze vorzuhalten, jenem Stolz, der in der Sterbeſtunde ohnedies

ſchwinden, oder ſich nur hinter das eingebildete Streben nach eigner Vernichtung verſtecken muß. Der Gottſchöpfer, wie ihn die Naturbetrachtung ahnen läßt, in wie fern er das Körperleben im öden Raume zuſammenzog, und dem Nichts entwinkte, um daran das Bewußtſeyn einzelner endlicher Geiſter zu knüpfen, erſcheint zugleich als des Körperlebens Verwandler und Zerſtörer. Wo ein Brama und ein Wiſchnu iſt, da iſt auch ein Schiva, wo Anfang und Mitte, da iſt auch ein Ende. (Gott in der Natur S. 446.) Er aber, der Einige, der eben darum Geiſt iſt, weil alle Körper vor ihm ſchwinden, deſſen geiſtig magiſches Siegel die ganze Schöpfung nicht verläugnen kann, der da war, ehe denn die Berge worden, wird auch ſeyn, wenn alle die Gigantenmaſſen, auf welche der Materialismus ſeinen Unglauben ewig feſt zu gründen vermeynt, wieder zerrinnen — und in Nichts zerſchmelzen werden. Wenn der Sternenhimmel zuſammengerollt werden mag, wie ein Buch, wird Er, nur Er uns vorgeſtellt, bleibend von Ewigkeit zu Ewigkeit mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde, mit einer Gedankenwelt, um ſich her, nach ſeinem Wohlgefallen. (Ebend. S. 436.) Mit ſolchen Vorſtellungen ſchließt für jeden gründlichen Forſcher, deſſen Auge ſich nicht an das oberflächliche Gewand der Dinge ſtößt, die Betrachtung der Natur, welche aber auch ſchon von dem allerſinnlichſten Menſchen, auch dem auf ſeinen Verſtand, weil dieſer den Staub errathen haben will, ſtolzen Materialiſten, Höhen zeigt, vor denen er ſchwindeln, vor denen alle aufgeblaſene Menſchenklugheit zuſammenſchrumpfen muß. Darum predigt auch ſolchen beſchränkten Köpfen am wirkſamſten die Naturreli=

gion jene Wahrheit aus dem Liede der Engel: Ehre und Ruhm der Herrlichkeit (δοξα) ſey Gott allein in der unerreichbaren Höhe ſeines ſchöpferiſchen Weſens!“

Aber auch Friede auf Erden! ſangen die Engel, den geiſtigen Sonnenaufgang einer alles erneuenden Religion verkündigend, und das iſt der Wahlſpruch, welchen ſich die geſchichtliche Religionsanſicht vorzüglich erwählen, welchen ſie ſich beſonders aus der himmliſchen Verheißung aneignen muß, weil Friede auf Erden ja der fromme, freylich nie ganz erreichte Wunſch iſt, den die Weltgeſchichte, zugleich ſelbſt mit der Erzählung aller Gräuel der menſchlichen Zwietracht von je her ſtillſchweigend ausſprach. Die Erde erſcheint nur als Durchziehpunkt für eine Völkerwanderung der Geiſter. Aus ihrem Staube entwickeln ſich unvollkommene geiſtige Weſen, die um ſo unvollkommener ſind, je mehr ſie eine trügeriſche Einbildung ſelbſteigner Vernunft-Vollkommenheit, einen zum Zerrbild gewordenen Schatten von dem vergeßnen Ebenbilde Gottes in Kopf und Herzen tragen. Vom Anbeginn unſerer geſchichtlichen Erinnerung an haben nun die Menſchen Gott die Ehre genommen, weil ſie gewöhnlich nur als eigene Schöpfer ihres Heils auftreten, nur in eignem Namen, oder aus eigner Machtvollkommenheit, oder wenigſtens als eigenwillige Dollmetſcher eines etwa noch vorausgeſetzten, oft auch nur als Deckmantel gebrauchten göttlichen Naturgeſetzes, Vernunftgebotes und Willens handeln wollten. Daher liegen dieſe menſchlichen, d. h. eingebildeten Weltſchöpfer in ewiger Zwietracht, in blutigem Vernichtungskriege mit

einander, wie die Söhne der Drachenzähne, die aus der Erde gewachſenen Krieger des Kadmus. So beſtrafen ſie ſich nothwendig ſelbſt für ihre angebornen und innerlich gern gehegten Fehler, für ihre ſich ſelbſt vergötzenden Anmaſſungen, die ſie nicht durchzuführen vermögen, nach der Richtſchnur einer göttlichen Nemeſis. Wohl ihnen, wenn ſie in dieſem trüben, immer erneuten Gemälde der Weltgeſchichte wenigſtens die Prüfungsſchule anerkennen, in welche ſie eine erziehende Vorſehung geſetzt hat. — Eine Religion in der Geſchichte, wie wir in der zweyten Abtheilung erwieſen zu haben glauben, kann dennach nicht eher anheben, als mit beſonderer lebendigen Erweckung des bey den Menſchen überhaupt ſchlummernden und froſtig erſtarrten Gewiſſens und eines Grades von Glauben im Menſchengeſchlechte, wenn ſelbiges demzufolge die mit allen Vätern getheilte Thorheit und Bösartigkeit vor dem Richterſtuhle einer göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit anerkennt, wenn es auf die Hülfe eiuer lebendigen Gotteskraft, einer leitenden Vorſehung vertraut, und ſich, ſtatt aller Träume von ſelbſteigner Vollkommenheit der Menſchengattung, ein Reich Gottes zum alleinigen Ziel ſetzt, in welchem, wie das Wort ſchon andeutet, Gott allein die Ehre und der Ruhm, nicht etwa blos in äußerlicher Geberde, ſondern auch inwendig im Gemüthe gegeben werden ſoll, nämlich durch einen an Gott ſich anſchließenden Willen, durch ein zu der göttlichen Lebensquelle zurückgewandtes Lebensgefühl, und durch gottdurchdrungene Erkenntniß, Vernunft und Liebe. So nur allein kann ſich die Erdennacht, die dicke Finſterniß, in welcher die Völker, als

die Helden der Menſchengeſchichte, wandeln, in einem aufgehenden oder wachſenden Lichte der Religion verklären, welches uns Ahnungen des Himmels giebt. Nur mit einer geſchichtlichen Religionsanſicht, welche ſich aus dem Chriſtenthume entwickeln könnte, kann auch der Janustempel auf Erden geſchloſſen werden, wie er ſymboliſch zu Auguſts Zeiten geſchloſſen ward. Nur durch das Evangelium iſt der heilige Gott der ewigen, durch unumſtößliche Natur- und Geiſtesgeſetze ausgeſprochene Gerechtigkeit, dem allein Ehre ſeyn ſoll in der Höhe, mit dem Gott der Verſöhnung, der Freyheit und Gnade, welcher, liebend ſich herablaſſend, Frieden auf Erden verheißt, Ein und derſelbe. Wenn die Menſchen, im Ganzen genommen, die Tiefe ihres Falls anerkennend, alle eiteln Anſprüche auf eine ſelbſtgenommene Ehre, gegen Gott und unter einander, reuig und gläubig aufgäben, wenn ſie, nach Chriſti erhabenem Wort und Beyſpiel, von niemand Ehre nähmen, als vom Vater, ſo wäre... bey Chriſti, des Meſſias, der „die Feindſchaft getödtet hat durch ſich ſelbſt" Geburt... Friede, Verſöhnung des Menſchengeſchlechts mit Gott und Friede der Menſchen unter einander, ja auch Frieden des einzelnen Menſchen im Gewiſſen und Glauben mit ſich ſelbſt, in welchem Sinne Paulus an die Epheſer Chriſtum unſern Frieden nennt, nicht blos prophetiſch verkündet! Brachte demungeachtet Chriſtus, in den äußern Erſcheinungen der Weltgeſchichte, immer von Menſchen verworfen und mißverſtanden, nach ſeinem eignen Wort, auch ein neues Schwert der Zwietracht auf die Erde; ſcheint dieſe Erde ſelbſt, als ſolche, nicht für einen

ewigen Frieden beſtimmt, wie denſelben oft politiſche Schwärmer träumten, ſo muß für den beſſern, gläubig veredelten Theil der Menſchheit ſich doch ein Morgenroth und Abglanz des anbrechenden himmliſchen Friedenstages, mittelſt der Religionsgeſchichte, als wirklich und in immer hellerem Lichte entwickeln. So fließt denn aus dem Erſten Wunſche des Engelgeſanges um die Wiege des göttlichen Menſchenretters: Ehre ſey Gott in der Höhe!, welchen die religiöſe Naturbetrachtung erläutert, der zweyte: Frieden auf Erden, der ſich uns in einer religiöſen Betrachtung der Weltgeſchichte unwiderſtehlich aufdringt, und es zeigt ſich hier in den Worten des himmliſchen Liedes Natur- und Geſchichtsreligion in folgerechter Uebereinſtimmung.

Aber auch einen dritten feyerlichen Glückwunſch brachten die Engel mit den endlichen, allerdings dem Menſchenohre lieblich ertönenden Schlußworten: den Menſchen ein Wohlgefallen! in jener feyerlichen Geburtsnacht der reinen Religion, wo die Erde durch ein verſöhnendes Bild der Ewigkeit, in deren himmliſcher Fülle verklärt werden ſollte, zu den Menſchen herab, und dieſen muß ſich die dritte Religionsanſicht, die Vernunftreligion beſonders aneignen, oder als Wahlſpruch, wie wir denn auf dem Titel dieſer dritten Abtheilung auch gethan haben, erwählen, ſo daß auch die Vernunftreligion ihren beſondern Theil aus der himmliſchen Verheißung davon tragen kann, ſo daß alſo, wie oben behauptet ward, alle drey, ſich leider! oft beſtreitenden Grundanſichten der Religion hier eine friedliche Uebereinſtimmung, wenigſtens in dieſer Verkündi-

gung finden. Vielleicht daß es uns bey näherer Beleuchtung jener Worte: den Menſchen ein Wohlgefallen! welche Worte, nach Luthers begeiſterter Klarheit, nicht nach der falſchen Spitzfindigkeit einiger andern Ausleger aufgefaßt, dem Anſehn des Menſchengeſchlechts und ſeinem Beyfalle eine Art von Gewicht geben, wie es ſonſt in den heiligen Schriften nie geſchieht, noch geſchehen kann, gelingt, zu zeigen, daß Gott die Ehre nicht allein in der Höhe, oder im Himmel, ſondern auch in den Tiefen des Menſchenbewußtſeyns gegeben werden ſolle und könne, daß ihm aber dieſe Ehre im Menſchenbewußtſeyn leider eben ſo oft, wie in der Natur, durch den Stolz der Menſchen auf Selbſtſtändigkeit des Wiſſens, oder Wollens geraubt werde. Denn Selbſtvertrauen auf eigne Sittlichkeit von der Einen Seite, auf der Andern der Mißverſtand einer Philoſophie, welche alle Wahrheit in das denkende Ich einſchließt, hat leider die Gottheit, das Urweſen, den das Menſchengemüth urſprünglich beſtimmenden, bewegenden göttlichen Geiſt, als einen dem innern Menſchen urſprünglich ganz fremden Gegenſtand aus der unmittelbaren Wahrnehmung des Menſchenbewußtſeyns durchaus entfernt. Und doch zeigen noch alle Urformen jenes Menſchenbewußtſeyns die Verwandtſchaft mit der Gottheit, einen Schattenriß des verwiſchten Ebenbildes, als die alte, wahre Würde der Menſchheit, unmittelbar an, während dagegen alle die künſtlichen Beweiſe, mit welchen der Verſtand, durch andere erſt vermittelnde Begriffe, die ihm entſchwundene Gottheit wieder herbeyziehen und an ein von Gott urſprünglich leer erſcheinendes Menſchenbewußt-

ſeyn knüpfen will, wie Waſſerblaſen, zerrinnen. (ſ. den polemiſchen Theil, Von Gott I. Abth. S. 21. II. Abth. S. 452.)

Wenn in oder unter den Menſchen überhaupt... denn ſo heißt das Vorwort buchſtäblich im Texte, nicht an den Menſchen, wie man neuerdings wieder, einer alten, wohl übertrieben orthodoxen Auslegung zu Ehren, überſetzt hat..., ein Wohlgefallen verheißen wird, ſo deutet dieſes letztere deutſche Wort, welches dem Originalworte εὐδοκια, was auch Gelehrte haben dagegen einwenden mögen, vielleicht, ſo viel als das möglich ſeyn mag, entſpricht, aber noch klarer das griechiſche, auf einen freywilligen Beyfall hin, den die Menſchen mit Willen, Verſtand, beruhigendem Schönheits- und Seligkeitsgefühl irgend einem Gegenſtande der Heiligkeit, Wahrheit und Beſeligung, einſtimmig geben könnten, hier alſo einer die Menſchheit erneuernden Religion, von Gott unmittelbar und rein, wie am erſten Schöpfungstage, nicht als lehrendes, ſondern als perſönlich wirkſames Wort, als bewegender Geiſt, herabgekommen. Es deutet demnach das Wort der Verheiſſung erſtlich auf eine mehr freywillige, als abgenöthigte, Uebereinſtimmung der menſchlichen Meynungen, des menſchlichen Bedünkens und Urtheilens (εὐδοκια — von δοκεω — placitum), zweytens auf ein von den Menſchen gefühltes, zufriedenes Wohlſeyn in jener beruhigten und geneigten Vereinigung hin. (εὐδοκειν, bene contentum esse, delectari.) Ein ſtolzeres und zugleich froheres Wort über die Menſchheit wäre alſo, nächſt der angekündigten Menſchwerdung des göttlichen Worts, in den heiligen Schriften wohl nir-

gends ausgeſprochen worden, als dieſes Wohlgefallen der Menſchen ſelbſt, das die neue Religion erhalten ſoll, das als ein Grund mehr für ihren Ruhm aufgeführt wird. Ein Wohlgefallen dieſer Art, wie es die Menſchen hier äußern ſollen, kann freylich im eigentlichſten höchſten, reinſten Sinne nur von Gott kommen, von ihm mitgetheilt werden, wie es auch nur, nach dem Sprachgebrauche des bibliſchen Worts, im göttlichen Weſen ſeinen urſprünglichen Sitz haben kann. Alle Kreaturen ſind an Geſetze der Körper- oder der Geiſterwelt gebunden. Sie alle, mit Einſchluß auch des natürlichen, kreatürlichen Menſchen, ſind abhängig. Der Menſch, als ſolcher, giebt ſeinen Beyfall, ſeine Zuſtimmung nie ganz freywillig. Dieſe werden ihm abgenöthigt durch Geſetze der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der ſittlichen Güte, durch den überwältigenden Reiz der Schönheit und Herrlichkeit, wie durch alle Bedingungen ſeiner endlichen, jeder Sehnſucht hingegebenen Natur. Nicht ſo das göttliche Urweſen, das nach der würdigſten, namentlich eben nach der ächt evangeliſchen Vorſtellung, als ſelig, frey, unabhängig, in ſeiner Liebe und Gnade, als ein Gott des freyſten Wohlgefallens in ſeiner beliebigen Wahl, von dem religiöſen Menſchen gedacht wird. Pantheiſtiſche Naturphiloſophen, wie Spinoza und ſeine neuern Nachbeter, mögen ihren Gott an eine menſchlich ausgeklügelte, mathematiſche, phyſiſche, organiſche, ewig nothwendige Naturordnung feſſeln, ſo daß er in einen allgemeinen Determinismus der Dinge mit eingeſchloſſen, ſo daß der, dem kein Ding unmöglich ſeyn ſollte nach Chriſtus, von dem ganzen Felde der Möglichkeiten

ausgeſchloſſen, jeder urſprünglichen Wahl vom Anbeginn zwiſchen mehreren Möglichkeiten beraubt werden müßte. (Spinoza's Ethik, Th. I. 33. prop. Vgl. Gott in der Nat. S. 24. 25. 172.) Moraltheologen mögen ihren Gott an menſchlich beſtimmte, mit Kant fälſchlich für unbedingt erachtete Geſetze der Sittlichkeit und alles gleichmachende Gerechtigkeit binden, (Gott in d. Nat. S. 171. vgl. Gott in d. Geſch. S. 124. 190.) beide philoſophiſche Partheyen daher das ſchöpferiſche Weſen alles freyen Schaffens und Erlöſens berauben, ſelbiges in ein bloßes Werkzeug des von Menſchen erkennbaren Natur- oder Vernunftmechanismus, des innern oder äußern Fatums verwandeln. Die wahre Religion hingegen kennt keinen andern Schöpfer, als den Unbegreiflichen, und Unergründlichen, den Unbedingten und Freyen, dem ſie ſich vertrauensvoll im Glauben der Liebe und Gegenliebe hingiebt. Zwar glaubt ſie an dieſen Gott und verehrt ihn aus Gründen und nach Bedingungen der menſchlichen Natur, weil Er ſich nicht anders in Offenbarung und unmittelbaren vernünftigen Bewußtſeyn ankündigt, als unter Eigenſchaften, jenen Bedingungen und Formen des Menſchenbewußtſeyns gemäß. Aber die wahre Religion iſt doch weit entfernt, wie ſo viele Metaphyſiker und Vernünftler, die Tiefen des göttlichen Urweſens mit jenen Eigenſchaften, die man Gottes Natur nennen mag, erſchöpfen oder begrenzen zu wollen. Die ächte Religion betet Gott an als den freyen Schöpfer ſelbſt aller göttlichen Formen, während viele Philoſophen dieſen Schöpfer nur zu einem Machwerke der göttlichen Formen, zu einem Ideale des

menſchlich ſogenannten Wahren, Guten und Schönen erniedrigen, welches ihnen dann leer bleibt, welches ſie mit keinem lebendigen Glauben zu erfüllen vermögen, während ſelbſt viele chriſtliche Prediger ſich jetzt oft nur mit dem abſtrakten Begriffe des Göttlichen, ſtatt der Gottheit ſelbſt tröſten. Die ächte Religion hütet ſich alſo, Gott und ſeine religiös erkannte oder geglaubte Natur von einander zu trennen, und letztere gar über Gott ſelbſt zu erheben, wo ſie, wie jene Philoſophen, in ewigem Zirkel herum ſchließen müßte. Denn der zeitlich beſchränkte Menſch, welcher die Idee der Priorität, das Vorhergehen von dem Grunde vor der Folge, eine Idee, die in dem unbedingten ewigen Weſen an ſich ganz ſchwinden muß, doch in ſeinem endlichen Denken nie los werden kann, verfährt auch ſo mit Gott, daß er unmerklich deſſen ihm beygelegte Natur, oder die religiöſen Verhältnißeigenſchaften als einen durchaus erkennbaren Grund über Gott ſelbſt erhebt. So wird eigentlich Gottes Natur, die der kühne Denker mit ihm gleichſam theilen will, z. B. die Vernunft oder irgend eine mathematiſch wiſſenſchaftliche Nothwendigkeit, ſtatt Gottes ſelbſt, zum Gott erhoben, während Gott, als unbedingter, in der Religion vorausgeſetzter, verehrter und mit Gegenliebe geliebter Schöpfer, eigentlich immer noch größer, noch eher, als ſeine im Endlichen entwickelte offenbarte Natur, wenigſtens zugleich mit ihr gedacht werden muß, darum weil Er eben ſein eigner Grund iſt (caussa sui, Spinoz.), der alſo von ihm ſelbſt nicht wieder getrennt, nicht etwa als ein vorhergehender Erklärungsgrund von ihm gelten kann. Die wahre Reli-

gion alſo betrachtet alle Nothwendigkeit, welche ein menſchliches Klügeln über Gott ſelbſt hinausſetzen möchte, wie Homer ſein Fatum über den Zeus hinausſetzt, erſt als Folge der urſprünglichen göttlichen Freyheit, in den Tiefen des göttlichen Schöpfergeiſtes. Der wahre Gott an ſich ſelbſt iſt größer, als ſeine im Endlichen offenbarte Natur, wie denn auch Chriſtus, als das Wort, das vom Anbeginne bey Gott war, es ausſpricht: „der Vater iſt größer als ich" und ſchon jeder fromme Menſch erbaut ſich gern beym Gefühle ſeiner Schwäche, durch den tröſtenden Zuſpruch an ſich ſelbſt: „Gott iſt größer, als mein Herz!" Der wahre Gott alſo wohnet in einem freyen, ſeligen Himmel, und.... mit der Sprache des Pſalmiſten zu reden... ſpottet.... in der Sprache des Evangeliums aber... hat Erbarmen ob dem thörichten Beginnen der erbarmungswürdigen, ja, wenn ſie als Starkgeiſter von Vernunftſtolz aufgeblaſen ſind, allerdings auch... um Schillern in ſeinem verfehlten Sinngedichte: der erhabne Stoff, Recht zu laſſen... erbärmlichen Menſchenkinder, die das unergründliche Urweſen nur nach ihrem Bedürfniſſe, nach endlichen, ihnen ſelbſt bequemen Anſichten, zu ermeſſen, zu beſchränken vermeynen. Der Schöpfergott, wie ihn die Natur, das alte Teſtament, und die Naturtheologie eines Newton verkündet, (Gott in d. Nat. S. 432.) iſt demnach kein Geometer, der im Abſoluten das Dreyeck nicht aufheben könnte, kein Baumeiſter, der ſich nach Raum und Zahl richten müßte; ſondern ein Gott urſprünglicher, nicht abgeleiteter Weisheit, die da frey zwiſchen Möglichkeiten zu wählen hat, ein Gott beliebiger Wirkſamkeit, welcher das Nothwendige für

den äußern Schein der Körperwelt ſelbſt erſt beſtimmt, die wiſſenſchaftlich erkennbare Ordnung, Endliches mit Unendlichem zu vergleichen, wie ein Kunſtgenius ſeine Regeln frey erfindet (Gott in d. Nat. S. 425.). Eben ſo iſt ferner der Gott des Evangeliums, wie ihn ſein Sohn verkündet hat, nicht etwa ein Weltrichter, nach irgend einer ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit vorgeſchriebenen kantiſchen Vernunftconſtitution, oder Fichtiſchen ſittlichen Weltordnung (Gott in d. Geſch. S. 290); auch iſt er kein Austheiler des Glücks, von dem jeder Menſch, nach einem römiſchen, alles gleichmachenden populären Ackergeſetze, Gleiches zu empfangen hätte, ſtatt daß der Menſch das Seine nur nach der Parabel vom Weinberge empfangen kann. Endlich und eben darum iſt auch Gott kein Strafrichter, der durchaus nicht zu begnadigen, nicht vom Buchſtaben eines todten Geſetzes zu befreyen vermöchte. Der Gott der ächten Religion iſt zwar heilig, wahrhaft, allweiſe und liebend, eben weil dieſe Eigenſchaften allerdings der Grund ſind, warum der religiöſe Menſch ſeine Abhängigkeit von ihm anbetend anerkennen muß. Aber wo ſteht geſchrieben, daß dieſe Eigenſchaften, die, recht verſtanden, ſelbſt die höchſte Freyheit ſind, nicht aus dem Quelle der göttlichen Freyheit kommen, ſondern das Urweſen an ſich durchaus bedingen mußten? Darum iſt der Gott des Evangeliums ein Gott, der thut nach ſeinem Wohlgefallen, zu dem man eben ſo wenig ſpricht, wie ein Werk zu ſeinem Meiſter: warum macheſt du mich alſo, mit dem man auch nicht rechten kann, daß er hier oder da ſo gütig iſt. Es iſt jener Gottſchöpfer, mit dem ſchon Hiobs Seele, in der tiefſten Tiefe des

ſcheinbar unverdienten Menſchenelends, nicht zu rechten wagte, weil Sein die weltbindende Kraft war, eh ihn die Morgenſterne lobten, aber er iſt auch ein Welterlöſer, ſeine göttliche Natur der Welt hingebend, mittheilend in freyer Liebe und Gnade, ein Vater für eine zweyte, göttlich wiedergeborene Welt des Glaubens. Die Unbedingtheit Gottes, verfahrend nach Wohlgefallen, die ſich aber weiſe im Schaffen an eine freygewählte Ordnung bindet, und in freywilliger Liebe,... was wäre Liebe ohne Freyheit?... ohne durch Natur- oder Vernunftform dazu genöthigt zu ſeyn, offenbaret, iſt mit Einem Worte, die Einzig würdige Vorſtellung vom höchſten Weſen, die von deſſen Vollkommenheit angenommen werden kann, wenn man nicht in einen pantheiſtiſchen, die Weltordnung und Gott gleichſetzenden Vernunft- oder Naturſpinozismus verfallen, d. h. der höchſten Vollkommenheit alle Ur-Vollkommenheit, der urſprünglichen Allmacht alle Macht rauben will. Dieſe einzig würdige Vorſtellung des unbedingten, von aller Form und Materie unabhängigen, frey aus Nichts ſchaffenden und ſelig liebenden Weſens, iſt nun alſo auch, wie eben behauptet worden, die Vorſtellung der richtig und zwanglos ausgelegten Bibel. Denn der Bibelgott iſt ja offenbar jener unbedingte Schöpfergeiſt, der aus freyliebender Bewegung eine geordnete Körperwelt zum Dienſte des geiſtig erkennbaren Guten, eine endliche Geiſterwelt zur Verklärung ſeines Ebenbildes hervorbrachte, welcher die Verheißung gab, ſo lange die Erde ſteht, ſoll nicht aufhören eine gewiſſe allgemeine Ordnung der Natur, der ſich aber

das Recht gewaltſamer Veränderung, Zerſtörung, das Recht beſonderer ungewöhnlicher Wundererſcheinungen in der Natur aus freyer Schöpferkraft zum Beſten eines geiſtigen Reiches der Menſchheit vorbehielt, ja ſelbſt in dieſem Geiſterreiche das Recht, an Formen zu binden und zu löſen, und zu erneuen. Newton und Liebnitz waren die letzten Philoſophen, welche dieſes, eben ſo gerecht als ehrerbietig, anerkannten, und welche den Unterſchied, den die Schrift zwiſchen einem Reiche der Natur und einem andern der Gnade, zwiſchen einer natürlich vernünftigen Weltordnung, und einer höhern Himmels-Ordnung, offenbar aufgeſtellt hat, unangetaſtet ließen. Ihnen daher ward noch gegeben, auch in philoſophiſcher Sprache würdig von der Gottheit zu ſprechen; weil ſie beſcheiden genug waren, einzuſehn, der Menſch, mit angeborner Verkehrtheit eines blos ſinnlichen Verſtandes, könne urſprünglich zu richtigen Anſichten über das göttliche Urſeyn nur auf dem Wege gotteingegebner Begeiſterung gelangen; nicht auf dem Wege natürlicher Wiſſenſchaft, oder einer künſtlichen Vernunftſchule, welche beyde den Schein ſo ſchwer los werden können, wiewol zur Feſthaltung der Gottgegebenen, höhern Wahrheit ſie allerdings auch das ihre thun können und müſſen. Die ſpätere Philoſophie aber, weil ſie ſich über einzelne, poetiſche ſymboliſche Ausdrücke und kindliche Vorſtellungsarten der Schrift, und über geiſtloſe Buchſtabentheologen eben ſo wohl mit Witz, als mit Gründen erheben konnte, verfiel in die allerdings lächerliche Einbildung und Anmaßung, ſie könne den in Tiefen der Urbegeiſterung empfangenen Gottbegrif der Schrift,

im Weſentlichen aus Naturwiſſenſchaft, ſpeculativer oder ſittlicher Vernunft verbeſſern, den Gott der Weltgeſchichte und der Bibel eben ſo meiſternd, wie in der Fabel von der Eichel und dem Kürbis jener Klügling, der auf ſeine hoch aufgeworfene Richternaſe noch eine glückliche Warnung empfing, den Gott der Natur gemeiſtert haben ſoll. So brachte auf der Einen Seite eine blos weltliche Glückſeligkeitsphiloſophie ihre eudämoniſtiſchen Vorſtellungen von einem Gotte auf, der ſich nur mit dem Glücke der Kreaturen in einem natürlich geſchaffenen Sinnenleben nach allen Klaſſen der Naturgeſchichte zu beſchäftigen hatte, dem die Kreatur, wenn ſie alſo dieſes Glück gerade in den Kreiſen des Daſeyns nicht fand, wohl nicht unbillige Vorwürfe über Mangel an Zweckmäßigkeit in der Weltordnung machen durfte. Auf der Andern Seite erhub ſich eine alleinheilige Weltgerechtigkeitslehre oder ſittliche Weltordnung, nach dem Gleichmaße der Vernunft, zur Schlichtung der großen Rechtshändel unter allen Völkern und einzelnen Bewohnern der Erde, zur Belohnung der hienieden gekränkten, ſcheinbar reinen Menſchentugend. Hierzu kam drittens ein naturwiſſenſchaftlicher, oder ein wieder aufgefriſchter, eleatiſch ſpinoziſtiſcher Naturgott, ſich nach erkennbaren Weltgeſetzen einer zeitlichen Natur nothwendig entwickelnd, dem alle ungewöhnliche, wiſſenſchaftlich unbegreifliche Naturwirkung, alles Wunder zum Beſten der Geiſterwelt, verboten war. Eine jede nun dieſer drey Vorſtellungen von dem höchſten Weſen verlangte zur gewaltſamen Auslegung des heiligſten der Bücher, welches einmal eines unbequemen,

öffentlichen Anſehns genoß, und ihnen geradezu widerſprach, zugelaſſen zu werden, und bereitete auf dieſe Weiſe jenen zweydeutelnden falſchen Rationalismus in der Theologie vor, der ſich häufig für Lutherthum oder wenigſtens für Proteſtantismus ausgab, und die heiligen Schriften, wie kein anderes Buch der Erde, im Ausdeuten zu mißhandeln wagt, wie wir ihn in dem polemiſchen Theile (Von Gott. Abth. II. S. 430—439. 442.) genauer bezeichnet und vom wahren Vernunftgebrauche in den Dingen des Glaubens unterſchieden haben.

Wenn wir übrigens einen Schöpfer beliebiger Wirkſamkeit, einen Gott, thuend mit uns, wie der ergebne Chriſt ſagt, nach ſeinem Wohlgefallen, in der Schrift finden, in dieſes Gottes ewiger Liebe und Gnade, nicht aber in einer fataliſtiſchen Nothwendigkeit der Weltordnung, den reinen Charakterzug des Göttlichen ſetzend, ſo ſind wir demungeachtet, oder vielmehr eben darum weit davon entfernt, die finſtere möncbiſche Theologie und Buchſtabenorthodoxie einer kraſſen Prädeſtinationslehre, eines Gottes der willkührlichen Allmacht ohne Liebe, zu unterſchreiben, das heißt, Gott etwa wie einen Despoten ohne Heiligkeit des Weſens, ohne Zuverläſſigkeit im Guten uns vorzuſtellen, willkührlich ſchaffend, veranlaſſend, oder auswählend, den Thon der Menſchheit nach Belieben knetend, zu ew'ger Seligkeit und Verdammniß, ob wir uns gleich allerdings geſtehen müſſen, daß er, als Allmächtig, als unbedingt, als ewig der Eine und derſelbe, an keine Geſetze, an keine ihm vorausgehende Form zeitlich ſich entwickelnder Natur gebunden

iſt, ſelbſt indem er ſeine ihm eigene, ſchaffende, ordnende Kraft, ſo wie uns, ſeine Geſchöpfe durch eine freywillige Schöpfung aus mittheilender Liebe, an Geſetze, an eine Vernunft-, oder Naturordnung bindet. In Wahrheit, wenn Gott im Reiche der Geiſter eine willkührliche Macht, wenn er ein Despot wäre, würde er wohl ſeine furchtbare Majeſtät in ein ſo wundervolles, geheimnißvolles Helldunkel, gehüllt haben, in welchem ihn der Gläubige eben ſo wohl erkennen, als der Ungläubige wegläugnen und überſehen kann? Würde er wohl die Geſetze ſeiner Heiligkeit und Weisheit, mit ſo viel Anſehn umgeben haben, daß der ſchwache Sterbliche immer darüber den Schöpfer, den Geſetzgeber ſelbſt vergißt? Würde wohl die Menſchheit ſo ungebunden oft, ſo keck, ſo ungläubig frech über den Urſprung der Welt, oder göttliche Dinge wähnen und träumen, im Namen Gottes ſo eigenmächtig ſchrecklich handeln dürfen, zumal wenn eben dieſer Gott durch auserwählte, mit Wunderkraft ausgerüſtete, aber auch immer unter den Menſchen verfolgte, einzelne Menſchen manche wahre Kunde von ſich verbreiten ließ? Ach, das nicht zu läugnende Unheil, das nicht einmal zu übertünchende Böſe auf Erden predigt es nur zu laut, daß die endlichen Geiſter, urſprünglich zur Theilnahme am ſeligen Leben geſchaffen, aber eben deswegen auf einer Stufe von Selbſtbeſtimmung und Selbſtentwickelung ſich ſelbſt überlaſſen, ihre eigenen Despoten geworden ſind, daß Gott an Freyheit ſein urſprüngliches Wohlgefallen hat; wenn er auch ſo, bey dem möglichen und wirklich eingetretenen Mißbrauche der Freyheit, nur durch Erbarmung, durch Rettungsmittel, durch

Zulaſſung zahlloſer Uebel, als Strafen, wohl über mehr als Eine Lebensperiode hinaus, nach ſeiner Weisheit, und der von ihm eingeführten Ordnung ſelig machen kann, ſo lange eine Schöpfung im Endlichen überhaupt beſtehen ſoll. So erſcheint demnach alle Nothwendigkeit und Geſetzlichkeit in der Welt nur als eine Folge der Schöpfung, alles Uebel und Böſe als Folge einer dem Naturleben zugelaſſenen Abweichung, als Folge einer endlich geſchaffenen, Geiſtern gegönnten Form der Selbſtbeſtimmung oder Freyheit, kurz als Folge endlicher, oft verkehrten Anſicht, wie das die heiligen Schriften, und ein Milton, wie ein Leibnitz, jeder nach ſeiner Art, darſtellen. In welchem Dogma von der Hölle aber, in welcher Mythe vom Tartarus, in welchem Schreckensbilde des Dante, Milton oder Klopſtock von einer Qual der Verdammten, wird angedeutet, daß das höchſte Weſen ſelbſt Verdammte quäle, daß es ſelbſt despotiſche Freude habe an der von ihm angezündeten Hölle, wie ein Nero an ſeinem brennenden Rom? daß Gott nicht vielmehr ſein Antlitz, nämlich dasjenige des Wohlgefallens, von dem Orte der hölliſchen Verdammniß, wie dieſer ſymboliſch angenommen wird, hinwegwende? Leider! ſind die endlichen Geiſter überall vorgeſtellt als die Martergeiſter ſelbſt, die andre wie ſie ſich ſelbſt in den Flammen des Zornes, in den Moräſten der Selbſtſucht und der ſinnlichen Freyheit quälen, die ſich wechſelſeitig über oder unter der Erde die Hölle ſind. Und aus dieſer Hölle, nach ihren mehr oder minder tiefen Zonen, deren oberſte wohl ziemlich nahe mit dieſer Erde in Verbindung ſteht, iſt und kann keine andre Erlöſung ſeyn, als durch die Ergreifung von Rettungsmitteln, wie ſelbige keine Vernunft

vorausſehen kann, wie ſelbige aber der Gott der Frey- heit und Erlöſung darbietet, in Ergreifung dieſer Ret- tungsmittel, wo es noch Zeit iſt, oder dereinſt, wer ſagt, wenn? und wo? für uns, im Endlichen Lebende, in ei- ner Ewigkeit, nach aufgehobner Schranke der Schöpfung, weit hinter dem Scheine der Zeit, wo Gott Alles in Al- lem ſeyn will. Demungeachtet iſt die Seligkeit Al- ler, nach welcher der unbegriffene, ja oft mißverſtandne Trieb aller Geſchöpfe und Geiſter geht, dieſe von Schran- ken erlöſende Seligkeit, nach welcher jede gebundene Natur- kraft, jede Kreatur oft in Angſt und Zittern verlangt, (ſ. Gott in der Natur S. 421. 436.) welche Seligkeit Al- ler nur in einer verklärten, freyen Selbſtbewegung end- licher Weſen, bis hinauf zum Mitbewußtſeyn Gottes, al- ſo in einem verklärten Ebenbilde des Urweſens, beſtehen kann, eben darum der Endzweck der Schöpfung, weil Gott, wir glauben es in der Religion, aus Liebe Welten ſchafft, aus Liebe in allen Schöpfungen ſein Eben- bild wiederholt, weil er ſeine unendliche Macht, wie gott- begeiſterte Gemüther, denen er ſich offenbarte, uns bezeu- gen, an dieſe Liebe gebunden hat. So macht denn die Seligkeit Aller, aller derer, „die fielen und die nicht fielen" ſelbſt das Elend, wie Klopſtock ſingt, zum „Pfei- ler, auf dem einſt Freuden ohne Zahl ruhen," und der feſte Glaube an ſie ſelbſt iſt der einzige Fels, auf welchen der Menſch mit religiöſem Sinn hintreten und zu einem Himmel emporſchauen kann. Darum kann auch der Gott der Schrift, welcher aus Chriſti Munde ſogar von dem ſchwachen, reizbaren Menſchen verlangt hat, daß er ſeinem Bruder nicht ſiebenmal, ſondern ſiebenzigmal ſiebenmal vergeben ſoll, welcher den Hirten um Eines

verirrten und wieder zu ſuchenden Schafes willen die ganze Heerde verlaſſen heißt, dieſer Gott, der da will, „daß allen Menſchen geholfen werde und nicht Gefallen hat am Tode des Sünders,“ Er kann nicht ſo karg mit der allgemeinen Seligkeit ſeyn, ſo ſelbſtarm an derſelben, zugleich ſo entblößt von Waffen gegen die Hölle, als ihn grauſame Buchſtabentheologie gemacht hat. Wir meynen jene verdammende, und darum, nach dem Spruche: Richtet nicht! ſelbſt verdammliche Buchſtabentheologie, welche dieſen Gott, mit unerforſchlicher Willkühr, falſch verſtandner, noch weit über die Scheinwelt, hinaus erſtreckter Gnadenwahl, weit über die Scheinwelt hinaus, (wo ſie allerdings, nach Paulus an die Römer, bey Vorherbeſtimmungen der Vorſehung, ſtattfindet,) immer nur zwiſchen ewigem Himmel und ewiger Hölle für die geſchaffenen Geiſter wählen läßt. Wir meynen eine grauſame Buchſtabentheologie, welche das Unding, den Unbegriff: abſolute Ewigkeit der Hölle und ihrer Strafen, aus der Schrift herausbuchſtabirt hat, und die Erzählung beym Lucas 18, 27. vergaß: daß, als einſt Christus von den Menſchen verlangt hatte, was ihnen unmöglich ſchien, und die das hörten, ſprachen: Wer kann denn ſelig werden? der Heiland des Menſchengeſchlechts geantwortet hat: Was bey den Menſchen unmöglich iſt, iſt bey Gott möglich! Gott alſo, die ewige Liebe, der nichts unmöglich iſt, hätte eine Erde verſöhnen wollen, und ſollte doch, beſchränkt durch eine ewige Hölle, nicht das All verſöhnen können oder nicht wollen? (Von Gott Th. 1. Abth. II. S. 492.)

Wenn wir alſo auch, vermöge der vorauszuſetzenden göttlichen Unbedingtheit, den Schöpfergeiſt in der

Naturbetrachtung, wie in den altteſtamentariſchen Schriften, als eine freye **beliebige** Wirkſamkeit, den Gott der Geſchichte und des Evangeliums aber, ſo wie den Gott des Vernunftideals, als einen Gott, handelnd nach **Wohlgefallen**, vorſtellen müſſen, wenn wir nicht mit dem ſtoiſchwitzigen Seneca zu ſagen wagen: Gott befahl Einmal, nun gehorcht er beſtändig (semel iussit, semper paret), ſondern mit Leibnitz behaupten müſſen: Der Unbedingte **befiehlt** in fortgeſetzter Freyheit immer; ſo ſchließt dieſe behauptete **Unbedingtheit Gottes** doch durchaus nicht ſeine All-Weisheit, ſeine **unwandelbare**, heilige Liebe zum Guten, zu jenem Ebenbilde aus, das er in der Schöpfung verherrlichen will. Vielmehr iſt er ja eben, **als Gott**, in der **Religion** erkannt und geglaubt, als der zwar **freye** aber **ewig** ſtrömende Quell des **Guten**, in welchem ſich jedes, immer nur endliche Böſe verſöhnt. Vielmehr drücken die Worte: **das Belieben** und **das Wohlgefallen**, ſchon ſelbſt ein **Lieben** und ein **Gefallen an etwas** Guten aus. Sie drücken ein Lieben und ein Gefallen aus, am höchſten, am abſolut **Guten** zuerſt in Gott ſelbſt, an einem Guten, in deſſen Hinſicht er das relativ **Beſte**, das allgemein Zweckmäßigſte für ſeine Schöpfung, wiewohl nach Graden und Verhältniſſen beſtimmt, anordnet, um deſſentwillen er in den endlichen Geiſtern, ſo lange ſie ihren endlichen Umlauf halten, immer ein **Beſſeres** hervorbringt. Jene Worte, deuten hin auf eine **Liebe** Gottes **zum All**, auf ein reines **Gefallen** an dem All der Dinge, ausgedrückt in den Worten des Moſes: „Er ſahe an das Geſchaffene, und ſiehe, es war gut.“ Sie deuten hin auf ein Gefal-

len, das Gott hat am Daſeyn, auf ein Gefallen endlich, mittheilbar für alle, welche durch die Gabe der Vernunft und des Gemüths an der göttlichen, im Endlichen offenbarten Natur irgend einen Theil nehmen können.

So iſt denn das der Sinn jener herrlichen Bothſchaft, gebracht von den Engeln des Evangeliums, daß der Gott, welcher mit uns Menſchen, ſeinen Geſchöpfen, nach Wohlgefallen verfahren kann, doch auch mit der Gabe einer neuen, von Zwang und Furcht und Sünde erlöſenden Religion, rein aus ſeinem Vaterherzen gekommen, ein freywilliges, obwol nur von ihm ſelbſt ausgegangenes und abzuleitendes, Wohlgefallen in dem Menſchengeſchlecht erregen wollte, und daß er ſo die vom Zwange des Geſetzes befreyten Menſchen an ſeinem urſprünglichen Wohlgefallen, an ſeiner göttlichen Freude, mit der er ſich im Himmel freut, Theil nehmen laſſen. Und wenn wir auch im vorhergehenden gern zugaben, daß jene εὐδοκια, jenes Wohlgefallen im urſprünglichen, im freyſten Sinne ein Majeſtätsrecht des durch die Bibel dargeſtellten Gottes iſt, ſo wollen wir uns doch deswegen von gewiſſen, Luthern widerſprechenden Auslegern des himmliſchen Lobgeſanges, welche in demſelben nur das Wohlgefallen Gottes an den Menſchen finden wollen, die troſtreiche Anſicht nicht nehmen laſſen, Gott habe, dem Sinne ſeines ganzen Evangeliums gemäß, in dieſer Stelle der heiligen Schriften, den Menſchen ſelbſt ein Recht des freyen Wohlgefallens an ſeiner Religion ertheilt.

Daß ſich nun die ſogenannte Vernunftreligion, und überhaupt die Vernunft, dieſe Worte der Botſchaft: unter den Menſchen ein Wohlgefallen, als Wahlſpruch anzueignen habe, daß dieſe Worte recht eigen dazu beſtimmt zu ſeyn ſcheinen, einen wahren bibliſchen Rationalismus zu begründen und den in den heiligen Schriften verkündigten weltgeſchichtlichen Gott des Friedens eben ſowohl mit der Vernunftanſicht, inſofern ſich dieſe ihm oft feindlich, beſonders heut zu Tage, entgegengeſtellt, auszuſöhnen, wie Er, der Bibelgott, ſich auf der andern Seite mit der Naturanſicht und einer ächten Naturwiſſenſchaft ausſöhnen läßt, wenn letztere nur die andern Worte: Ehre ſey Gott, dem freyen, wundervollen Schöpfergeiſte in der Höhe, richtig faßt, — das muß jedem Freunde der Vernunft einleuchten, der mit dem Sprachausdrucke Vernunft nur irgend einen hergebrachten Sinn verbindet.

Unter der Menſchenvernunft denkt ſich ſelbſt der gemeinſte, der wiſſenſchaftlich weder gebildete, noch verbildete Sprachgebrauch gewiß noch etwas anders, als den Menſchen in ſeiner körperlichen einzelnen Lebendigkeit, oder in ſeiner ganz vereinzelten beſonnenen Seelen-Thätigkeit, nach willkührlich aus den Sinnenverhältniſſen abgezogenen Verſtandesbegriffen, geiſtig zu empfinden, zu denken, zu meynen, zu wollen. Es ſoll die Vernunft im Menſchen eine Fähigkeit ſeyn, die, wenn ſie auch allen Menſchengeſtalten und Menſchenſeelen im Keime angeboren wäre, doch erſtickt oder verwahrloſt werden kann, in allen wenigſtens erſt nach und nach, bey einigen mehr, bey andern weniger, entwickelt wird. Daher

ſpricht die Menſchengeſellſchaft manchen unglücklichen Mißgeburten der Menſchengeſtalt, wenn auch nicht die Seele, doch die Vernunft ab, wie auch allen Blödſinnigen und Verrückten, wenn letztere auch noch ſo viel Spuren von Gedächtniß, Einbildungskraft, Witz und Verſtand im Einzelnen zeigen mögen. Daher ſagt man, die Kinder kommen erſt zu vernünftigen Jahren oder zur Vernunft, wenn ihre Vorſtellungs- und Verſtandeskräfte auch ſchon lange thätig waren, und behandelt ſie auch bürgerlich nach dieſer Anſicht. Daher verlieren oft Kranke an Leib und Seele, wenigſtens allem äußern Anſchein nach, wie es heißt, die Vernunft (eigentlich oft freylich nur die Beſonnenheit), und bekommen ſie wieder. Daher endlich predigen die Menſchen ſich wechſelſeitig, wenn ſie ſich auch ſchon irgend einen Grad der Vernunft unter einander zuerkannt haben, doch eine Vernunft in höherm Grade, die man ſich durch Leidenſchaft und Fehler nicht rauben laſſen ſolle, meynen ſich alſo wechſelſeitig durch Vernunft zu überführen, mit einander zu gemeinſchaftlicher Anſicht durch Vernunft verſtändigen zu können. Unter Vernunft muß demnach die Sprache eine Fähigkeit verſtehn, das Menſchenbewußtſeyn an irgend Einen letzten, nothwendigen, immer dauernden und allgemeingültig in allen Menſchen vorausgeſetzten Grund zu knüpfen, dieſen letzten Grund zu vernehmen, und immer uns vorzuhalten, als den Grund nämlich, warum wir Menſchen ſinnliche oder geiſtige Lebensvorſtellungen haben, warum wir uns erinnern, in die Zukunft hinaus mit der Einbildungskraft ſchweifen, warum wir abgezogene Begriffe mit dem Verſtande zur Einheit ſammeln,

warum wir damit nach Geſetzen urtheilen, warum wir überhaupt uns entwickeln, ſtreben und wollen. Daher drückt ſchon das griechiſche Wort λογος, für Vernunft genommen, die Einheit des **Grundes** und der Urſache, das Zuſammennehmen, Zuſammenrechnen der Gedanken, das Zuſammenhalten derſelben aus. Das lateiniſche ratio, im Engliſchen, Franzöſiſchen, Italieniſchen wiederholt, bedeutet eben ſo wohl **Grund**, als **Vernunft**, nämlich die **Einſicht in den Grund**. Daher das **Raiſonniren**, wenn man nach einem Grunde forſcht, ſelbſt wo man etwa dazu kein Recht haben ſoll, das **Deraiſonniren**, wo man albern ohne allen Grund in den Tag hineinſchwatzt. Ueberhaupt aber drückt das franzöſiſche Raison oft nur das **Formelle** des **Grundes** aus, gilt alſo auch wohl von einem **Grunde**, der eigentlich ſo gut, als keiner iſt. Daher ſpricht man von **Kriegsraiſon**, die oft ſehr unvernünftig ſeyn kann, und Lavater konnte mit Recht zum franzöſiſchen General Moreau ſagen: Vous n'avez aucune raison **raisonnable** de continuer la guerre. Aber es ſagt auch ein witziger Franzos mit Recht: la raison aura enfin raison, wo dann nicht nur von einen jedem beliebigen Grunde, ſondern von dem **richtigen** Grunde die Rede ſeyn kann, der einſt **Recht** behalten, oder, als ſolcher, allgemein anerkannt werden ſoll. Was insbeſondere das deutſche **Vernunft** betrift, ſo zeigt es urſprünglich mehr die **Fähigkeit** ſelbſt, nämlich das **Vernehmen** eines wahren, vernehmlichen, vernünftigen Grundes, als dieſen letztern Gegenſtand des Vernehmens ſelbſt an. Doch iſt in dem **Vernehmen**, als der Wurzel von **Vernunft**, durchaus nicht ein flüchtiges Auffaſſen, ſondern

eine aufmerkſame, gründliche Erkenntniß oder Wahrneh=mung ausgedrückt, und bedeutet eben ſo, wie das Ver=ſtehen, ein Auffaſſen im Ganzen. Uebrigens iſt der Sprachausdruck Vernunft immer beſcheidener, je=ner ſeiner Wurzel nach, als das Verſtehen und der Verſtand. Die Figur, nach welcher die beyden letz=tern Worte gebildet ſeyn mögen, war dem Sprachfor=ſcher Wachter in ſeinem Wörterbuche ſo ſchwer, daß er das alte firstan und stan lieber gar nicht vom Stehen der Füße, ſondern vom griechiſchen Fühlen (αἰσθάνεσθαι) herleiten wollte. Adelung hingegen glaubt doch, daß das vor oder unter einem Gegenſtand ſtehen, um denſelben zu betrachten und zu begreifen, als ein bildli=cher, etymologiſcher Erklärungsgrund für das Ver=ſtehn, oder den Verſtand angenommen werden könne. Aber hieraus ergiebt ſich auch die mindere Beſcheiden=heit, das profane Erkennen= und ſinnlich Begreifen=gleichſam Betaſtenwollen des gemeinen Verſtandes, der den Stand der Dinge vor ſich, ſtehend und ſelbſt=ſtändig, einſehn will. Daher iſt auch das Engliſche understand des Verſtandes im Deutſchen zum Unter=ſtehen, zum verwegnen Wagſtück eines feſt und kühn auf ſeinen Füßen ſtehenden Menſchen geworden, wäh=rend das Vernehmen der Vernunft, das Nehmen gleichſam mit der Hand von etwas Gegebenen, ſich mit aller Ehrerbietung gegen das Göttliche verträgt, das man auch auf den Knieen, wenigſtens ohne Gefühl der Selbſtſtändigkeit hinnehmen kann. Vortrefflich ſagt hier=über der obenangeführte Wachter: „die Gründe aller göttlichen und menſchlichen Dinge, welche wir mit der Vernunft wahrnehmen (als wahr nehmen), werden

von uns hingenommen, nicht von uns ſelbſt erdacht oder in der Einbildung gebildet. Sie ſind von einem Andern als wir hervorgebracht und ausgedacht, und wer wäre dieſes ſonſt, als Gott? Von uns aber werden ſie nur gefunden, bemerkt, wahrgenommen." Iſt es nicht, als hätte der tiefgelehrte, wackere Wachter mit Einer unbedeutenden Sprachbemerkung Kants Selbſtgeſetzgebungslehre der menſchlichen Vernunft, Fichte's Wiſſenſchaftslehre und manches Naturphiloſophen Schöpfungslehre zugleich, den frommen Deutſchen im voraus aus dem Wege räumen wollen? Wir fügen nach Wachters Andeutung hinzu, daß die Vernunft, als Fähigkeit Gegebenes in letzten Gründen wahrzunehmen, ſelbſt eine gegebene Fähigkeit ſey und ſeyn könne. Daher betet zu Gott, dem Einzigen freylich, der ſie geben kann, der Pſalmiſt in Notkers Ueberſetzung, zur Beſchämung der modernen Vernunfthelden, die ſich ſchämen, als ſolche geſchaffen zu ſeyn: „Gib mir Vernunft!" Beyläufig erwähnt hier auch Wachter einer beſondern, leſenswerthen Schrift des Duisburger Profeſſor Clauberg über das Wort Vernunft, woraus erhellen ſolle, daß überhaupt den deutſchen Worten weit mehr Rechtlichkeit und Frömmigkeit inwohne, als denjenigen der Lateiner und Griechen. Man ſollte allerdings eine neue Wiederauflegung dieſer Schrift über das Wort Vernunft heutzutage wünſchen, wo dies Wort in göttlichen Dingen zu einem wahren Schiboleth der Partheyen geworden iſt, worunter ſich Jeder, gelehrt oder ungelehrt, nur ſeinen ſpeculativen Eigendünkel, oder ſeinen grobſinnlichen, ſogenann-

ten geſunden, eigentlich verkehrten Menſchenverſtand denkt, und dieſe ſeine blos individuellen Anſichten von Naturmechanismus oder Vernunftſyſtematismus dem göttlichen Urweſen ſelbſt und deſſen begeiſterten Verkündigern mittelſt ſogenannter Vernunftreligion gewaltſam aufdringen will, während der Anhänger einer Buchſtabentheologie ſeinerſeits nun wider das unſchuldige Wort Vernunft eben ſo geharniſcht in einen Vernichtungskrieg zu Felde zieht, als die Vernünftler wider Myſtik, oder unbegreiflichen Dagmenglauben. Dem ſey, wie ihm wolle, ſo iſt doch dem Worte Vernunft eine ausgemacht feſte Bedeutung eigen, und dieſe iſt offenbar weniger anmaßend, frommer, dem Frieden Gottes und der höchſten Wahrheit näher, wie der Verſtand, der daher, ... wenn er nicht ſchon gleich davon ausgehen will, religiös ſich zu beſchränken,... wohl thut — wozu ihn auch Kant angewieſen hat, nur allein vor die Gegenſtände der Sinnenwelt hinzutreten und dieſe zu betaſten. Auch iſt der langweilige Terminologienſtreit zwiſchen Philoſophen über den philoſophiſchen Vorrang des Verſtandes oder der Vernunft durch die Sprache wohl eben ſo ausgemacht, indem Vernunf't nämlich im deutſchen Sprachgebrauche, den auch die Kantiſche Philoſophie nicht verletzt, gewiß höher ſteht, als der Verſtand, indem letzterer nur eine einzelne Eigenſchaft der erſtern iſt, und weit leichter irreligiös bleibt oder wird, als erſtere, auch die erſtere wohl öfter verführt, als er von ihr verführt wird, und ſich in ſo fern zu der erſtern ungefähr verhält, wie Fichte's Wiſſenſchaftslehre zu Jacobi's Glaubensphiloſophie.

Die Vernunft iſt alſo in deutſcher Sprache offenbar die Fähigkeit, nicht blos Gründe überhaupt, ſondern nothwendige, allgemeingültige Gründe, die uns im Bewußtſeyn gegeben ſeyn mögen, zu vernehmen. Denn darum ſtrebt ja jeder Menſch, der ſich vernünftig nennen laſſen möchte, darnach, die Vernunft an das Steuerruder ſeines Lebens zu bringen, weil er in ihr, um in der Metapher zu bleiben, einen Kompaß zu haben vermeynt, welcher ihn den feſten Himmelspunkt, ein Richtmaß im Ozeane des Weltalls, welches ihm den ausſchließlich richtigen Weg zeigt, daß er wiſſe, woher, wohin, überhaupt wo und warum? kurz weil er in der Vernunft einen Beſtimmungs- Erkenntniß- und Lebensgrund zu haben vermeynt, der für alle Fälle ſeines Lebens, alſo allgemeingültig und nothwendig gelten könne. Eben deswegen lebt auch der Vernunftmenſch, weil er ſich im Beſitz allgemeingültiger, nothwendigbeſtimmender Gründe glaubt, der Hoffnung, mit einer Vielheit, ja wohl gar Allheit anderer Vernünftiger übereinzuſtimmen, andere überzeugen zu können. Das, worinnen eine Vielheit, ja wohl gar die Allheit der Menſchen übereinſtimmen ſoll, kann nun nicht auf der ſinnlich vorgeſtellten Mannichfaltigkeit des Lebens allein beruhen, nicht aus blos ſinnlichen Gefühlen, einzelnen Erfahrungsanſichten, Stimmungen des Augenblicks, des Orts, der Verhältniſſe hervorgehn. Denn die vorgeſtellte Lebensmannichfaltigkeit iſt unendlich unter den Menſchen verſchieden. Bey aller Aehnlichkeit in der Geſtalt des Menſchenlebens überhaupt hat doch jeder Menſch ſeinen eignen Him-

melskreis oder Horizont der Lebensanſicht, wie er in dem lieblich täuſchenden Farbenſpiele des Sinnenlandes ſeinen eignen Rege bogen ſieht. Daher können ſich die Menſchen in Maſſe wohl nie ganz auf dem Wege der ſinnlichen Vorſtellungen oder Gefühle, auf dem Wege der ſinnlichen individuellen Erfahrung verſtändigen. Deswegen ſtrebt ſchon die Menſchenſprache und der wiſſenſchaftliche Verſtand durch Vergleichung des Aehnlichen nach Allgemeinbegriffen und allgemeinen Anſichten, die von der ſinnlichen Mannichfaltigkeit abgezogen werden, in welcher ſich der beſondere Schein der Sinnenverhältniſſe auflöſe, welcher ſich die beſondere Sinnenanſicht unterwerfen müſſe, um nicht in Wahn und Willkühr zu veefallen. So entſteht zuerſt ein Grad jener wiſſenſchaftlichen Erfahrung, die auf höhere Einheit wiſſenſchaftlicher Wahrheit ausgeht. Daß ſchon der Verſtand bey ſeinem Zuſammenfaſſen des Aehnlichen wirklich nach gewiſſen, im Keim allen Menſchen beywohnenden Formen und Regeln des Denkens, oder nach einigen Hauptbegriffen (Kategorien) verfahre, leuchtet nun wohl jedem aufmerkſamen Beobachter der Menſchenſprache und der Wiſſenſchaft ein. (Vergl. Gott in der Nat. S. 138. 165.) Daher läßt ſich freylich behaupten, ſelbſt in der wiſſenſchaftlichen Erfahrung werde etwas gleichſam von vorn an (à priori) vorausgeſetzt, als Bedingung, unter welcher wiſſenſchaftliche Erfahrung überhaupt möglich ſey, wiewol dieſe Bedingung erſt bey und mit den Sinnenvorſtellungen zum Bewußtſeyn kommen mag. Der ſogenannte geſunde und wiſſenſchaftlich verfahrende Menſchenverſtand bringt

alſo wohl ſchon eine gewiſſe Allgemeinheit heraus, mittelſt der ſich alle Menſchen gewiſſermaßen verſtändigen können. Allein daß der Verſtand, als ſolcher, das heißt, wenn er nicht die Miene der eigentlich ſo genannten Vernunft annehmen will, in ſeinen Grundbegriffen auf keine nothwendig beſtimmende Allgemeingültigkeit Anſpruch machen könne, geſtehn die meiſten Verſtandesmenſchen ſelbſt mit der That, indem ſie ſich gewöhnlich durchaus von der ſinnlichen, als zufällig wahrgenommenen, Erfahrung abhängig erklären. Wenn ſie auch jene Bedingungen und Formen, unter welchen der Menſchenverſtand die Sinnen-Vorſtellungen allein zu ordnen vermag, als allgemein aufſtellen, die mathematiſchen und logiſchen Verſtandesbegriffe, ja den ſubjektiv höchſten derſelben, das Ich der denkenden Menſchen, in ein Syſtem bringen, ſo erklären doch die Meiſten alle jene Bedingungen nur für allgemein und relativ nothwendig in Beziehung auf die Sinnenwelt. Ohne die körperlichen Sinnenwahrnehmungen wären jene allgemeinen Bedingungen lauter leere Formen, wären alſo ohne Werth, ohne Würde. Der Verſtand mit dem ganzen Schatze ſeiner Begriffe hat keine unbedingt nothwendige Selbſtſtändigkeit. Er iſt nur zur Anordnung der Sinnenwahrnehmung da, nicht umgekehrt iſt das Sinnliche da, daß es den Verſtand verherrliche. Eben ſo iſt das ganze Ich des denkenden Menſchen bey dieſen Empirikern eine leere Form. Denn blos um gewiſſer Naturtriebe willen, die in dem Geſchöpfe der Sinnenwelt liegen, iſt der Ichbegrif da, daß er ſelbige zuſammenfaſſe. Das iſt die ſinnlich-wiſ-

ſenſchaftliche Verſtandesanſicht, welche am vollkommenſten bey den Alten ſchon durch Ariſtoteles in der ſtrengſten Allgemeinheit aufgeſtellt wurde, mit welcher Ariſtoteles den ſogenannten Platoniſchen Ideen von einer höhern Geiſterwelt, in denen ſich freylich, nur ziemlich ſchwach, eine wahre Vernunfteinheit abſpiegelte, als leeren Träumen und Schwärmereyen widerlegend entgegentrat. Das iſt die blos verſtändige Denkart, welche ſich in den neuern Zeiten ebenfalls bey den meiſten Engländern und Franzoſen Philoſophie nannte, welche bey Locke zu einer zweydeutigen Hingabe an blos äußere Erziehung und Offenbarung, bey Hume zum Wahrheit vernichtenden Scepticismus, bey den Franzoſen zur trockenſten Empirie, zum niedrigſten Materialismus, zu jenem naturphiloſophiſchen Syſteme einer allgemeinen Thierheit wurde, welches ſchon in der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts um ſich griff, wie wir aus der zu Anfange dieſes Theils (1) angeführten Stelle des Caraccioli erſehen. —

Nach dieſer verſtändigen Denkart von Ariſtoteles bis Locke, Condillac und Helvetius alſo iſt die Seele des Menſchen einer glatten Wachstafel (tabula rasa) gleich, (ſ. d. polemiſchen Theil von Gott, S. 270.) auf welche die Sinneneindrücke erſt ihre Wahrheit ſchreiben. Dieſe Seele mag zwar allgemeine Fächer, Ariſtoteliſche Kategorien, Lockeſche Diſpoſitionen haben, welche zum Behuf und als Werkzeug (Ariſtoteliſches Organon) der Wiſſenſchaften in ein Syſtem zuſammengeſtellt werden können. Allein dieſe ſämmtlichen mathematiſchen oder logiſchen Ord-

nungsbegriffe entſtehen doch nur erſt durch Abſonderung vom Sinnlichen aus der Reflexion über den Sinneneindruck, und ſind, eben ſo wie die allgemeine Formel Ich denke, welche alle innere Veränderungen begleitet, ohne eine ſinnliche Erfahrung, leer und gehaltlos. Die Ichheit des Menſchen iſt hier, wie ſchon bemerkt worden, eine bloße Sprach- und Denkform, mittelſt welcher ein beſonderes Naturgeſchöpf, Menſch genannt, ſein Lebensgefühl, ſeine Triebe der übrigen Welt entgegenſetzt, ſeine Naturbedürfniſſe mit der übrigen Natur klüglich in Uebereinſtimung zu bringen ſucht. Dieſe menſchliche Ichheit hat keine andern Anſprüche, und Rechte und Hoffnungen als diejenigen, welche nach der Erfahrung das Erſte vornehmſte Thier in der Reihe der Thierklaſſen im ſinnlichen Naturinſtinct haben mag. Daher iſt alles Naturrecht oder Staatsrecht dieſer Verſtandesphiloſophie ein Hobbeſiſches, nämlich eine kluge, verſtändig berechnende Ausgleichung des in ſtreitigem Wechſelverhältniſſe liegenden Naturinſtincts der Menſchengeſchöpfe. Dieſe menſchliche Ichheit, vom bloßen Verſtande erkannt, hat auch keine eigene von dem Sinnenverhältniſſe unabhängige Würde, die aus urſprünglicher Ueberzeugung einer ſittlichen Verbindlichkeit, aus einer urſprünglichen Theilnahme an dem Sittlich-Guten etwa entſpringen könnte. Daher giebt es auch eigentlich gar keinen urſprünglichen, allgemein erkennbaren Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, nach der Verſtandesphiloſophie, mithin auch keine allgemeine Moral — oder Sittlichkeitslehre im reinen Sinne des Worts. Alles ſittlich Gute beziehet ſich nur auf beſondere ver-

ſchiedene Gewohnheiteu, und Anſichten, vom Nutzen der Menſchengeſellſchaft, und alles durch Sitten zu bewirkende Gute ſelbſt iſt eigentlich nur ein ſinnlich-gutes, ein Gut für das Menſchenthier. Alle Moral iſt nur eine Anweiſung zur Klugheit, dieſem Menſchenthier zu ſeinem wahren ſinnlichen Glück zu verhelfen. Daher giebt es nun auch, nach dieſer ſinnlich-wiſſenſchaftlichen Verſtandesanſicht, oder nach dieſem Empirismus durchaus keine Uebereinſtimmung Aller Menſchen in Etwas Nothwendigem und zu Etwas Nothwendigem. Es giebt keine letzten Gründe für Alle im Menſchenbewußtſeyn. Alle Menſchen mögen wohl darin übereinkommen, daß jeder Menſch ein dunkel oder klar wahrgenommenes beſonderes Ich einer von ihm körperlich getrennten Neben- oder Außenwelt entgegenſetzen, daß dieſe mancherlei menſchliche Ichheiten, als Naturgeſchöpfe ähnliche Grundtriebe, als Erkenntnißvermögen gleiche Grundbegriffe haben. Uebrigens aber folgt aus dieſer Verſtandesphiloſophie keinesweges, daß außer jenen leeren Denkformen oder ſinnlichen Vorſtellungsanlagen das ganze Menſchengeſchlecht in irgend Einem Hauptgegenſtande in irgend etwas Materiellen der wiſſenſchaftlichen oder ſittlichen Wahrheit übereinſtimme. Darum behauptet, nach ſeiner ausſchließlichen ſinnlich-wiſſenſchaftlichen Verſtandesanſicht, der ſonſt fromme Philoſoph Locke ſehr folgerecht und ausdrücklich, daß die Menſchen auch nicht in Einem Grundſatze der Wahrheit, oder der Tugend eigentlich durchaus und genau übereinkämen, und nimmt ſelbſt die mathematiſchen und logi-

ſchen Sätze inſofern nicht aus, daß erſt eine Unterſcheidung der Dinge zum Verſtändniſſe derſelben gehöre, welche z. B. das Kind erſt nach und nach machen lerne.

Wir haben dieſe ſinnlich-wiſſenſchaftliche Verſtandesphiloſophie von Ariſtoteles und Locke, in dem Zuſammenhange ihrer Grundbehauptungen zu dem Zwecke ausführlicher dargeſtellt, auf daß man die Grenzen genau ins Auge faſſen möge, welche im Menſchen eine bloße Verſtandesthätigkeit von einer Vernunftthätigkeit wirklich, nicht blos eingebildet, unterſcheiden, und welche jeder Sprachgebrauch, insbeſondere der deutſche, offenbar anerkennt. Wie das Syſtem jener Verſtandesphiloſophen deutlich anzeigt, kann man demnach den Verſtand, als ein Vermögen abgezogener Allgemeinbegriffe gar wohl anerkennen, ohne demſelben irgend eine eigentliche Vernunftthätigkeit beygeſellen zu wollen, indem alsdann der Verſtand zwar gewiſſe wiſſenſchaftliche Formen brauchbar für jede Menſchenſprache, für jeden verſtändigen Menſchen aufſtellt, die aber ohne ſinnliche Erfahrung durchaus keinen Werth oder Fülle haben, mithin auch die Menſchen im Ganzen zu keinem eigentlichen nothwendigen Beſtimmungs- oder Erkenntnißgrunde, unabhängig von einer beſondern Erfahrung, vereinigen. Es giebt alſo unter den menſchlichen Denkern einen Verſtand, der die Vernunft meynt entbehren, oder überſehn zu können, der von ihr abtrünnig geworden iſt, da er ſich doch eigentlich beſcheiden ſollte, ein der Vernunft untergeordnetes Theilvermögen derſelben zu ſeyn. Es

giebt einen Verſtand, welcher der Vernunft durchaus entſagt, in wiefern ſelbige Vernunft, ihrer Wortaufgabe im Sprachgebrauche nach, für noch etwas mehr, als für ein blos methodiſches Denken, oder für ein formelles Schlußvermögen, ohne eigenen Inhalt im Gebiet des ſinnlichen Verſtandes anerkannt werden will, in wiefern ſelbige auf eigene Entdeckungen im Reiche höherer, geiſtiger, ſittlicher Wahrheit ausgeht, d. h., nach Aufſtellung eines allgemeingültigen nothwendigen Erkenntniß-Beſtimmungs-, Lebens-, Bewußtſeynsgrundes für die geſammte Menſchheit ſtrebt. Wir wollen uns jetzt nicht darauf einlaſſen, jene ſinnliche Verſtandesphiloſophie, jenen Empirismus, welcher der Vernunft dieſe ihre Anſprüche auf allgemeingültige überſinnliche Wahrheit in Form und Fülle der Erkenntniß zu nichte machen will, mit Gegengründen zu beſtreiten. Aber das können wir mit Fug und Recht gerade um jener wider die eigentliche Vernunft von Seiten der Verſtandesanſicht von jeher erhobenen Zweifel willen, behaupten, daß der Sprachgebrauch, wie wir vorläufig ſchon oben bemerkten, eben in das Wort Vernunft die Aufgabe und das Streben lege, allgemeingültige, nothwendige, letzte Gründe aufzuſuchen, ſich deren bewußt zu werden, und damit andere vernünftige Menſchen zu überzeugen. Unter Vernunft dachte man ſich von jeher bey allen Menſchen, in allen Sprachen, die irgend ein dieſem deutſchen Worte entſprechendes Wort haben, ein Vermögen der Gründe, und zwar der letzten, auch den Nebenmenſchen überzeugenden Gründe, ein Vernehmen der Grundwahr-

heiten für Erkenntniß und Leben. Unter Vernunft dachte man ſich alſo auch von jeher mehr, als nur das methodiſche, künſtlich-gewandte, logiſch regelmäßige Denken und Schließen ohne alle letzte Gründe, ſondern ein gegründetes, nothwendig-begründetes Denken, womit man ſich vor der Wahrheit zu rechtfertigen, und auch andere zu eben dieſer Wahrheit zu bekehren vermeynte. Es iſt eine thörichte Angewohnheit, beſonders in jetziger Zeit, die Vernunft mit ihren Anſprüchen für ein künſtliches Produkt oder Artefakt der alleinigen Gelehrſamkeit, oder des philoſophiſchen Rationalismus, mittelſt deſſen Lehre von angeborenen Ideen, zu halten; und ſie ſo bald zu verſcherzen, bald zu verketzern, kurz den Menſchen verdächtig machen zu wollen. Die Anſprüche der Vernunft auf Allgemeingültigkeit ſind keinesweges etwa erſt von den Gelehrten hervorgerufen worden, weil dieſe dazu gleichſam durch ihren Beruf verdammt ſcheinen, dieſe Allgemeingültigkeit immer im Munde zu führen. Vielmehr haben die Gelehrten, und namentlich die Philoſophen, immer mehr das ihre gethan, jene Anſprüche zu untergraben oder verdächtig zu machen, entweder, wenn ſie ſie, des Forſchens müde, läugneten, oder wenn ſie ſie allgemein ſyſtematiſch durchzuführen vermeynten. Die anmaßenden Anſprüche der Vernunft auf Allgemeingültigkeit der Gründe hingegen, ſind allen Menſchen, Gelehrten und Ungelehrten, in ganz gleichem Maße eigen. Wo nur zwey Menſchen zuſammen ſind, und ſich in geſelligem Lebenskreiſe berühren, da iſt auch die Vernunft unter ihnen mit al-

len Anſprüchen auf Allgemeingültigkeit, als Keim der Zwietracht, oder des Friedens.

Die Vernunftanmaßung, der ſtolze Vernunfthader iſt daher auch die Hauptkrankheit und der Krebsſchaden des Menſchengeſchlechts, und die Hauptttyranney, mit der ſich dieſes innerlich anfeindet, beſteht minder in phyſiſcher Gewaltthätigkeit, als in einem ſtets verſuchten Geisteszwange. Jeder Menſch will allerdings das Prädikat der Vernunft in einem vorzüglichern, andere überzeugenden Grade verdienen. Und das gilt keinesweges von dem Gelehrten allein. Mit ſtolzem Gefühle der Vernunftüberlegenheit blickt der Halbgelehrte, Geſchäftsmann, der Ungelehrte, der Gewerbtreibende Bürger, ſelbſt auf den armen philoſophiſchen Gelehrten, der ſich in künſtlichem, wiſſenſchaftlichem Dienſte der Vernunft oft um die Vernunft zu bringen pflegt, und je mehr, unter den Philoſophen, nach ſo vielen unglücklichen Verſuchen, die Hoffnung auf eine ſyſtematiſche, allgemeingültige Darſtellung der Vernunftgrundſätze ſchwindet, je mehr es Skeptiker oder ſinnliche Erfahrungsphiloſophen giebt, deſto mehr nimmt das Trotzen auf ſelbſteigne Vernunft bey dem Ungelehrten zu, eben weil dieſer ſich nun der Sinnenwelt näher dünkt, als der ſpeculirende Philoſoph, welcher am Ende dahin kam, ſeine künſtlich-gebildete Vernunft vor der Sinnenwelt die Waffen ſtrecken zu laſſen. Ja der Theolog ſelbſt, der auf die Vernunft ſchilt, als ob ſie bey den Menſchen ihre heiligſten Ueberzeugungen untergrabe, kann doch folgegerecht kein anderes Ueberzeugungsmittel annehmen, mit dem er die Andern zu

ſeiner Religionsanſicht bekehre, als eben dieſe Vernunft. Denn wenn er predigt, predigt er mittelſt ſeiner Vernunft, wenn er das Wort Gottes erklärt, gebraucht er dazu, als Organ, ſeine eigene, oft ſelbſt ungehorſam eigenwillige, klügelnde Vernunft. Wenn er andre durch jenes Predigen und Erklären der Schrift überzeugen, zur Religion bekehren will, ſo ſetzt er, neben dem Gefühl und Verſtand, doch in dieſen Andern irgend eine zu überzeugende Vernunft voraus, er müßte denn nur durch alle Schrecken der Inquiſition, durch Daumſchrauben, Schwefelroſte und Scheiterhaufen oder Dragonaden bekehren wollen. Aber der Glaubensdespot, der vor Zeiten zu ſolchen ſchauderhaften Bekehrungsmitteln ſchritt, hatte doch wohl ſelten unmittelbares Wohlgefallen an dieſen blos phyſiſch-zwingenden Grauſamkeiten, und würde es allerdings lieber geſehen haben, der Inquiſit hätte unumwunden und aufrichtig die Ueberlegenheit der theologiſchen Vernunft in einem Großinquiſitor anerkannt und ſich derſelben unterworfen. Jene Verſtandesphiloſophen ferner ſelbſt, die als Skeptiker, Empiriker, oder Materialiſten die Vernunft in ihrer Würde aufgeben, und ſich nur an den Zuſtand des Zweifels, an die flüchtigen Eindrücke der Staubwelt halten, können ſich doch ſelten in ſo folgerechter Stimmung behaupten, daß ſie nicht für ihre Zweifel an der Vernunft — allgemeingültige Vernunftgründe an das Licht bringen ſollten, die in Anſichten von dem menſchlichen Erkenntnißvermögen, und alſo nicht blos in logiſchen Formen beſtehen. Was die Mächtigen und Großen auf Erden betrift, ſo hat der Spott, den ſich die Politik wohl

nicht ohne Grund zugezogen, oft das grobe Geſchütz der Schlacht für den letzten unbedingt nothwendigen Vernunftgrund dieſer Gewaltigen in der Weltgeſchichte ausgegeben. Allein eben das, daß alle Gewalthaber von jeher ſo gern gelehrte Schmeichler um ſich ſammelten, (unter allen Klaſſen von Schmeichlern die niedrigſte!) welche die Gewaltſchritte mit rechtlichen oder ſittlichen Vernunftgründen in öffentlichen Kundmachungen beſchönigen mußten — eben das beweiſt, daß es nie eine bloße Tyranney der Willkühr gab, daß jede Anmaßung die Vernunft auf ihrer Seite haben wollte, und daß ſich der Eigenwille oder der Eigennutz in einzelnen Gewaltigen doch immer auf unbedingt nothwendige Gründe zu ſtützen ſuchte, wovon nur etwa der offenbare Wahnſinn eines Nero, oder Caligula, oder Marats, oder ähnlicher Perſonen der politiſchen Geſchichte eine Ausnahme machen mag. Kurz, man gehe alle Menſchenklaſſen durch von oben bis unten, laſſe ſie wechſelsweiſe herrſchen oder dienen, ſtreiten oder ſich verſöhnt vereinigen in Staaten und Familien. Jeder Menſch ſtützt ſein Urtheil, ſeine Anſprüche, auf einen letzten allgemeinen Grund in ſeinem Bewußtſeyn, der für ihn wenigſtens der unbedingt nothwendige iſt. Kein Menſch, der nicht offenbar wahnſinnig iſt, denkt und lebt ohne eine gewiſſe meiſt folgerecht durchgeführte Einheit der Anſicht, die er als ſeinen letzten Grund angiebt, ſey dieſer Grund auch nur Sinnlichkeit, Selbſtſucht, Erfahrung, Vorurtheil, ja ſelbſt ſogenanntes Gefangennehmen aller Vernunft für eine Autorität, oder Hingabe aller Einſicht an den ewigen ſkeptiſchen Zweifel; an eine bloße Wahr=

ſcheinlichkeit oder Gewohnheit, — die Anſicht nimmt doch immer dadurch die Form des letzten Grundſatzes, der Lebensmaxime an. So übt denn jeder Menſch ein gewiſſes Vermögen der Prinzipien, welches die Sprache Vernunft nennt, wodurch er ſein Bewußtſeyn zuſammenfaßt, wenn er ſich nicht in den bodenloſen Abgrund des eigentlichen Wahnwitzes ſtürzen will, und wir haben damit das beydes erwieſen, was wir oben ſchon für den künftigen Beweis behaupteten, Einmal, daß die Vernunft nicht ein bloßes Machwerk gelehrter Einbildung zum Behufe der Wiſſenſchaften, nicht blos das Ideal der Philoſophen ſey, die mit Vernunftwiſſenſchaften prahlen, ſondern ein Bedürfniß, Eigenthum Streben Aller Menſchen, ſelbſt derer, die gegen dieſe Vernunft, dem Namen nach, zu Felde ziehn. — Zweytens, daß dieſe Vernunft aller Menſchen als die nothwendige Einheit ihres Bewußtſeyns, durchaus noch etwas mehr ſey, wie eine bloße Logik leerer methodiſch geordneter Denkformen, ſondern daß jeder Menſch auch einen Grundſtoff habe, aus dem er, ſo zu ſagen, auch eine Materie für ſeinen Grundſatz, für ſeine Grundanſicht des Lebens webe.

Daher iſt es nun auch erklärlich, warum von jeher unter den Menſchen ein Streben war, irgend eine ſyſtematiſch-geordnete Vernunftwiſſenſchaft, oder eine Philoſophie, im höchſten, engſten Sinne des Worts, auszuſprechen. Im weitern Sinne mag man unter Philoſophie jede allgemein und mit einem Grade wiſſenſchaftlicher Anordnung für mehrere Menſchen aus-

geſprochne Lebensanſicht, oder Denkart verſtehen. So haben wir oben ſelbſt von einer bloßen Verſtandesphiloſophie geredet, die ſich ſeit Ariſtoteles bis zu Locke und den franzöſiſchen Materialiſten herab aller eigentlichen Vernunftwiſſenſchaft entgegenſetzten. So kann man auch die Pyrrhoniſten und Skeptiker, welche auf Eine oder die andere Art an der Vernunftgewißheit oder Wahrheit zweifeln, in dieſer weiteren Bedeutung des Worts Philoſophen nennen. Allein im eigentlichen Sinne hat man von jeher Philoſophie, als Weisheit oder Liebe zur Weisheit, nur diejenige Denk- und Lehrat genannt, welche eine Möglichkeit anerkannte, die höchſten Vernunftgrundſätze, Grundforderungen, und Grundtriebe des Bewußtſeyns für alle Menſchen gültig und verſtändlich, und in wiſſenſchaftlicher Ordnung auszuſprechen, eine Denkart, welche wenigſtens das Streben nach vernunftwiſſenſchaftlicher Wahrheit für nichts ungereimtes erklärte. Damit iſt nun aber keineswegs behauptet, daß irgend ein in gewiſſen feſtſtehenden, gleichſam ſtereotypiſchen Sätzen ausgeſprochnes Syſtem, deren ſo viele in jedem Jahrzehend zu Grabe gehn, das alleinſeligmachende ſey, oder daß alle Menſchen in jedem Verhältniſſe, in jedem Lebensalter die Allgemeingültigkeit der philoſophiſchen Hauptanſicht eben ſchon anerkennen müßten. Vielmehr wird gerade der ächte Philoſoph ſich nie an den Buchſtaben, oder die Ordnung Eines Syſtems hängen, wohl wiſſend, daß der Wege mancherley zum Ziele ſind, ſobald der Verſtand ſeine Zergliederung beginnt, die Begriffe von ein-

ander zu trennen, und daß man in einem künſtlichen Syſteme Einen und denſelben Satz bald zum Grunde, bald zur Folge machen könne. Auch wird der ächte Philoſoph nie der ſanguiniſchen Hoffnung leben, daß alle Menſchen ſich mit ihm in ganz gleichen Begriffen ausſprechen werden, daß er ſie gerade zu dem Ausdruck ſeiner Lehre werde zwingen können. Der ächte Philoſoph iſt zufrieden, wenn er den verſchiedenen Anſichten der Menſchen ihren Standpunkt anweiſen, ſie in Worte ſeines Syſtems gleichſam überſetzen, ſie mit ſeiner Anſicht vereinigen kann. Es iſt alſo mit der ächten Philoſophie und Lebensweisheit oder Weisheitsliebe, ſo ſehr dieſe auch den allgemeingültigen unbedingt nothwendigen Grund einer wiſſenſchaftlichen und ſittlichthätigen Wahrheitserkenntniß anerkennt, immer ein gewiſſes ſceptiſches Mißtrauen verträglich, daß man Einestheils gegen ausſchließlich ſeyn wollende ſyſtematiſche Anordnung der Vernunftwiſſenſchaft, anderntheils gegen die zu erlangende Zuſtimmung aller Menſchen hegt, welche ja durch Philoſophie eben auch erſt erleuchtet, aufgeklärt und belehrt werden ſollen. Wenn wir unter dieſen beyden Einſchränkungen und Hauptbedingungen den Begrif der Philoſophie, als einem Streben nach Vernunftwiſſenſchaft und Weisheits- d. i. Prinzipienlehre, feſthalten, ſo iſt Philoſophie gewiß etwas unentbehrliches und das nicht eben denſelben Spott von Seiten der Menſchen verdienen kann, den die lächerlichen Ausgeburten, Philoſophien genannt, ſo reichlich einernten müſſen. Der Verſuch, die Vernunftgrundſätze des Bewußtſeyns als Wiſſenſchaft dar-

zuſtellen, muß allerdings nach und nach dazu beytragen, die Menſchenanſichten zu verallgemeinern, unter einander zu verſtändigen, überhaupt zu befeſtigen, und wenn auch Religion und Menſchheit überhaupt jener wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Vernunft nicht unumgänglich bedarf, ſo kann doch weder Religionswiſſenſchaft, oder Theologie, noch irgend eine wiſſenſchaftliche Bildung und Einrichtung des Menſchengeſchlechts ohne dieſe Philoſophie gedeihen, und wenn es thörichte Uebertreibung ſeyn mag, zu ſagen, daß die Philoſophen die Welt regieren ſollten, ſo kann man doch behaupten, daß die Philoſophie zur Leitung und Befeſtigung der menſchlichen Anſichten nicht wenig beyzutragen habe. Allein freylich muß man alsdann Philoſophie nicht in dem oben erwähnten zu allgemeinen Sinne, nicht blos für jede originell ſeyn wollende, frey und ſtarkgeiſteriſche beliebige Denkart und Lebensanſicht wohl gar eines jeden einzelnen Menſchen, oder für eine bloße Ariſtoteliſche Formenlehre, für Humeſche Zweifelſucht, Lockiſchen Empirismus, oder franzöſiſchen Materialismus halten, wenn durch ſie die Menſchheit an Weisheit gewinnen ſoll. Nur die Denkart eines Pythagoras und Plato, und ihrer Schüler bey den Alten, ſollten ſich letztere auch als Stoiker oder Neuplatoniker in leere Uebertreibungen verirren, bey den neuern hingegen nur die Denkart der beſſern, nicht blos Ariſtoteliſchen Scholaſtiker, der gründlichen Carteſianiſchen und dann der gründlichen deutſchen Schulen, ſeit Leibnitz, die in der Menſchenvernunft feſte Grundformen der Wahrheit vorausſetzten, ſollten ſie ſich auch, wie Fichte, mit ſeinem unbedingten Ich, Kant mit ſeinem unbe-

dingten Sittengeſetz wieder ins leere Formenweſen verirren, verdienen, indem ſie auf unbedingt nothwendige Gründe des Bewußtſeyns ausgehn, den Namen der Philoſophie im höhern Sinne. Ihnen allen iſt es um eine Bewußtſeynslehre und Vernunftwiſſenſchaft zu thun, welche zwar nicht etwa die poſitive Quelle aller wahren menſchlichen Ueberzeugung, auch nicht die Erkenntniß-Quelle unbegreiflicher Dinge in Beziehung auf Weltgeiſt und Urſeyn, doch wenigſtens eine feſte Grundlage der Wahrheit im Menſchenbewußtſeyn, ein negativer gegen allen Wahn gerichteter Prüfſtein werden könnte. Wenn es übrigens, wie wir geſehen haben, jene empiriſche Verſtandesphiloſophie giebt, welche, ſich ſelbſt oft mißverſtehend, alle Vernunft im wiſſenſchaftlichen und allgemeinmenſchlichen Sinne umſtoßen will, wenn der ſogenannte geſunde, eigentlich gemeine, ſinnlich befangene, an den Sinnen klebende, alſo verkehrte Menſchenverſtand alle Vernunftthätigkeit zum Beſten des Eins iſt Noth der Menſchheit zuweilen für Schwärmerey erklärt, ſo rächt ſich ächte Vernunft und Vernunftwiſſenſchaft deswegen keineswegs mit irgend einem Vergeltungsrecht am Verſtande, indem ſie ihn ebenfalls für entbehrlich erklären wollte. Vielmehr erkennt die Vernunft es an, daß ſie der Verſtandesthätigkeiten durchaus nicht entbehren könne, weil, wie wir ſchon oben bemerkten, die Vernunft allgemeine Grundſätze nicht von beſondern Stimmungen, ſinnlichen Anſchauungen, des Augenblicks, ſelbſt nicht von den heiligſten Gefühlen abhängig machen kann, mithin die abgezognen Verſtandesbe-

griffe, wiewol der Vernunft untergeordnete, allerdings nöthig hat. Die Vernunft bedarf demnach des Verſtandes, als beſonderer Thätigkeit, nur nicht als ausſchließlicher, welche die andern vernünftigen Thätigkeiten des Wollens und der Begeiſterung tyranniſirend verdrängen wollte. Das iſt nun nicht allein im Felde der Vernunftwiſſenſchaft klar, weil alles Wiſſenſchaftliche in der Form vom Verſtande abhängig ſeyn muß, ſo daß eine bloße Gefühlsphiloſophie eigentlich eine Art Widerſpruch wäre. Sondern jede, auch unwiſſenſchaftlicher Vernunftthätigkeit im Menſchen bedarf des Verſtandes.

Daher ward der allgemeinen Menſchen-Vernunft als ſolcher allerdings, von jeher, ſeit des Griechen Sokrates Zeiten die Eigenſchaft der Nüchternheit (σωφροσυνη) beygelegt, ſie mochte nun, als Schulphiloſophie und Wiſſenſchaft, oder als einzelne Lebensanſicht jedes Menſchen auftreten. Die Vernunft gehört in der Regel alſo zu einem Zuſtande des menſchlichen Gemüths im Gleichgewicht betrachtet, in der Mitte des geiſtigen und irdiſchen Lebens, dieſes Leben in einem gewiſſen Durchſchnitt aus einem allgemeinen Standpunkte angeſehn. Daher hat die Vernunft, wenn ſie namentlich den Leidenſchaften, der Partheyſucht, den Uebertreibungen aller Art über das Maaß der Wahrheit hinaus, entgegengeſtellt wird, im deutſchen Ausdruck eine Beymiſchung von Kälte oder wenigſtens Kühlung. Die Vernunft muß, wenn ſie thätig iſt, ſowohl den höchſten, geiſtigen, als auch den ſinnlichen Standpunkt zugleich ins Auge faſſen, auf welchem der Menſch im gegenwärtigen Augenblicke ſeines Lebens ſteht, oder

ſtehen ſoll, und hierzu iſt eine ruhige, kühle Stimmung des Gemüths erforderlich. Daher kann die Vernunft allerdings ſelbſt den heiligſten Andachtsgefühlen der Religion zu Zeiten Schranken ſetzen, wenn die Pflicht vielleicht nicht geſtattet, ſich ihnen in gewiſſen Augenblicken oder Verhältniſſen zu überlaſſen, denn die Vernunft iſt deswegen gewiß nicht Irreligion, wenn ſie mit König Salomo die Regel aufſtellt: Alles hat ſeine Zeit! — Uebrigens irren aber, ebengeſagtes zugegeben, doch die geiſtesleeren Verſtandesmenſchen gewaltig, wenn ſie meynen, die kühle Vernunftſtimmung ſoll eine Ausrottung aller Gefühle, eine ſtoiſche Fühlloſigkeit (Apathie) ſeyn, jene kühle Vernunftſtimmung ſolle immer herrſchen, und wenn ſie herrſche, ſey ſie mit der Todtenkälte eines formellen, glaubenloſen Verſtandes Ein und daſſelbe. Die ächte Vernunft beſcheidet ſich in ihrer gewöhnlichen und pflichtmäßigen Verbindung mit dem Verſtande als ſolche, im Menſchen kein unbedingter Zuſtand zu ſeyn. Schon an ſich, wenn ſie auch kühl iſt, iſt ſie doch nicht Liebeleer, nicht ohne Wärme des höhern Lebens, ſie vereint Willen, Empfindung und Gemüth mit der Verſtandesthätigkeit, der Betrachtung. Aber dieſe Vernunft iſt auch weit davon entfernt, den außerordentlichen Zuſtand der Begeiſterung, der höhern Erleuchtung eines belebten Glaubens im Menſchen ganz zu verwerfen oder meiſtern zu wollen. Die heitere, nüchterne Vernunft des Sokrates, die wohl zu einem Muſter für ſo viele intolerante und hierin allerdings platt zu nennende Verſtandesmenſchen dienen könnte, weilt mit einer gewiſſen Ehrerbietung vor dem Heiligthume

der unbegreiflichen Dinge, verwirft ſelbſt nicht ganz die Möglichkeit der Ahnungen, und des Prophetenweſens. Niemals hat die Vernunft irgend einem Künſtler das überſinnliche Recht ſeiner begeiſterten Anſchauungen ſtreitig machen wollen, gern zugebend, daß hier über das Maaß der Vernunftthätigkeit im Gleichgewichte nothwendig hinausgegangen werde. Am allerwenigſten hat die ächte Menſchenvernunft ſich jemals, wie die verbildete Vernünfteley jetzt ſo oft will, dem Zuſtande der religiöſen Begeiſterung, als müßte dieſer nothwendig in Schwärmerey, oder Fanatismus ausarten, feindlich entgegenſtellen wollen. Hier erkennt die ächte Menſchenvernunft die Wahrheit des Spruches an: „der Frieden Gottes ſey immer noch höher als ſie.“ Die Gemüthsſtimmung der Andacht in allen ihren Graden bis zur Entzückung über das zu ahnende Anſchaun des höchſten Weſens hinauf, durch Offenbarung im engern Sinn erregt, kann kein gewöhnlicher und ordentlicher Zuſtand des ſterblichen Menſchen ſeyn. Aber dieſe Gemüthsſtimmung der Andacht darf doch auch freylich nie in einen heidniſchen Orakel-Wahnſinn übergehen, den ein Plato zuweilen mit der religiöſen Begeiſterung verwechſelt, in einen Wahnſinn, der wieder zur Sinnlichkeit herabſänke, wie Tauler gegen gewiſſe Pietiſten richtig bemerkt (ſ. den polem. Theil. von Gott. 2. Abth. S. 376.), wodurch die niedern Kräfte des Menſchengemüths das Uebergewicht über die obern erhielten. Eine auf Offenbarung gegründete Andacht kann demnach auch nicht ohne alle Vernunftthätigkeit ſeyn, muß immer, wie auf einem Felſen, auf der religiöſen Vernunft ruhn — und

die Vernunftthätigkeit, der Grundtrieb der Vernunft, bleibt ewig das Organ aller Offenbarung, das dem Menſchen von Gott in der Schöpfung mitgetheilt ward (ſ. den polem. Theil. von Gott u. ſ. w. 2. Abth. S. 419. u. 421.). Wollten die Vernunftprediger in Sachen der Religion weiter nichts behaupten, als das — ſo beſtünde allerdings ihre Lehre in dem Grunde der Wahrheit. Aber auf der andern Seite ſind wiederum jene Vernunftfreunde in die größte Uebertreibung verfallen, weil ſie durchaus keine andere Vernunft anerkennen wollen, als eine blos natürliche, verſtändige, allgemeinformelle, gleichſam im Durchſchnitt im Zuſtande des Gleichgewichts, weil ſie alle Begeiſterung nicht für eine Reinigung und Erhebung des Kopfes und des Herzens zugleich, ſondern allemal für alleinige Sache der Einbildungskraft halten, weil ſie nicht zugeſtehen wollen, es gebe, wie wir behaupteten, auch eine gottbegeiſterte, eine heller erleuchtete Vernunft, und dieſe andächtige Gemüthsſtimmung derſelben, das Gebet, die Vereinigung mit Gott, ſey der höchſte Endzweck auch für alle religiöſe Menſchenvernunft im kältern Gleichgewicht, wiewol letztere ſich beſcheidet, daß der Andachtstrieb, dem ſich die Myſtiker im eigentlichen Sinne faſt ausſchließlich überlaſſen wollen, in den Verhältniſſen der irdiſchen Pflicht gemäßigt werden, nicht immer gleich wirken müſſe, oder könne. Der Begrif einer gottbegeiſterten, erleuchteten Vernunft, den wir in dieſem Theile zu Anfang, und im polemiſchen (v. Gott. 2te Abth. S. 487—89) aufſtellten, mag noch ſo ſehr als myſtiſch verſchrien werden, er iſt dennoch der Grund aller Of-

fenbarung! im engern Sinne, zugleich der ächte Grund aller bibliſchen Schriften und der mittelſt derſelben zu bewirkenden Erbauung der Gemüther, die man nicht in eine bloße Verſtandesbelehrung verwandeln ſollte. Dieſer Begrif enthält zwey weſentliche Merkmahle. Nach dem Erſten kann die ächtreligiöſe Andacht und die Offenbarung im engern Sinne (ſ. Gott in der Geſchichte S. 130.) nicht ohne alle Vernunftthätigkeit ſeyn. Sie iſt vielmehr die höchſte Befriedigung des Vernunfttriebes nach Allgemeinheit und Seligkeit in der lebendigen Ueberzeugung von der Vollkommenheit des unbedingten Weſens. Nach dem zweyten Merkmahle kann wiederum im andächtigen, von Offenbarung im engern Sinne bewirkten Gemüthszuſtande die religiöſe Vernunftthätigkeit, die dabey zum Grunde liegt, keine gewöhnliche, der irdiſchen, ſelbſt religiöſen Menſchenvernunft in kaltem Gleichgewichte, ſie kann im Angeſichte des höchſten Weſens nicht ohne Begeiſterung, wenigſtens nicht ohne eine gewiſſe lebendige Anſchauung der Erleuchtung ſeyn.

Wie? Es wäre erſtlich keine Vernunftthätigkeit darinnen, es wäre nur ein müſſiges Spiel der willkührlichen Dichterphantaſie, wenn Klopſtock dem Allgegenwärtigen im Feuer der Pſalmenbegeiſterung ein Gebet hinſtrömt? wenn er ſagt:

„Was wird das Anſchaun ſeyn, wenn der Gedank' an dich,
Allgegenwärtiger, ſchon Kräfte jener Welt hat?

oder:

„Deiner Gottheit Gegenwart
Entflamm' und beflügele

Jede meiner Empfindungen!
Leite ſie, Unerſchaffner, zu Dir.
Oder:
„Nein, wenn ſie nur bewundert,
Hebt ſich die Seele zu ſchwach.
Erſtaunen himmelfliegendes Erſtaunen
Ueber den, der unendlich iſt!
O du der Seligkeiten höchſte,
Ueberſtröme du meine ganze Seele
Mit deinem heiligen Feuer.

Zweytens. Und dieſe Vernunftthätigkeit, dieſe Richtung der menſchlichen Vernunft nach dem unbedingt Höchſten wird doch bey ſolchen Gedanken der Andacht von einer Begeiſterung belebt und getragen, deren von Gott kommende Fülle oft die Harfe und Stimme der Cherubim nicht auszuſprechen vermag, ſo daß „die Harfe der himmliſchen Chöre kaum noch ſchallet, ſondern bebt, die Stimme der Engel kaum noch tönet, ſondern zittert.“ Soll man nun deswegen eine ſolche religiöſe Begeiſterung unvernünftig nennen, weil ſie das ordentliche Maaß der Menſchenvernunft überhaupt überſchreitet, weil man allerdings von ihr ſagen muß, daß ſie in dieſem Grade vorübergehend ſey, obwohl bleibende Spuren der Erleuchtung zurücklaſſend, daß der Sterbliche für ſie nicht immer offen ſeyn könne, noch dürfe? Freylich wiederum iſt es eine ganz andre ruhige und mehr für die religiöſe Vernunft im Allgemeiuen gehörende Stimmung, in welcher eben der obengenannte Dichter ein andermal ſagt:

Der Weiſ' erwartet ruhig,
Was ihm ſenden die Vorſicht
Werde, Freud' oder Schmerz.

Eine Stimmung mehr der pflichtmäßigen Reſignation, als des lebendigen Glaubens, wie ſie die letztern

Worte anzeigen, iſt gewiß auch religiös, aber kalt ruhig, und verweilt in den gewöhnlichen Schranken der nicht lebendig erleuchteten menſchlichen Natur. Sie entſpricht mehr der philoſophiſchen Religion unſerer Tage, die immer nur die eigene menſchliche Weisheit ins Auge faßt, anſtatt ſich in die Tiefen der göttlichen Weisheit und Liebe zu verlieren, die aller Andacht, aller Betrachtung göttlicher Dinge mit vereinter Richtung der Gemüthskräfte ganz entbehren zu können glaubt, dieſe oft geradezu für Schwärmerey der Einbildungskraft erklärt.

Eine ſolche philoſophiſche Religion ohne Andacht, ohne Streben nach höherer Erleuchtung im Glauben, möchte der ſtolzen Stoa in Athen alle Ehre gemacht haben, allein ein ächt religiöſes Gemüth kann ſich damit nicht befriedigen, ſondern wird auch in Andacht und Gebet nach größerer, nach zuſammengefaßter Lebendigkeit der religiöſen Ueberzeugung ringen: denn es ſind hier nur zwey Möglichkeiten. Entweder man betrachtet die Gottheit blos wie den unbegreiflichen Gränzbegrif eines Urweſens, welchem dieſe Welt der Erſcheinungen und auch der Menſch durch gewiſſe Formen von fern verwandt ſeyn mag — oder man ſtrebt ſich dieſes Urweſen zu vergegenwärtigen, fühlt ſich von dem Urweſen ſelbſt dazu aufgefordert, deſſen Einfluß dem Gemüthe näher zu bringen, ſich ſeiner lebendiger bewußt zu werden, und wagt mit Sehnſucht über die Schranken der Endlichkeit hinüber zu blicken. Die Betrachtung Gottes, als eines bloßen Gränzbegriffes, hätte weder Moſes und ſein Volk in die Wüſte vor Sinai, noch das Chriſtenthum oder irgend eine andere

höhere Religion in die Welt eingeführt, und würde die profane Menſchheit in einer verſtockten Unſeligkeit gelaſſen haben, wie wir ſie in dem Heidenthum vorherrſchend finden. Soll aber die Gottheit wirklich dem menſchlichen Bewußtſeyn vergegenwärtigt werden, ſo iſt es klar, daß die Verſtandesbegriffe, welche ohnedieß in göttlichen Dingen keinen Boden mehr haben, und oft in ein eitles verwegnes Vernünfteln in Hinſicht auf die Wege Gottes übergehn, hier nicht mehr hinreichen. Die wahrhaft vernünftige Religion wird alſo das Gebet und die Andacht für die höchſte Blüthe und Frucht eines vernünftigen Bewußtſeyns anſehn, und eine beſcheidene Ehrfurcht hegen vor jener religiöſen Begeiſterung, die zu Gott emporſtrebt, und auch von Gott, welcher redlich geſucht, immer ſich finden läßt, mit Erleuchtung möglicher Weiſe belohnt werden kann. Das wahrhaft vernünftige religiöſe Gemüth wird ſich nicht ſchämen, mit Klopſtock zu beten:

Laß mich im Heiligthume
Dich, Allgegenwärtiger,
Stets ſuchen und finden! und iſt
Er mir entflohn, dieſer Gedanke der Ewigkeit,

Laß mich ihn, tiefanbetend
Von den Chören der Seraphim,
Ihn, mit lauten Thränen der Freude
Herunter rufen.

Sollte ſich auch nicht jeder Menſch oft zu der ſchwindelnden Höhe der Pſalmenbegeiſterung über die Größe, Weisheit und Liebe Gottes erheben können, ſo wird er dennoch, wenn anders Religion in ihm iſt, eine ſolche Begeiſterung, und die daraus hervorgehende Erleuchtung für eine Gabe göttlicher Gnade halten, ſie

nicht verwechſeln mit dem vorübergehenden Rauſche einer dichteriſchen Einbildungskraft — und derſelbe Dichter, den wir hier ſo oft anführen, hat durch ſein ganzes Leben bis zu dem letzten Hauche deſſelben erwieſen, daß die religiöſe Begeiſterung, zu der er ſich und andere erhob, kein Schwindel myſtiſcher Schwärmerey, ſondern eine geſammelte Richtung ſeines ganzen erleuchteten Gemüths war. Dieſe Richtung, die er ſo oft in pindariſch hoher Sprache dichteriſch ausſprach, hielt ihn auch mit aller Kraft der Wirklichkeit in den herzerhebenden Augenblicken ſeines Todes, und dieſer ſein Tod war, wie urkundliche Berichte ſeiner Umgebung bezeugen, nur ein von ihm ſelbſt gegebener Commentar jener Worte in einer ſeiner Hymnen:

Freu dich deines Todes, o Leib! in den Tiefen der Schöpfung,
In den Höhen der Schöpfung wird deine Trümmer verwehn.
Auch dort, verweſter, verſtäubter, wird Er ſeyn,
Der Ewige!

Eine ſolche bleibende Erleuchtung und Begeiſterung konnte nur aus den Offenbarungsſchriften des alten und neuen Bundes, als einer Quelle des ewigen Lebens, ſchöpfen, und darum iſt es wirklich kaum begreiflich, wie viele gewiß hierin mehr vernünftelnde, als vernünftige Theologen ſich oft ſo weit vergeſſen konnten, das Buch der Bücher, welches durchaus die Sprache der Erleuchtung und Begeiſterung redet, gleichſam zu Verſtande bringen, das heißt zu der Nüchternheit eines ſinnlich verfinſterten Verſtandes, oder wenigſtens zu dem Maaße einer allgemeinen menſchlichen Vernunft im kalten Gleichgewichte herabſtimmen zu wollen, als wenn in dieſer proſaiſchen

Nüchternheit allein und ausſchließlich die höchſte Wahrheit ſich ausſprechen laſſe, (Gott in der Geſchichte. S. 156), als wenn der unerreichbar hohe Geiſt des alten und neuen Teſtaments, der die Seelen mit anſchaulich belebender Kraft durchdringt, nichts anders als eine mit dichteriſchen Floskeln verbrämte Populär-Religion etwa im gemeinen Sinne eines D. Bahrdts ſey. Es wäre unbegreiflich, wie Männer ſogar, die ſich Lehrer des Worts und der Religion nennen, gerade diejenigen Schriften des heiligen Buchs ſelbſt, welche von einer über die natürliche Finſterniß erhobenen geiſtigen Erleuchtung am offenbarſten zeugen, wie vor allen das von Luther auch unbedingt vorgezogene Evangelium Johannis, eben deswegen, weil ſich hier nicht alles unter das Maaß einer Verſtandesreligion der irdiſchen Gerechtigkeit oder Glückſeligkeit für eingedrückte Chineſenköpfe bringen läßt, ungeachtet aller vorgegebenen kalten Vernünftigkeit, nicht ohne Eifer der Unduldſamkeit verfolgen und mit andern, allerdings leider! auch ſtatt findenden Auswüchſen einer gefährlichen Myſtik oder Schwärmerey in Eins werfen konnten, ſähe man nicht ein, daß erfüllet werden müſſe, was geſchrieben ſteht und allen im Glauben Erleuchteten vorausgeſagt wird: „ſie werden Euch verfolgen, denn alſo haben ſie die Propheten verfolgt, die vorher geweſen ſind.“ So dürfte es leider! nicht überall ganz ohne Grund ſeyn, was der Dichter etwas menſchenfeindlich ausſpricht, „es liebe die Welt, das Strahlende zu ſchwärzen und das Erhabne in den Staub zu ziehn.“ Denn es iſt für die, der Sinnlichkeit und dem ſinnlich beſchränkten Verſtande hingegebene Welt allerdings nichts bequemer, als alles, was ſie

nicht faſſen, wozu ſie ſich nicht erheben kann, was ſie in ihrer Beſchränktheit nicht hat, zu verabſcheuen, vermuthlich zurückzuſtoßen, und wenn auch nicht immer ächt jüdiſch ans Kreuz zu ſchlagen, doch wenigſtens für unnütz, ja wohl den irdiſchen Verhältniſſen der ſinnlichen Bequemlichkeit für gefährlich auszuſchreyen, und es nur als einen Gegenſtand, würdig des Tollhauſes, zu behandeln.

Es hat ſich alſo im Verlaufe der vorhergehenden Unterſuchungen ergeben, daß jeder Menſch eine in ihm thätige, in ihm ſich entwickelnde Vernunft hat, daß ſelbſt der Ungelehrte, welcher die ſyſtematiſchen Aeußerungen des Vernunfttriebes in dem Gelehrten verſpottet, ſelbſt der Verſtandesphiloſoph, der dieſe Vernunft aus ſeinem Syſteme verbannt oder bezweifelt, ſelbſt der Theolog, welcher ſie anfeindet, ſich auf eben dieſe, ihrem Namen nach verſpottete, verbannte, bezweifelte, angefeindete Vernunft, als auf die feſte Grundlage ſeines Bewußtſeyns zu ſtützen ſucht. Es hat ſich ergeben, daß jeder Menſch, wenn er dieſe Vernunft gleich anfangs als ein beſonderes, ihm eigenthümliches Erbtheil anſieht, wenn er zuweilen auch ſich einbilden mag, in ihm beſonders ſey ſie vor andern ihm bekannten Menſchen am weiteſten ausgebildet und entwickelt, ſelbige doch als ein Gemeingut der Menſchheit, wenigſtens in der Anlage, betrachtet, ſo daß er ſie für das einzige Werkzeug hält, mittelſt deſſen er andre zu unterweiſen, zu überzeugen, ſich mit ihnen für die Erkenntniß ſowohl, als für die Lebenszwecke zu verſtändigen ſtrebt, ſo daß jedes despotiſche, herriſche Gemüth immer noch lieber durch das anerkannte Anſehn ſeines Vernunftwillens,

als durch bloße willkührliche Macht den Nebenmenſchen ins Joch zu zwingen wünſcht. Es hat ſich ausgewieſen, daß dieſe menſchliche Vernunftthätigkeit, welche nach Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit und allgemeiner Anerkennung aufſtrebt, eben deswegen auch nicht auf augenblicklichen Gefühlen und Stimmungen beruhen, alſo des Verſtandes und ſeiner Allgemeinbegriffe nicht entbehren kann, wie oft dieſer auch umgekehrt die Vernunft entbehren zu können vermeynt, daß daher auch dieſe Vernunftthätigkeit den Charakter, wenn auch keinesweges der Kälte, aber doch der Nüchternheit haben müſſe, da ſie das Menſchenbewußtſeyn meiſtens im Ganzen, deſſen Momente gleichſam im Durchſchnitte, in einem gewiſſen Gleichgewichte des Lebens vor Augen haben ſoll. Dieſes zugegeben, haben wir doch dem daraus gezogenen Fehlſchluß vieler Philoſophen, proſaiſcher, oder eigentlicher geſprochen von lebendigem Glauben leerer Gemüther widerſprechen müſſen, als ſey alle Vernunftthätigkeit, wenn ſie ins Gebiet der Religion tritt, eine bloße todte, eiskalte Verſtandes- und Begriffsſache, eine Lehre allein zur Aufhellung dieſes Verſtandes, höchſtens eine von Allgemeinbegriffen ausſchließlich ausgehende Beſtimmung des verſtändigen Willens. Hiermit würde zugleich behauptet, daß die Vernunft, im religiöſen Sinne eigentlich durchaus keine aſcetiſche Seite habe, daß der Menſch im vernünftigen Gemüthszuſtande und zur Vernunft gekommen, ſich nie zu ſolchen über alle Begriffsſchranken hinausgehenden Vorſtellungen von einer nähern Gegenwart und einer auf das Menſchen-

gemüth insbeſondere wirkſamen Perſönlichkeit des Urweſens erheben könne oder ſolle, welche man Gebet oder innere Andacht nennt, und welche für den Glauben ſo nothwendig, ſo ſtärkend ſind. Der berühmte Verfaſſer des Dramas: Nathan der Weiſe, welches für einen Codex der Vernunftreligion gilt, hat vielleicht Wunder vermeynt, wie klug er ſeine Recha im Namen der Vernunftreligion habe reden laſſen, wenn er ſie ſagen ließ, Moſes habe nicht auf Sinai, ſondern wo er nur ſtand, vor Gott geſtanden. Auch wird uns ſolche hohe Weisheit ein jedes kluge Kind unſerer Tage verkündigen können, das, im Namen einer natürlichen und verſtändigen Vernunftreligion, der alten Orthodoxie entgegen, katechiſirt worden. Demungeachtet und ſo wahr in gewiſſem Sinne das ſeyn mag, ſo dürfte doch ein gar großer Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Begriffen ſeyn, zwiſchen dem: immer und überall, auch wohl unbewußt, vor dem allgegenwärtigen Gotte ſtehen, und zwiſchen dem andern: mit Bewußtſeyn und Gebet vor Gottes Angeſicht kommen. Dieſer zweyte Begrif geht freylich, die Schranken der Begriffe überſteigend, in die Religion des Glaubens und der für das Ueberſinnliche lebendig werdenden Vorſtellkraft über. Seitdem aber die verſtändige Vernunft der klugeu Weltkinder mit dieſer letztern Vorſtellung nichts mehr zu thun haben will, einestheils weil ſie alles Unbegreifliche für Schwärmerey hält, anderntheils weil ſie ſich ſchämt, geſchaffen worden zu ſeyn, weil ſie ſich für eben ſo unbedingt und urſprünglich ausgiebt, als das Urweſen, und alſo nicht mehr den Menſchen, der ſie be-

ſitzt, zu Gott beten läßt, wie der Pſalmiſt nach Notker: Gieb mir Vernunft, ſondern meynt, der Menſch, (auch der Wahnſinnige) beſitze ſie, die Vernunft, nur ſo von Natur — ſeitdem ſind die klugen Weltkinder, im Durchſchnitte betrachtet, freylich nun auch ſo weit gekommen, ſtatt Gottes Perſönlichkeit eine ſpinoziſtiſche Vernunft- oder Naturordnung für den Hauptbegrif der Religion zu halten. Da heißt es denn gewöhnlich, nach den Grundſätzen dieſer ſogenannten Vernunftreligion, Religion in wahrem Sinne beſtehe nur in der Erfüllung dieſer zwey an den verſtändigen Menſchen ergehenden Hauptforderungen, erſtlich gute Werke zu üben, zweytens, klare Vorſtellungen von Gott zu haben, wobey man unter guten Werken natürlich nur ſolche verſteht, die der Menſchenmenge in der geſelligen irdiſchen Verbindung derſelben nützlich ſcheinen, ganz ohne Hinſicht auf die Geſinnungen, aus denen ſie entſtehn, ganz ohne Hinſicht darauf, ob ſie im Namen und zur Ehre Gottes geübt werden, ob ſie dem Willen eines heiligen allgemeinen Geſetzgebers gemäß ſind, und zum Bewußtſeyn Gottes führen, oder nicht; während die klaren Vorſtellungen von Gott, welche man vom religiöſen Menſchen verlangt, ſich ſo weit von allem Aberglauben, aller Schwärmerey, allem ſogenannten Myſticismus entfernen müſſen, daß Gott, als vorgeſtellte Perſönlichkeit, als perſönlicher Grund alles Bewußtſeyns, als höchſtvollkommner Geiſt, ganz aus dem Kreiſe des Menſchengemüths ausgeſchloſſen wird, und ſich in eine moraliſche oder natürliche Weltordnung verwandelt, gegen welche eigentlich kein innerer oder äußerer Gottesdienſt, zu welcher kein Gebet, keine

Erhebung der bewundernden Menſchenſeele mehr ſtatt findet. Dieſe mehr als kalte, dieſe durchaus unfruchtbare philoſophiſche Religion iſt leider, ſeitdem man den Weg der hiſtoriſchen Offenbarung, als führe er zur Unvernunft, völlig verließ, und nicht mehr zugeben wollte, daß Gott, als Geiſt durch heilige auserwählte Menſchen zu dem ganzen Menſchengeſchlechte ſpreche, unter die oberflächlichen Schriftſteller verbreitet, ſelbſt herab bis zum Volke gedrungen, und brüſtet ſich jetzt mit dem erborgten falſchen Namen der Vernunftreligion, während wir aus dem ächten deutſchen Sprachgebrauche oben erwieſen haben, daß einer ſolchen Anſicht vieler ſogenannten Aufgeklärten das Beywort Vernunft gar nicht zukommen könne, ſondern daß ſie vielmehr eine irrige, in andern Individuen wenigſtens beſchränkt zu nennende Verſtandesreligion genannt werden müſſe, bey der die übrigen Gemüthskräfte des Menſchen ganz leer ausgehn. Wie wenig weit aber der Menſch in Anſehung ſeiner höchſten, d. h. religiöſen Beſtimmung mit jener Verſtandesreligion komme, wenn wir ihr auch gleich Gewiſſenhaftigkeit in guten Werken keinesweges abſprechen dürfen, mag aus dem Selbſtgeſtändniſſe eines deutſchen Philoſophen erſehn werden, welcher eben jener ausſchließlich verſtändigen Vernunftreligion einen großen Theil ſeiner Forſchungen widmete, und durch ſeinen Lebensſtandpunkt, durch ſeine Verhältniſſe und freundſchaftlichen Verbindungen beſtimmt wurde, ſie auf Unkoſten der ächten nicht wenig zu begünſtigen. „Mit meinem beſten Freunde, ſagt Moſes Mendelsſohn, mit dem ich noch ſo einhellig zu denken glaubte, konnte ich

mich ſehr oft über Wahrheiten der Philoſophie und Religion nicht vereinigen. Nach langem Streit und Wortwechſel ergab ſich zuweilen, daß wir mit denſelben Worten jeder andere Begriffe verbunden hatten. Nicht ſelten dachten wir einerley und drückten uns nur verſchiedentlich aus, aber eben ſo oft glaubten wir übereinzuſtimmen, und waren in Gedanken noch weit von einander entfernt. Gleichwohl waren wir beiderſeits im Denken nicht ungeübt, gewohnt mit abgeſonderten Begriffen umzugehn, und beiden ſchien es um die Wahrheit ein Ernſt, mehr um ſie, als ums Recht haben zu thun zu ſeyn.“ Eben dieſer Philoſoph geſteht an einem andern Orte: „Viele Behauptungen, über die ich heute zum Märtyrer werden möchte, können mir morgen vielleicht problematiſch vorkommen.“ — Aus dieſen Selbſtgeſtändniſſen eines von den berühmteſten Lehrern der Vernunftreligion wird es recht augenſcheinlich, daß der Verſtand mit der Anordnung ſeiner abgezogenen Begriffe, mit allen ſeinen Definitionen, Diſtinctionen und Deductionen durchaus nicht die Quelle einer lebendig und feſt gläubigen Religion ſeyn könne, daß eine Verſtandesreligion den Menſchen vielleicht zu einem Grade von Gewiſſenhaftigkeit oder Gutthätigkeit, aber keinesweges zu einer weltüberwindenden, die Menſchen in lebendiger Liebe vereinigenden Kraft des Glaubens erheben könne. Auch konnte es wohl, nach ſolchen Selbſtgeſtändniſſen, Moſes Mendesſohn eigentlich Jacobi'n ſchwerlich verübeln,.... ob er es gleich, wie wir aus Jacobi's polem. Schriften und Briefwechſel erſehn, wirklich that,..... daß Jacobi Leſſingen auf dem geradeſten Wege zum Spino-

zismus glaubte, und dem Publikum, dem mancher Freund Leſſings deſſen deiſtiſche Religionsanſichten mit der Salbung eines Heidenbekehrers predigte, darüber die Augen öffnete, es ſehe hinter den Kuliſſen dieſer noch jetzt bey Theaterfreunden gefeyerten Nathansreligion etwas leer aus, und ſie ſelbſt, die tolerante neue Univerſalreligion, trachte wohl mehr darnach „ſich vor Menſchen angenehm zu machen, als vor Gott“ deſſen geiſtige Perſönlichkeit für das Verhältniß mit dem Menſchenbewußtſeyn bey ihr gar ſehr in Hintergrund trat. (ſ. d. polem. Theil v. Gott. Abth. I. S. 97). Und über alles das hat man ſich durchaus nicht zu wundern, wenn der Verſtand ausſchließlich zur Religion führen will, und ſich dabey fälſchlich für die Vernunft ausgiebt, wiewohl wir ihn ſonſt ſeine Rechte auf die religiöſe Denkart gern ſichern, ſobald wir unphiloſophiſchen Pietiſten oder gar Philoſophen gegenüber ſtehn, welche wiederum ausſchließlich nur von einer Gefühls- oder Herzens-Religion wiſſen wollen. Uebrigens dürfen wir auch nicht ungerecht ſeyn, und jenen Mißbrauch des Verſtandes in Angelegenheiten der Religion — nur der Philoſophie allein ins Gewiſſen ſchieben. Was Mendelsſohn von der Verſchiedenheit der Religionsanſichten ſagt, wenn man ſich über Religion mit dem Denken, und dem Verſtande allein verſtändigen will, findet ſich, wie wir in dem polemiſchen Theil (v. Gott I. Abth. 2. S. 338, vergl. Abth. 1. S. 193) leider oft zu bemerken Veranlaſſung fanden, freylich auch bey Chriſten, ob ſie gleich eben dieſelbe Quelle ihrer Ueberzeugung, ſey ſie nun mündliche, oder ſchriftliche Ueberlieferung, anerkennen, ſobald

ſie nämlich ſich mit dem Verſtande in die ſpeculative Metaphyſik ihres Glaubens verlieren, eine ſpitzfindige Dogmatik begründen, oder ihre, bey jedem immer verſchiedene, Verſtandesanſicht von dem Buchſtaben der heiligen Schriften ſich wechſelsweiſe aufdringen wollen. Dieſe chriſtliche Dialektik, iſt ſie auch nicht mit Ketzerverbrennungen verbunden, hat doch der alles in Liebe vereinigenden Kraft des Glaubens unſäglichen Eintrag gethan, und hat bey den Proteſtanten um ſo weniger abgenommen, je beſtimmter dieſe ihre ausſchließliche Anhänglichkeit an den Buchſtaben der Schrift, (eigentlich eine Unmöglichkeit) erklären zu müſſen vermeynten. (ſ. d. polem. Th. v. Gott. S. 388. 89). Allein nicht zu gedenken, daß es doch viele beſſere Chriſten giebt, welche ihr Chriſtenthum, nach dem Rathe Johannis, mit dem Geiſte der Liebe und Heiligkeit, nicht blos mit dem dogmatiſirenden Verſtande prüfen, weil ſie wohl wiſſen, wohin der verdammungswürdige Hader der Religionsmetaphyſik führt, indem er nicht anders als die Liebe unter den Chriſten ſelbſt tödten kann — ſo haben doch alle Bekenner der poſitiv lebendigen Religion, die ihr Verſtand und die ſpeculative Kirchenmetaphyſik irre gemacht hat, noch Eine ſichere Zuflucht in der einfachen religiöſen Metaphyſik ihres Glaubens, welche nur die Grundvorſtellung der göttlichen Schöpferliebe, Herrlichkeit und Güte in einem innern Gottesdienſt, in Andacht und gemeinſchaftlichem Gebete zu nähren anempfiehlt, oder, nach den Verhältniſſen, auch wohl fordert. Dieſes Mittel zu einem innern Frieden und zu einer religiöſen Menſchenvereinigung geht aber der philoſophiſchen Verſtandesreligion,

wenn ſie ſich mit dem Verſtande ausſchließlich überzeugen will, größtentheils ab. Ja der mehrerwähnte treffliche Mendelsſohn weiß einer Freundin, die gegen ihn, über die Kälte ihrer ſpätern Religionsanſichten klagt, in ſeiner ſchriftlichen Antwort nichts beſſeres entgegenzuſetzen, als die Aeußerung: „Wenn mir meine Philoſophie ein finſter Geſicht macht, ſo geh ich und ſpiele mit meinen Kindern,“ was freylich ſehr wenig ſagt, wenn es nur im Sinne der natürlichen Liebe, nicht etwa in demjenigen hier kaum vorauszuſetzenden des Evangeliums genommen wird. Der Philoſoph, der ſein ganzes Heil im Verſtande ſucht, und Alles zum Gegenſtande ſeines Denkens macht, gewöhnt ſich nur gar zu leicht an das Stoiſche: Nichts bewundern! (nil admirari), welches mit dem Nichtanbeten ziemlich einerley iſt, zumal wenn im Syſtem eine unperſönliche ſittliche oder natürliche Weltordnung an die Stelle jenes göttlichen Urbewußtſeyns tritt, welches eigentlich an den Menſchen unter der Form der höchſten Perſönlichkeit Anſprüche zu machen hat.

Aus dem Allen zuſammengenommen folgt augenſcheinlich, daß die religiöſe Vernunftthätigkeit im gewöhnlichen Zuſtande des Menſchen zwar die Form des Verſtandes annimmt, und letztere nicht entbehren kann, daß ſie aber nothwendig auch weiter geht, als die Erkenntnißbegriffe des Verſtandes reichen, daß ſie nicht blos äußerlich thätigen Willen, Erkenntniß und helle Vorſtellungen, ſondern auch Andacht fordert, als einen weſentlichen Beſtandtheil des innern Gottesdienſtes. Wenn nun auch Andacht an ſich auf ein Denken hinweiſt, ſo iſt der letzte Grund und letzte,

höchſte Gegenſtand, an welchen gedacht wird, doch an ſich begrifflos, über alle Menſchenbegriffe erhaben, und die religiöſen Verhältnißbegriffe, die der Gottanbetende Menſch dabei gebraucht, erſchöpfen doch die eigentliche religiöſe Gemüthsſtimmung und Andacht keinesweges. Daher es denn in der religiöſen Vernunftthätigkeit weſentlich liegt, auch nach einer begeiſterten Erhebung zu einem unſichtbaren ſeligen Urſeyn zu ſtreben, und ſich hiermit über das Verſtandesgebiet noch hinaus zu verſetzen, wobey zwar die Phantaſie zugleich mit dem Gefühle thätig ſeyn mag, wobey man aber höchſt unrecht thut, eine ſolche Stimmung, die mit pflichtgemäßem Streben des Willens beginnt, ganz auf die Rechnung einer willkührlich dichtenden Phantaſie zu bringen, oder ſie phantaſtiſch zu nennen. Bekennt ſich alſo ein Philoſoph aufrichtig und in Wahrheit zu einer ächten Vernunftreligion, ſo nimmt er eben ſowohl ſeinen Verſtand zu Zeiten gefangen, oder überſchreitet ihn, als der Bekenner einer poſitiven. Er muß gleicherweiſe, wie letzterer, ſeinen Blick auf eine unſichtbare Welt richten, und im Sinne der Weltkinder myſtiſch werden, und welcher wahre Philoſoph des Alterthums oder der neuern Zeit war dies nicht? Wer kann Vernunftideen, wer das innere Weſen der Vernunft, die etwas mehr, als bloße Form, die mit einem ewig ſeligen Urſeyn in Verbindung iſt, anſchaun ohne Begeiſterung? Ob dieſe Begeiſterung, die allemal ein ungewöhnlicher Zuſtand wird, ſtürmiſcher ſey, oder ruhiger, thut hier nichts zur Sache. Es iſt alſo nicht nur nicht ungereimt, es iſt religiös und philoſophiſch nothwendig, neben

der verſtändigen Vernunft in dem gewöhnlichen Zuſtande, die als religiös ohnedieß ſchon ſich als von Oben erleuchtet und gläubig bekennt, auch von einer begeiſterten Vernunft in den Stunden der Andacht und des beſondern innern Gottesdienſtes zu ſprechen. Es iſt nicht zu läugnen, daß ſelbſt der große Leibnitz einen Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Glauben zu machen ſchien, wie viele Philoſophen oder Theologen des Mittelalters vor ihm und nach ihm, und daß man ſich deswegen angewöhnt hat, Glauben und Liebe, als Folgen der poſitiven Religion, von der Vernunftreligion ganz zu trennen, weil allerdings der mit Vernunft verwechſelte mißtrauiſche Verſtand weder gläubiges Zutrauen, noch hingegebene Liebe jemals hervorbringen kann. Allein ſchon Leibnitz machte jenen Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Glauben in der Sprache der alten Theologen nur deshalb, um ihn in ſeiner Theodicee aufzuheben, indem er da von der Uebereinſtimmung der Vernunft mit dem Glauben eine lange Abhandlung liefert, und wir haben daher namentlich in neuerer Zeit dem Philoſophen Jacobi viel zu danken, daß er die unter dem Joche des ſyſtematiſchen Verſtandes befangene Vernunft, welcher nach Kant nur eine trockne, obwol praktiſch ſeyn ſollende Verſtandesvorausſetzung unter dem Namen von Glauben geſtattet war, darauf aufmerkſam machte, daß ein lebendiger Glaube in höherm Sinne ihr weſentlich angehöre, wiewol Jacobi allerdings wiederum zu weit ging, indem er das Wort Glauben in uneigentlichem Sinne für jede Ueberzeugung zu nehmen, und der Vernunft alles

Wiſſen entziehen zu wollen ſchien, worin er mit Fichte einen Gegenſatz bildete, da doch der religiöſe Sprachgebrauch, wie ihn der Apoſtel Paulus auch beſtimmt, das Wort Glauben nur von der lebendigen Ueberzeugung in Anſehung des Unerkannten, was man „hoffet und nicht ſiehet" von je her gebraucht hat. Glauben und Liebe ſind alſo weſentliche Vernunftthätigkeiten. Sie gehören (nebſt dem Gewiſſenstriebe und dem Wiſſens- oder Erkenntnißtriebe mittelſt des Unbedingten) zu den Grundtrieben aller Menſchenvernunft. Sie ſind dem Menſchen ſo gewiß urſprünglich angeboren, im unverdorbnen Keime, wie ihm die geſammte Vernunftanlage angeboren iſt, ob ſie gleich die verderbte Natur entſtellt hat. Denn die Vernunft ſtrebt nicht nur theoretiſch metaphyſiſch nach allumfaſſender Erkenntniß, ſondern auch äſthetiſch (d. h. im idealen Grundgefühl des Lebens und in der Vorſtellkraft), endlich auch praktiſch nach lebendig überzeugenden Vorſtellungen eines heiligen und ſeligen Urſeyns, an deſſen weltregierende Kraft man glauben, deſſen urſprünglicher Liebe man mit Gegenliebe begegnen könne. Nun geben wir den Bekennern der ausſchließlichen Geſchichtsreligion, namentlich den orthodoxen Chriſten gern zu, daß dieſe urſprünglichen Vernunftthätigkeiten Glauben und Liebe in der verderbten ſinnlichen Natur des Menſchen, und durch den ſinnlich verkehrten Verſtand nicht aufkommen können, und daß eine poſitive Religion, eine welthiſtoriſche Belehrung dazu kommen, daß der hiſtoriſche Glaube die allgemeine

Idee alles Glaubens folgerecht ausfüllen mußte, um jene urſprünglichen Vernunftthätigkeiten, Glauben und Liebe wieder zu wecken. Allein das dürfen wir, als der Vernunft, wie der heiligen Schrift, durchaus entgegen, gar nicht zugeben, was Hyperorthodoxen eben ſo wohl, als viele Vernünftler ſo entſchieden behaupten möchten, daß die Menſchenvernunft urſprünglich ohne allen Keim des Glaubens an das Unſichtbare und Unerkannte anzunehmen ſey, während man der Vernunftreligion ihr Gewiſſen unangefochten läßt. Denn was man von dem Glauben und der geiſtigen religiöſen Liebe, um obiges darzuthun, anführt, daß die ſinnlich verderbte Natur des Menſchen jene nicht aufkommen laſſe, gilt ebenfalls vom Gewiſſen, das bey vielen geſunkenen Naturmenſchen ganz betäubt und erſtarrt iſt, und das der Verſtand, ſo viel er ſich bemüht, keinesweges beweiſen kann, wenn er ſich nicht ſchon auf den wahrgenommenen Gewiſſenstrieb (z. B. nach Kant), Achtung für Geſetz und Gerechtigkeit beruft, wo ſich denn, nach ſolcher Vorausſetzung, die allgemeine ſittliche Verbindlichkeit zum Guten, allerdings wiſſenſchaftlich verſtändig beweiſen läßt (vergl. d. polem. Theil v. Gott. S. 437.). Daß aber Chriſtus und ſeine Apoſtel einen dem Menſchen urſprünglich angeborenen und durch den Sündenfall nur leider halbverweſten Vernunftkeim zum Glauben, eben ſo gut wie das Gewiſſen in der That vorausſetzen, einen Keim, der durch die neue Religion wieder gereinigt und entwickelt werden ſoll, wird daraus klar, daß überall in der chriſtlichen

Lehre ein im Menſchenherzen bey Juden und Heiden urſprünglich eingeſchriebener religiöſer Schriftzug angenommen wird, an welchem die chriſtliche Lehre ſich prüfen laſſen will, der aber auch zum richtenden Zeugen über die Ungläubigen, die ſich ſelbſt nach demſelben verdammen müſſen, von ihr angerufen wird. Würde wohl Chriſtus, welcher den Glauben an ſich, den Gottgeſendeten, überall wo er nur erſcheint, nicht ſeiner Wunder, ſondern ſeiner eigenen Lehre und perſönlichen Gottbegeiſterung wegen, als eine zu erfüllende Religionspflicht fordert, welcher Jſrael vorwirft, „ſeine Rede fange nicht bey dieſem von der Weltordnung nun durch ſolche Verhärtung geſtraften und zur Verherrlichung Gottes durch ſolche Verhärtung ſelbſt beſtimmten Volke, er, welcher den Glauben außer Jſrael preiſt, würde er den Mangel an Glauben als Gegenſtand der Zurechnung für das Menſchengeſchlecht betrachtet haben, wenn die Menſchen nicht durch eine urſprünglich ihnen mitgegebene Vernunftanlage zum Glauben fähig, dem Glauben geneigt und willfährig geſchaffen wären? (vergl. d. polem. Theil. v. Gott. S. 419. 423). Dieß alles beweiſt unwiderſprechlich, daß der Glaube kein vernunftloſer, blos hiſtoriſch poſitiver, blinder, wohl gar phantaſtiſch fanatiſcher Zuſtand, ſondern daß er, wie der Dichter des Lehrgedichtes Urania irgendwo treffend ſagt, die Vernunft der Tugend ſey, daß er wenigſtens zu den urſprünglichen Thätigkeiten und Trieben der Vernunft gehöre, welche wir deswegen, bereits im Erſten, polemiſchen Theile am angef. Orte, das Organ der Wahrheit, der Liebe, des Glaubens, wie des Gewiſſens nannten.

Wenn alſo der religiöſe Verſtand ein Syſtem der Vernunftreligion entwirft, und die religiöſe Ueberzeugung in Begriffen entwickelt, ſo kann er zwar eben ſo wenig den lebendigen Glauben begründen, als er eigentlich das Gewiſſen zu demonſtriren vermag, da beydes, wie die geſammte religiöſe Ueberzeugung, axiomatiſche Grundrichtungen des Gemüthes ſind. Aber der religiöſe Verſtand kann doch auch den Glauben, als ein lebendiges, anſchauliches Grundgefühl des ſich wirklich idealiſirenden Lebens, durch eine unſichtbar, allgemeinzweckmäßig regierende Gottheit, keinesweges ignoriren, ſondern muß, ihn poſtulirend, auf ihn hinweiſen als auf eine erhöhte Vorſtellkraft, ohne welche die religiöſe, in Begriffen feſtgehaltene Ueberzeugung durchaus nicht wirkſam, und die Verſtandesanſicht des Bewußtſeyns gar nicht vollkommen oder folgerecht entwickelt ſeyn kann. Wie denn auch der Verf. des gegenwärtigen Buches, ... vielleicht der erſte, welcher das Syſtem der Vernunftreligion durch ein von allen Seiten vollſtändiges religiöſes Axiom, in ſeinem vor mehr als vierzehn Jahren entworfenen Grundriſſe, darzuſtellen bemüht war, ... zuerſt den Glauben, als ein weſentliches Merkmal aller Vernunftreligion aufgeführt hat, und dabey dieſen Glauben keinesweges zu einem bloßen Kantiſchen Poſtſcript nothdürftiger Religionsbegriffe hinter einer unumſtößlich ſeyn ſollenden Moralwiſſenſchaft, erniedrigt, auch nicht zu einem Jacobi'ſchen, alles Wiſſen und Erkennen im Urſprunge des Syſtems verſchlingenden Gefühl erhoben hat, ſondern ihn als ein lebendiges Vorſtellen des Unerkennbaren neben das klare Er=

kennen in einer vollkommen entwickelten religiöſen Vernunft hingeſtellt und zugleich aus ihm, als einem angeborenen Vernunftprincipe, den hiſtoriſch poſitiven oder geſchichtlichen Glauben hergeleitet hat, ohne den letztern, wie ſo viele Theologen, mit dem erſtern, in der Vernunft gegründeten ganz zu verwechſeln.

Ob nun übrigens dieſe Anſicht von der Vernunft, die alle Principien des Lebens in der vollſten Harmonie darſtellt, eine myſtiſche genannt werden müſſe, wie das ſo viele von denen auch wohl zu thun pflegten, die über das Verbrechen der beleidigten Vernunftmajeſtät und verdunkelten Vernunftreligion fortdauernd Klage führen, und den Bannfluch der Myſtik ringsum ausſchleudern, ohne für das Syſtem der Vernunftreligion jemals etwas erhebliches geleiſtet, oder auch nur je über den Sprachgebrauch des Wortes Vernunft nachgedacht zu haben, — — das alles kann dem Verf. in Abſicht auf ſeine Behauptungen gleichgültig ſeyn, wenn ſie nur wahr ſind.

Es iſt wahrhaftig die höchſte Zeit, daß jene Spiegelgefechte unſerer Schriftſteller über das von Freunden, wie von Feinden, zum größten Unheil für jenen vernünftigen Gottesdienſt, den die Apoſtel, (nicht blos Römer 12. am Erſten) ausdrücklich verlangen, gleich gemißhandelte Wort Vernunft endlich einmal aufhören. Es iſt Zeit, daß Orthodoxen und Vernunftprediger auf dem von uns oben angegebenen Wege der Sprache, und der Geſchichte ſowohl philoſophiſcher, als theologiſcher Ideen, beyde ihren Irrthum einſehn, die Vernunft bald für eine bloße willkührliche Freydenkerey, bald für einen bloßen For=

malismus abſtrakter Geſetzformeln für die Geiſtes=thätigkeiten, ohne wahren bewegenden Geiſt, höchſtens für einen verſtändigen Erkenntnißtrieb nach dem unerkennbar Höchſten, ohne den göttlichen Funken des Glaubens und der Liebe, oder für eine blos verſtändige Thätigkeit, ohne Andacht, Gefühl und ideale Vorſtellkraft gehalten zu haben. Alle Sprachen der Menſchen kommen darin überein, die Vernunft für das Palladium und die Würde der Menſchheit, für das urſprüngliche reine Bewußtſeyn, ob es wohl auf dem Wege der Erfahrung bald getrübt und entſtellt, bald erweckt und entwickelt wird, zu erklären. Sie iſt und bleibt das Vermittlende zwiſchen dem göttlichen Urſeyn, und dem endlichen Menſchenbewußtſeyn, eine von Gott kommende auffordernde, heiligende, erleuchtende, belebende Bewegung, und ein dem Menſchen urſprünglich angeborener oder mitgegebener Keim (oder Organ), das Göttliche zu empfangen, und jene freye Anerkennung der religiöſen Wahrheit, Güte und Seligkeit in dem Menſchen zu bewirken, welche namentlich vom Chriſtenthume zum Bekenntniß deſſelben unwiderſprechlich verlangt wird. Sie kommt von Oben herab, wie alle gute Gabe, und macht den Menſchen deswegen keinesweges ſelbſtſtändig, oder zum Stoiſchen nicht geſchaffenen Gott. Aber ſie macht auch, daß der Menſch, kindlich nicht ſklaviſch, ſich mit freyer Bewegung im Endlichen, mit Wiſſen, Wollen, Glauben und Liebe der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit und Herrlichkeit hingeben kann. Sie iſt alſo im Religionsbekenner eben das, was Johannes Epiſt. 1. K. 5. v. 6 den Geiſt nennt „der die Wahrheit iſt, und der

da zeuget, daß Geiſt Wahrheit iſt" (vergl. den polemiſchen Theil. 2. Abth. S. 508). Die Vernunft iſt es endlich allein, welche unter den Menſchen jenes Wohlgefallen am Evangelium, an der chriſtlichen Thatſache, daß ſich Gott rein und unmittelbar mit dem Menſchenbewußtſeyn vereinigt habe, bewirken kann, welches Wohlgefallen, als eine freye Uebereinſtimmung, die Engel dem Menſchengeſchlechte wünſchen oder prophezeihen. Ja der Ausdruck Logos, mit dem Johannes die für Menſchen perſönlich gewordene Gottesvernunft oder Gottesweisheit und Gottesliebe bezeichnet, rechtfertigt es, wenn man Vernunft und Evangelium für gleichbedeutend, für Ein und daſſelbe erklärt. Denn wenn auch das Evangelium der Friede Gottes iſt, und dieſer allerdings „höher iſt als alle Vernunft," ſo iſt doch hier nur von der in Begriffen aufſtrebenden Menſchenvernunft, nicht von der ſich im Menſchengemüthe offenbarenden göttlichen Vernunft die Rede. Und wenn man auch einwenden möchte, daß doch wenigſtens Vernunft nie ohne Erkenntniß gedacht werden könne, und Paulus behaupte, „die Erkenntniß als Stückwerk höre auf, wenn die Liebe bleibe, weswegen man auch wohl Gott, was ſelbſt viele Philoſophen wollen, das Attribut der Vernunft kaum zuſchreiben dürfe, ſo muß man ſich doch erinnern, daß Paulus ebenfalls hier nur von der menſchlichen ſucceſſiv begreifenden (diskurſiven) Erkenntniß reden kann, daß die göttliche Vernunft freylich ein ganz anderes Erkennen und Vernehmen des ſich gleichbleibenden göttlichen Urweſens ſeyn müſſe, als die

religiöſe Menſchenvernunft, daß aber Gott ſich dem Menſchen doch nicht anders, als in und mit einer Vernunft, und ſelbſt als Vernunft offenbare, und daß man, wolle man Gott ſelbſt die Vernunft im Sinne eines anſchaulichen (intuitiven) Urbewußtſeyns (analog dem menſchlichen) abſprechen, unausbleiblich in den Fatalismus und Spinozismus verfallen müſſe. Wir können alſo unbedenklich das Evangelium und ſeine Wirkſamkeit auf den Menſchen für die offenbarte Gottesvernunft erklären, welche die menſchliche urſprüngliche, aber durch den Fall entſtellte Vernunft wieder reinigen und erneuen ſoll. Denn das Evangelium als Erlöſung des alten, in die Ketten der böſen Natur und in die Strafen der Weltordnung gefallenen Menſchen, hat ja eben darum den alten Menſchenkeim keinesweges durchaus vernichtet, ſondern erneut ihn nur und reinigt ihn (ſ. d. polem. Theil. Abth. 1. S. 266). Es weckt die reine urſprüngliche Menſchenvernunft zu einem freyen Wohlgefallen, indem es die Feindſchaft der verderbten Menſchennatur gegen Gott aufhebt, die Furcht austreibt, das natürliche Mißfallen an allem überſinnlichen Daſeyn überwindet, ſo daß jene geläuterte und begeiſterte Menſchenvernunft wieder ſeyn kann, was ſie urſprünglich geweſen ſeyn mag, und woran ſie ſich nur, wie im ängſtlichen Traume, erinnert, ein geheiligter Geiſt allgemeiner Verbindung, ein frey bewunderndes, anbetendes Wohlgefallen, eine kindliche Gegenliebe zu der urſprünglichen, offenbarten ſchöpferiſchen und erlöſenden Gottesliebe, in dieſem Wechſeltauſche der Liebe eine kindliche Hingabe, ein kindliches

Empfangen jenes väterlichen Erbes, das ſeliges Leben heißt.

Von allen dieſen Schätzen des ewigen Himmels weiß und ahnt nun freylich die natürlichblinde, die verſtändige Menſchenvernunft ohne Religion, oder nur mit etlichen nothdürftigen religiöſen Verſtandesbegriffen etwa von einem weiſen, gerechten Gott ohne Liebe und Erlöſung verſehen, nicht das geringſte. Mißtrauen, Zweifel, dumpfe Reſignation, ſtoiſcher eitler Stolz, leichtſinnige Vorausſetzung eines Naturſchöpfers, einer Weltordnung, ohne lebendige Ueberzeugung oder Vergegenwärtigung dieſes Gottes, das iſt alles, was ſie ihren Anhängern, anſtatt der von ihr für Schwärmerey erklärten Gabe des chriſtlichen Himmelreichs bieten kann. Und ſelbſt der religiös gewordene Verſtand, der, ſeine Beſchränkung anerkennend, das Vernünfteln gefangen nimmt unter der Pflicht, unter dem Gehorſame des Glaubens, kann ſich doch nach den Wundergaben des Glaubens und der Liebe als unentbehrlichen Bedürfniſſen nur wie von ferne umſehen, ſo lange er in ſeinen abſtracten Religionsſyſtemen von aller poſitiven Offenbarung keine Kenntniß nimmt, oder über die Offenbarung, wie viele Orthodoxen, nur dogmatiſirt. Das Sonnenlicht der Offenbarung zur Erleuchtung der verfinſterten Menſchenvernunft findet ſich nur poſitiv, d. h. weil es da iſt, nicht weil es poſtulirt, aber demonſtrirt wird, und die Offenbarungsbeweiſe ſind deswegen eben ſo natürlich logiſche Zirkel, als jener metaphyſiſche Carteſianiſche Beweis von Gottes Daſeyn. „Gott iſt,

weil er uns die Idee von ſeiner Vollkommenheit giebt," d. h. mit andern Worten, weil er iſt. —

Allein auch die noch ſo ſehr verfinſterte Menſchenvernunft, wie wir ſie bey den heidniſchen Philoſophen finden, kann doch, wenn wir etwa die Materialiſten und erklärten Sceptiker ausnehmen, ſelbſt in jener heidniſchen Philoſophie die Spuren ihrer alten Gottähnlichkeit, ihren göttlichen Urſprung nicht ganz verläugnen. In dem Weſen der religiöſen Vernunft, wie wir es eben dargeſtellt haben, liegt eine Heiligung, eine Erleuchtung, eine Beſeligung des geſammten Menſchengeſchlechts durch Gott, durch ſeinen alles verbindenden, erhellenden und belebenden Geiſt. Die philoſophirende, vernünftelnde Vernunft genießt freylich von dieſer Würde nur noch einen Schatten. Aber auch dieſer Schatten iſt doch dem urſprünglichen Weſen ähnlich. Daher ſind und bleiben die Aufgaben der Philoſophie ohne Glauben in alter und neuer Zeit genau dieſelben, welche die religiöſe Vernunft, mittelſt des Glaubens, wirklich erfüllt und gelöſt glaubt. Die philoſophirende Vernunft, erſtlich als theoretiſcher Erkenntnißtrieb nach dem Höchſten, beruft ſich von der älteſten bis zur neueſten Zeit, von der Schule zu Athen, von dem römiſchen Conſul Gellius an bis auf Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens, noch immer auf einen Reichstag aller Philoſophen (ſ. d. polem. Theil 2. Abth. S. 383), wo der höchſte Grundſatz der Wahrheit, der alle Menſchen binde, beſtimme, überzeuge, aufgeſtellt werden ſoll. Die philoſophirende

Vernunft zweytens, als praktiſcher Trieb nach Vernunftthätigkeit in der Lebensbeſtimmung, ſucht von den älteſten Zeiten bis zu den neueſten das allgemeine Gute und das höchſte Gut für alle Vernunftweſen und Geſchöpfe; ſey dieſes nun ſchmerzloſe Ruhe mit Epikur und den neuern Quietiſten, lebendiges Vergnügen mit Ariſtipp, Seelengeſundheit mit den Eleatikern, Vernunftvollkommenheit und ſeliges Leben in freyer Tugend, mit den Stoikern, von Zeno an und Seneka bis auf Fichte, natürliche Unabhängigkeit von den künſtlichen Bedürfniſſen mit den Cynikern, von Diogenes bis Rouſſeau, glückſelige Thätigkeit mit Ariſtoteles und den neuern Eudämoniſten, oder endlich ſinnlich belohnte Tugend mit Kant. Dieſe beyden philoſophiſchen Aufgaben, für Theorie und Praxis, die in Pythagoras und Plato allerdings durch ihre Vereinigung den Verſuch einer nach Gottähnlichkeit ſtrebenden Religionsphiloſophie veranlaßten, erſchöpfen die ganze Philoſophie oder Vernunftweisheit. Und was ſucht denn nun in dieſen zwey Hauptaufgaben die philoſophirende Vernunft anders, als was die religiöſe Vernunft einer chriſtlichen Gemeine, wenn ſie die Kraft der Heiligung, Erleuchtung nnd Beſeligung in Gott wahrhaft empfindet, allerdings beſitzt, und der ganzen bewohnten Erde mittheilen kann? Uebereinſtimmung im Glauben und in der Liebe, und Wohlgefallen an der Gabe eines ſchon hienieden im Abglanze der Andacht ſich verklärenden ſeligen Lebens?

Es iſt alſo unerſchütterlich ſelbſt aus den Irrthümern und Irrſalen der Vernunft dargethan, was

das eigentliche Weſen der Vernunftthätigkeit, bey allen Menſchen, und im Sinne aller Sprachen genommen, ſeyn muß, und was eine ſogenannte Vernunftreligion überhaupt zu leiſten ſtrebe. Giebt es eine Vernunft, und iſt ſie von den Sceptikern oder Materialiſten noch nicht hinwegraiſonnirt, ... in welchem Falle die Menſchen freylich nur verſtändige Affen und Biber bleiben, um mit Caraccioli (1) zu reden.... ſo ſtrebt dieſe Vernunft, in allen Vernünftigen ſich entwickelnd, erſtlich nach Uebereinſtimmung in allgemeingültiger Wahrheit, zweytens nach allgemeinem Heil und allgemeiner Seligkeit. Daher kann man der Vernunft weder einen überſinnlichen Erkenntnißtrieb, ob er wohl den Ort der unbedingten Wahrheit allerdings nicht mehr durch das Denken in Begriffen erreichen kann, noch einen Gewiſſens- und Seligkeitstrieb nach einem heiligen Ganzen, nach allgemeiner Befolgung im Urſeyn abſprechen, in welcher Hinſicht dann die Vernunftthätigkeit zu Gewiſſenhaftigkeit, Gewißheit, Glauben und Liebe wird. Kein vernünftiger Menſch, der eine Vernunftreligion bekennt, kann demnach ſeine Religion von den zwey Hauptideen trennen, erſtlich, daß dieſe Religion auf dem Grunde einer allgemeinen Wahrheit im Urſeyn beruhe, zu welcher Wahrheit alle auch verfinſterte Geiſter einſt kommen, welche ſie zwar läugnen, aber wenigſtens nicht wahrhaft widerlegen können; zweytens, daß dieſe Religion zum Heil und zur Seligkeit alles endlich vernünftigen Selbſtbewußtſeyns im göttlichen Urſeyn

führe. In beyden Hinſichten iſt die Vernunftreligion alſo nicht denkbar, ohne die feſte Ueberzeugung, es gebe ein Einiges und alles einigendes Urbewußtſeyn, das den menſchlichen Bewußtſeynsthätigkeiten in ihrer concentrirten Richtung analog, ſich für den Menſchen in jeder Offenbarung vermenſchlicht, ſo wenig der beſchränkte Menſch deſſen eigentliches inneres Weſen faſſen mag. In beyden Hinſichten alſo muß ſich die Vernunftreligion einestheils eben ſo ſehr von dem Staube der materialiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Anſicht losreißen, welche Gott für ein ewiges Naturelement ohne allumfaſſende Weisheit und Liebe, den Menſchen für eine vorübergehende Organiſation, höchſtens für ein ſuperkluges, mit Mathematik, Wiſſenſchaft und Sprache verſehenes Raubthier hält, als ſich anderntheils von der ſtoiſchen rationaliſtiſchen Selbſtvergötzung entfernen, nach welcher der Menſch ſich nicht als ein Werkzeug des göttlichen Urbewußtſeyns oder der eigentlichen Vernunftperſönlichkeit, ſondern vielmehr ſich ſelbſt als einen Gott, als die wahre Vernunftperſönlichkeit ohne Anfang betrachtet. Eben aber, weil die Vernunftreligion auf dem Wohlgefallen des einzelnen Vernunftweſens an dem göttlichen Ideale alles Daſeyns, auf einer freyen Anerkennung beruht, und ſonach nicht anders, als Heil und Seligkeit des Einzelnen, wie Aller vorausſetzen kann, wird eine vernünftige Religion, bey aller Vermeidung des ſelbſtvergötzenden Vernunftſtolzes, doch auch andrerſeits niemals zur pietiſtiſchen Selbſtvernichtung werden, die ſich nur auf die Idee der

willkührlichen Allmacht, mit kraſſer Prädeſtination und Gnadenwahl, auf ein dumpfſinniges Mönchthum und furchtſames Judenthum ſtützen könnte.

3.

In dem vernünftig zu nennenden Bewußtſeyn des Menſchen, wenn dieſer nach ſeiner Einzelnheit betrachtet wird, entwickelt ſich alſo offenbar ein Gegenſatz der beſchränkten Ichheit, welche der Erfahrung zufolge in der Zeit einen Anfang nahm, und durch ſinnliche Eindrücke erſt geweckt wurde, gegen ein unwegdenkbares, oder ewiges Unbewußtſeyn, welches erſtlich der Grund aller Uebereinſtimmung der einzelnen Weſen zu einer allgemeingültigen Wahrheit, und zweytens der Grund der möglichen Seligkeit aller jener einzelnen Weſen iſt. Dieſer Vernunft-Gegenſatz im Bewußtſeyn der einzelnen Menſchen, die, wie alle Zeitweſen, in einem Werden begriffen ſind, offenbart ſich unter der Form eines Triebes, welchen Trieb wir zur Unterſcheidung vom körperlichen, thieriſchen Naturinſtincte, in wie fern letztern ein großer Theil heidniſcher Philoſophen, z. B. die Epikuräer und Materialiſten, irriger Weiſe allein anerkannten, den Vernunfttrieb nennen müſſen. Denn es gehet dieſer Vernunfttrieb, ſey er auch noch ſo dunkel, unentwickelt, oder gehemmt, immer doch dahin, den Grund des Alls, der Wahrheit und Seligkeit, dem das einzelne Ich in ſeinen Formen verwandt iſt, ſtets mehr zu vernehmen. Dieſer Vernunfttrieb äußert ſich nun, wo er erweckt wird,

... denn nicht jedem Menſchen ſchreibt die Sprache Vernunft zu ...., nach den unterſcheidbaren geiſtigen Thätigkeiten des Menſchen verſchieden, erſtlich als Gewiſſenstrieb im Wollen eines geſetzlich übereinſtimmenden heiligen Ganzen aller wollenden Weſen überhaupt, woraus die Scheu vor einem heiligen geſetzgebenden Willen, und die Verurtheilung des in der Menſchheit entſtandenen Böſen ihren Urſprung nimmt; zweytens als Erkenntnißtrieb nach dem unbedingt höchſten Wahrheitsgrunde, woraus entweder die metaphyſiſche Speculation oder wenigſtens die Kritik und Beſchränkung unſeres Erkenntnißvermögens, verbunden mit gewiſſenhafter Wahrhaftigkeit, entſpringt; drittens als Seligkeitstrieb, nach irgend einer Theilnahme an der höchſten Herrlichkeit des Lebens, woraus das Streben entweder nach Begeiſterung durch das Ideal der höchſten Lebens-Schönheit, oder wenigſtens nach einer reinern und in ſo fern allgemein verbreiteten Glückſeligkeit vereinter Einzelweſen entſteht; endlich viertens als eigentlicher Religions- und Andachtstrieb nach irgend einer Theilnahme an dem höchſten Urbewußtſeyn und deſſen Perſönlichkeit mittelſt des innern Gottesdienſtes, d. i., mittelſt der Hingabe unſeres Selbſts an Gott theils in andächtiger Betrachtung, theils als religiösthätiges Werkzeug der göttlichen Perſönlichkeit, woraus ſich demzufolge das Streben entweder nach religiöſer Vollkommenheit und Vernunftwürde, d. h. nach Vereinigung mit Gottes der Welt offenbarter Perſönlichkeit durch deſſen Geiſt, oder auch nur nach einer

Anbetung des höchſten Geiſtes und Urbewußtſeyns erzeugt. Bey allen dieſen vier unterſcheidbaren Aeußerungen des Vernunfttriebes findet ſich das Gemeinſame, daß einerſeits ein endlich beſchränktes, zeitlich entwickeltes Ich, andrerſeits ein unbedingter, das All umfaſſender Geiſt, ein ewiges Urbewußtſeyn geſetzt wird, und daß jene endliche Ichheit wegen gewiſſer ihr urſprünglich mitgetheilten Formen der Verwandtſchaft mit dem ewigen Urbewußtſeyn, ſich eben mit dem letztern zu vereinigen ſtrebt. So bekommt das einzelne Vernunftweſen eine ſtrebende Richtung erſtlich nicht blos nach dem ſittlichen Guten und Heiligen, ſondern auch nach einer ſelbſteignen Heiligung in Gewiſſenhaftigkeit und Tugend, zweitens nicht blos nach der Wahrheit, ſondern auch nach deren Erkenntniß, ſelbſt eigenen Anerkennung und Beſitz im Wiſſen oder der Gewißheit und Weisheit; drittens nicht blos nach dem Ideale der Seligkeit in ganz getrennter Anſchauung, wie die Epikuräer meynen, ſondern auch nach ſelbſteigner Theilnahme an derſelben, in einer beſeligten Welt; viertens endlich nicht blos nach Verehrung einer göttlichen Perſönlichkeit, ſondern auch nach einer ſelbſteignen Verbindung und Vereinigung mit derſelben in Glauben und Liebe. Die Vernunft des einzelnen, unter dem Begriffe der Ichheit, ſich erkennenden Menſchen ſichert alſo demſelben, auf dem Standpunkte ſeiner Entwickelung allerdings eine gewiſſe freyere Selbſtbewegung und Selbſtbeſtimmung innerhalb ſeiner end-

lichen Schranke, kurz ein individuelles Werden unter der Form des Ichs zu, das nach Tugend, Weisheit, Seligkeit, nach religiöſer Vereinigung mit Gottes Geiſt und Perſönlichkeit ſtreben darf und ſoll. Und keine poſitive Religionslehre, am wenigſten die chriſtliche (vergl. den polemiſchen Theil von Gott u. ſ. w. Abth. 2. S. 302), hat dem menſchlichen Bewußtſeyn eine ſolche gänzliche Vernichtung des endlichen Ichs oder der Selbſtheit zur Pflicht gemacht, daß der Menſch im Standpunkte ſeiner irdiſchen Entwickelung durchaus kein freyeres Anerkennen, oder Forſchen, keine Wahl des Willens mit Theilnahme an der Erkenntniß des Wahren und Guten, keine ungezwungen von dem Ich ausgehende Stimmung des Gemüths haben ſollte. Vielmehr ſind die höhern Grade von Glauben und Liebe und hieraus ſtammender Tugend ohne eine Theilnahme an göttlicher Freyheit nicht vorſtellbar, welche zwar nur durch Gottes beſondere Hülfe nach chriſtlicher Vorſtellung erhalten werden kann, aber doch auch durch Erleuchtung des Gemüths, durch Mitbewußtſeyn der ſelbſtiſchen Kräfte, und nicht etwa nur durch eine blind hinreißende Magie, oder durch einen Zug der Allmacht bewirkt wird. Wie die Vernunft auf der Einen Seite dem Menſchen in ſeiner vernünftigen Entwickelung die Form der Selbſtheit noch über den bloßen Verſtandesbegriff des Ichs und den Körper hinaus ſichert, woraus ſich im natürlichen Vernunftmenſchen ein oft verkehrtes Rechtsgefühl ſyſtematiſcher Selbſtſucht und Vernunftſtolz, im religiöſen, ohne Rechtsanſprüche (1) Gott in der Geſchichte S. 291), doch

die troſtreiche Ueberzeugung ergiebt, „daß alle, die ein Ich haben, um Gott zu ahnen und zu erkennen, in Gottes Hand gezeichnet ſind,“ ſo iſt die Vernunft auf der andern Seite in dem einzelnen Vernunftweſen auch ein nothwendiges, unmittelbar gegebenes Organ, ſich mit dem Grunde des Alls in Beziehung und Verbindung zu erkennen, ſo daß jene dem Einzelnen gegönnte Ichheit und Selbſtheit, nur als ein beſchränktes untergeordnetes Mittel ſich darſtellen muß, im göttlichen Urbewußtſeyn, als deſſen Werkzeug, eine Stelle zu erhalten. Mit Einem Worte, die Vernunft im Menſchen, nach den beyden eben ſich entgegengeſetzten Seiten betrachtet, iſt die Grundanlage zu einer in geiſtiger Selbſtthätigkeit, in Tugend, Weisheit, Glauben und Liebe des Menſchenichs ergriffenen Religion, zum Mitbewußtſeyn Gottes – und hierauf richten ſich alle dem Menſchen urſprünglich angeſtammten, oben näher beſtimmten vier Haupt-Aeußerungen des Vernunfttriebes.

Indem wir aber, neben dem niemals bezweifelten thieriſchen Naturinſtinct, dem Menſchen auch einen urſprünglich ihm mitgegebenen Vernunfttrieb ſeines Ichs beylegen, deſſen Weſen ſchon aus dem oben auseinander geſetzten Sprachgebrauche des Worts Vernunft erhellt, behaupten wir damit keinesweges, daß jener Vernunfttrieb im Menſchengeſchlechte, der Erfahrung nach, ſich ungehindert, gleichſam auf dem ordentlichen Wege eines gewiſſen Vernunftmechanismus zur Religion wirklich entwickle, ſo daß der Menſch der Beyhülfe einer außerordentlichen und beſon-

dern Offenbarung ganz entbehren könne. Hiermit würden wir in die ganz irrige Anſicht des falſchen Rationalismus, oder der ausſchließlichen ſogenannten Vernunftreligion, in den Deismus verfallen, gegen den wir uns bereits im erſten, polemiſchen Theile (von Gott u. ſ. w. Abth. II. S. 435) haben erklären müſſen. Nein. Wenn auch die Menſchenvernunft, beſonders durch den Beyſtand beſonderer Offenbarung auf hiſtoriſchem Wege, Licht genug hat, die reinen Vernunftformen und Vernunfttriebe in der Abſtraction zu erkennen, ſo ſagt doch jedem Menſchen die empiriſche Betrachtung des Menſchengeſchlechts ſo gut, wie ſein Gewiſſen, daß der urſprüngliche Keim der Religion verderbt worden, daß der Vernunfttrieb gebunden und gehemmt ſey. Dieſer Vernunfttrieb iſt nicht nur unter die Herrſchaft der Sinnlichkeit, die doch eigentlich nur dazu da ſeyn ſoll, die höhere geiſtige Natur zu entwickeln, unter die Gewalt des thieriſchen Naturinſtincts gekommen, ſo daß die Vernunft oft bey rohen geſunkenen Menſchengeſchlechtern kaum mehr zu erkennen iſt, ſondern, was noch ſchlimmer iſt, dieſer Vernunfttrieb hat ſich, mit hinzugekommener Bildung oder Ueberbildung des Verſtandes, in ſyſtematiſche Selbſtſucht, in Vernunftſtolz und Eigenwillen, ja wohl gar in bösartige Verkehrtheit verwandelt. Daher hat der orthodoxe chriſtliche Lehrbegriff, geſtützt auf das Anſehn der heiligen Schriften, gewiß nicht mit Unrecht feſtgeſetzt, der natürliche Menſch, wie er jetzt geboren wird, ſey verderbt, er ſey nicht nur träge durch die vorherrſchende Sinnlichkeit, ſein eigenes

Heil zu ergreifen, wie Stein und Holz, er ſey noch ſchlimmer geworden, als Stein und Holz, weil er mit einem verkehrten Verſtande, mit einer eigenwilligen bösartigen Vernunft ſeinem Heile und dem allgemeinen Guten ſogar widerſtrebe. So bedürfe es denn einer beſondern Einwirkung göttlichen Geiſtes, mittelſt beſonderer Offenbarung, einer wahren Wiedergeburt, um den faſt erſtickten wahren, religiöſen Vernunfttrieb wiederum zu Gewiſſen, Gewißheit, Glauben und Liebe zu wecken, zu entfeſſeln und zu erneuern (ſ. den polemiſchen Theil von Gott Abth. 1. S. 263).

Von der urſprünglichen reinen religiöſen Vernunftanlage iſt alſo im gegenwärtigen natürlichen Zuſtande des Menſchen nur eine Trümmer vorhanden, die noch von der verfallenen Größe, von der verlorenen, verwirkten Vernunftwürde zeugt, wenn ſie auch gleich nur noch als ſchwacher Trieb thätig ſeyn kann. Dieſe Vernunfttrümmer erſcheint in der Sphäre der äußern Handlungen als ein ſchwaches Gefühl von Recht und Gerechtigkeit, beſonders thätig, wenn fremde Handlungen zu beurtheilen ſind, im Innern des Gewiſſens als Scheu und Furcht vor einem heiligen geſetzgebenden Willen, mehr als Verurtheilung des Böſen, wie als Trieb nach dem Guten, im Fache der Erkenntniß als Streben nach allgemeingültiger Wiſſenſchaft, in der Region dunkler Lebensgefühle als eine erkünſtelte Liebe und Begeiſterung für das Schöne, zugleich als eine Sehnſucht nach Illuſion und Glauben, den man nur in ſeinem Mangel unter dem dichteriſchen Namen eines verlorenen Para-

dieſes erkennt, endlich im Gebiete der philoſophirenden Vernunft als ſtoiſcher Vernunftſtolz auf eine erträumte göttliche Selbſtſtändigkeit und eigene Unumſchränktheit (Souverainität) des endlichen Vernunftweſens. Dieſer Mißgriff, der überall ſtatt der Gottheit die Wolke, ſtatt der Wahrheit den Schatten umarmt, deſſen Entſtehung ſich ſyſtematiſch nachweiſen läßt, der durch alle Philoſophieen herrſcht, welche eben deswegen auch im Heidenthume das Prinzip der allgemeingültigen Wahrheit und Sittlichkeit, und die Quelle des ſeligen Lebens ſuchen, beweiſt doch wenigſtens, daß die philoſophiſche Vernunftſpeculation in ihrem Wahnwitze nach einer ſyſtematiſchen Methode verfährt, die Hauptfragen der Menſchheit formell richtig faſſend, und daß die ſpeculative Vernunft ſich ſonach als ein Ueberbleibſel der verderbten religiöſen Vernunft darſtellt. Das Ueberbleibſel iſt aber leider zu ſchwach, erſcheint leider zu ſehr als Gaukelſpiel, um nicht eine Beute des Scepticismus, und des Materialismus, oder wenigſtens des leeren Formalismus, der bloßen Verſtandesphiloſophie, nach obiger Beſtimmung des Worts zu werden, wo denn alle von der Erfahrung unabhängige, nothwendige Baſis der Menſchenvernunft hinweg geläugnet oder ignorirt wird.

4.

Nach dieſer vorausgeſchickten Erklärung der urſprünglichen Vernunftanlage im einzelnen Menſchen, deren Richtigkeit wir aus dem Gebrauche aller Sprachen, aus den Worten der heiligen Schrift in dem

Lobgeſange der Engel bey der Wiege des Welterlöſers, wie aus der Geſchichte aller Philoſophieen oder ſpeculativen Vernunftwiſſenſchaften erwieſen haben, läßt ſich nun auch leicht einſehen, warum (§. 1.) an die Spitze unſrer Unterſuchungen der kurze gehaltvolle Ausſpruch Auguſtins, mit einem Commentar von Caraccioli und Charron, zu deſſen genauerem Verſtändniſſe geſtellt worden iſt. Denn was Auguſtin hier ſagt, was die beyden andern Denker erläutern und beſtätigen, iſt die Summe, der vorläufige kurze Inbegriff aller wahren vernünftigen Religion des Bewußtſeyns, die wir in dieſer Abtheilung zu betrachten haben. Es ſichert vor allen Abwegen, auf welche der Menſch in Anſehung des Verhältniſſes der Religion zur Vernunft gerathen könnte und auch wirklich gerathen iſt. Es ſichert dieſe Anſicht eines Theils vor dem falſchen ſpeculativen Vernunftgebrauch, welcher entweder, zur bloßen Verſtandesphiloſophie herabſinkend, den Menſchen nur als ein eigenwilliges, mit etwas Kunſt und Wiſſenſchaft begabtes Thier betrachtet, und ihn alles Antheils an einem göttlichen Urſeyn beraubt, oder zu ſtoiſchen Einbildungen aufſtrebend, eben dieſen Menſchen zur Selbſtvergötzung aufbläht. Die obige Anſicht Auguſtins und ſeiner Erklärer ſichert andern theils aber auch vor jedem unächten Myſticismus oder Pietismus, wovon wir die Spuren in manchen frommen Gemüthern, z. B. in Tauler (ſ. den polemiſchen Theil Abth. 2. S. 360—367) finden mögen, wenn nämlich hier und da gemeynt wird, die Religion überhaupt, namentlich aber und insbeſondere die chriſtliche,

fordern von dem Menſchen das Opfer aller Vernunft, alles Selbſtbewußtſeyns, nicht blos der verkehrten, natürlich bösartigen, zweifelnden, eigenwilligen und ſtolzen Menſchenvernunft des ſogenannten geſunden, eigentlich kranken Menſchenverſtandes, ſondern auch der erleuchteten Vernunft. Wenn der Stifter des Chriſtenthums die Menſchen auffordert, vollkommen zu ſeyn, wie ihr Vater im Himmel vollkommen iſt, ſo kann er, indem er hier ein Streben nach Weisheit, Tugend, freyer Liebe und Theilnahme an der göttlichen Perſönlichkeit vom Menſchen-Ich verlangt, unmöglich eine ſolche pietiſtiſche Selbſtvernichtung und Vernunftvernichtung haben wollen, als ein ſolcher myſtiſcher Supernaturalismus und Superrationalismus einführen möchte, der alles auf Wunder und Zauberey zurückbringen, und dem Menſchen auf Erden nicht nur ſein eigenwilliges Ich, ſondern alle geiſtige Theilnahme an Religion und dem Erbe der Seligkeit unter der Form der Ichheit in einer erleuchteten Vernunft entziehen will.

Möchte ich Dich, o Gott, erkennen, würde ich Dich erkennen und erkannt haben, ſo hätte ich auch mich erkannt, ſagt Auguſtin, und drückt hiermit das Erkenntnißprinzip alles reinen, alles vernünftigen, alles religiöſen Menſchenbewußtſeyns aus, wie es denn wohl keinem andern der großen Kirchenlehrer gleich dem Auguſtin gelungen iſt, das unmittelbare Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeyns zum göttlichen Urſeyn, die zwiſchen beyden waltende Analogie einzuſehen, da Auguſtin ſogar das Geheimniß der gött-

lichen Dreyeinigkeit aus den menſchlichen Gemüthskräften erläutert. Mit Aufſtellung dieſes Erkenntnißprincips des Menſchenbewußtſeyns, mit Annahme der Möglichkeit einer ſolchen Selbſterkenntniß durch die Gotteserkenntniß hat auch Auguſtin die göttliche Würde des Menſchenbewußtſeyns geſichert. Es erhellt daraus, daß es keine poetiſche Hyperbel ſey, wenn Klopſtock auf die Frage, was das Menſchenbewußtſeyn ſey? antwortet

Halleluja dem Schaffenden,
Mehr als die Sonnen, die quollen,
Mehr als die Siebengeſtirne,
Die aus Strahlen zuſammen ſtrömten.

Auguſtin will mit ſeinem Ausſpruche auf der einen Seite keinesweges eine völlige Identität, Gleichheit Gottes und des Menſchen-Ichs behaupten, welche neuplatoniſche, ſchwärmeriſche Philoſophieen bisweilen angenommen haben mögen, und welche der ganzen bibliſchen Anſicht, wie ſie Auguſtin immer vor Augen haben muß, entgegen wäre. Nein, Auguſtin ſetzt Gott und Menſchen-Ich offenbar einander entgegen; wie ſchöpferiſcher Grund und geſchaffene Folge, wie Ewiges und Zeitlichbeſchränktes, wie Heiliges und Wandelbares in ſtetem Gegenſatze bleibt. Auf der andern Seite will aber auch gewiß der große Kirchenlehrer mit ſeinem Ausſpruche noch mehr ſagen, als das, was jeder Naturphiloſoph, Spinoziſt und Pantheiſt ebenfalls ſagen möchte, nämlich: wenn ich die Natur des Schöpfers, ſeine Grundideen erkennen würde, ſo würde ich auch jedes ſeiner Geſchöpfe und

deſſen Weſen erkennen. Hiermit hätte Auguſtin keinen Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und jedem andern Geſchöpfe gemacht. Nein, Auguſtin, der auf der Grundlage bibliſcher Vorſtellungsart philoſophirt, weiß ſehr wohl, daß der Menſch urſprünglich als ein beſonderes, von der übrigen Schöpfung unterſcheidbares Ebenbild Gottes geſchaffen war, daß ſich göttliche Natur mit dem Menſchenbewußtſeyn vereinigen konnte, um jenes Ebenbild Gottes im Menſchengemüthe wieder herzuſtellen. Daher wollte Auguſtin ſagen: würde ich die Grundzüge des göttlichen Urbildes erkennen, ſo würde ich auch die Grundzüge des Eben- und Nachbildes erkennen, oder die göttlichen Eigenſchaften, als die Muſter der geiſtigen Thätigkeiten im Menſchen, würden mich zur wahren Selbſtkenntniß bringen, und mir die reinen, idealen Grundlagen des urſprünglichen Menſchenbewußtſeyns zeigen. Eine ſolche Anſicht von dem im reinen vernünftigen Menſchenbewußtſeyn enthaltenen Ebenbilde und Mitbewußtſeyn Gottes, von einem unmittelbar wahrzunehmenden Verhältniſſe des Ewigen zu dem Zeitlichen im Menſchen, muß den letztern alſo weit über den Empirismus, d.i. über die bloße Erfahrungsanſicht erheben, mit welcher der Einzelne zwar ſein Leben in der Körperwelt beginnt, die aber als eine blos körperlich ſinnliche, bey mehr entwickeltem Bewußtſeyn als beſchränkt und untergeordnet ſich darſtellt. Wir haben oben eine gewiſſe Verſtandesphiloſophie kennen lernen, welche als ein bloßer wiſſenſchaftlicher Formalismus die Vernichtung aller wahren Vernunft, alles gött-

lichen Geiſtes im Menſchen iſt, oder werden muß, weil ſie entweder dem Skepticismus in die Hände arbeitet, oder wenn ſie ſich auch einer wiſſenſchaftlichen Ueberſicht des Alls der Dinge, der Naturzeugungen im Ganzen rühmt, nach ihr doch der Menſch nur zu einer verſtändigen Thierheit, ſein Geſchlecht zum vornehmſten Naturgeſchöpf in der erſten Klaſſen der Organiſationen, kurz, tief unter die Maſſen der Elemente erniedrigt wird, und ihm nirgends ein Standpunkt über den Elementen, wo er mit Gott ſein eigenes Licht ſeyn könnte, angewieſen werden kann. Dieſe Verſtandesphiloſophie begeht häufig die Inconſequenz, den Verſtand als eine Fähigkeit, das ſternenreiche Weltall auszumeſſen und zu erklären, unter die Götter zu verſetzen, und doch die mit Verſtand begabte Menſchenſeele, wie einen bloßen Hauch der Organiſation unter den Thieren zu laſſen. Dieſer materialiſtiſche Naturalismus, mit der Miene gründlicher Wiſſenſchaftlichkeit, mit Mathematik, Aſtronomie und Phyſik ſich brüſtend, wurde in der Mitte des vorigen Jahrhunderts allgemeiner verbreitet und lebt noch jetzt, mit Spinozismus oder etwas Idealismus verſetzt, in mancher Naturphiloſophie. Hier gilt alſo ein unbedingtes Naturelement für das Erſte und höchſte Göttliche, ſodann der wiſſenſchaftliche Verſtand als Fähigkeit, jenes Elementes Größe zu meſſen und zu erforſchen, für das Göttliche einer niedrigern Potenz, der Menſch ſelbſt aber mit aller dieſer ſeiner göttlichen Verſtandesweisheit iſt Nichts, als ein organiſirter Staub, ein gegliederter Schleim, von vorübergehendem Lichte innerlich erleuchtet. Gegen dieſe

vernunftloſe, naturaliſtiſche, das Menſchenge- müth entwürdigende Verſtandesphiloſophie tritt nun der erſte von uns (§. 1.) angeführte Erklärer der Worte Auguſtins, Caraccioli auf, indem er alſo dagegen das Anſehn des großen Kirchenlehrers und der heiligen Schriften zur Begründung einer wahren Reli- gion des vernünftigen Bewußtſeyns geltend macht, um dieſes geſammte Bewußtſeyn religiöſer Vernunftwürde in der Verbindung mit Gott, vor den Anmaßungen eines eingebildeten, nur ſcheinbar wiſſenſchaftlichen, atheiſti- ſchen Verſtandes zu retten.

Der Menſch, ſagt Caraccioli (1) gelangt möglicher Weiſe nur ſo zum Genuſſe ſeines eigentlichen Selbſts, ſeines eigentlichſten urſprünglichen Daſeyns, wenn er nach Auguſtin, in Gott auch ſich Selbſt er- kennt. In dieſer Doppel-Erkenntniß, in dieſem religiö- ſen Bewußtſeyn des Menſchen liegt ſeine wahre Freyheit, ſein wahres Wiſſen, ſeine wahre Glückſeligkeit (Seligkeit) beſchloſſen, mithin, ſetzen wir hinzu, Alles, was Wille, Verſtand, Lebens- gefühl und Einbildungskraft, kurz jede gei- ſtige Thätigkeit des Menſchen, durch das Streben nach Vernunftwürde erhoben, nur ſuchen kann, Alles, was von jeher Gegenſtand und Aufgabe der Phi- loſophieen war. Alles übrige, fährt der obengenannte Verfaſſer fort, was ſich nicht auf jenes urſprüngliche Verhältniß Gottes, des höchſten Geiſtes und Urbewußt- ſeyns zu dem Menſchen-Ich bezieht, iſt nichts als eit- ler Schimmer gaukelnder Sinnenvorſtellungen, Irrthum und Elend, und hiermit haben wir auch die Summe des

chriſtlichen Evangeliums, in wie fern ſelbiges die Würde der religiöſen Menſchenvernunft gegen alle Thorheiten eines ſich wiſſenſchaftlich ſtellenden, aber blos neugierigen, blos grübelnden Verſtandes in Schutz nimmt. Der Retter des Menſchengeſchlechts, in welchem die Chriſten die menſchgewordene göttliche Weisheit verehren, ſtellte ſich als kein Archimedes dar mit Zirkel und Globus, um die Sterne zu zählen, und die himmliſchen Entfernungen zu meſſen, und in dem Menſchengeſchlecht einen neugierigen Wiſſenstrieb zu entzünden, der, ſo nützlich er ſeyn mag, ſo lange er ſich in beſcheidenen Schranken hält, dennoch bey jeder Uebertreibung den Menſchenverſtand nur aufbläht, indem er zugleich den Menſchen ſelbſt als ein winziges Thier tief unter die unermeßlichen Elemente des Weltalls erniedrigt. Nein, der Heiland der Menſchen forderte ſie auf, ihre Seele, d. h. nicht den Hauch, der ihren Körper belebt, ſondern ihr vernünftiges, religiöſes Bewußtſeyn dem ganzen Weltall in deſſen ſinnlicher Erſcheinung vorzuziehn. (Denn was hülfe es dem Menſchen, ſagt Chriſtus, wenn er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an ſeiner Seele?) Darum iſt es der kurze Sinn aller Propheten, ſo wie der evangeliſchen Gebote: Gott über Alles, die Menſchheit, in uns, wie in unſerm Nebenmenſchen, als das Abbild der göttlichen Herrlichkeit zu lieben. Und ſo endet Caraccioli in der (1) angeführten Stelle mit der Vermahnung an ſolche Menſchen, welche noch einen richtigen und geſetzlichen Gebrauch ihrer Vernunft machen, ſich um das Evangelium, als um

das Palladium der ewigen Wahrheit, wie der menſchlichen Vernunftwürde zu ſammeln, zu einer Zeit, wo eine aufgeblaſene Verſtandes- und Naturphiloſophie, unter dem Scheine der Wiſſenſchaft und Aufklärung, die Menſchen zu Affen und Bibern, höchſtens zu verſtändigen, kluggewordenen Thieren erniedrige. —

Dieſe unchriſtliche, materialiſtiſche Selbſterniedrigung der Menſchheit, gegen welche der mehrerwähnte Verf. (1) ſich ſchon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts erklären zu müſſen glaubt, hat ſeit jener Zeit noch mehr Proſelyten gemacht, und hat, wie wir bey Darſtellung des Naturalismus im polemiſchen Theile (Abth. 1. S. 242.) zeigten an ſyſtematiſcher Feſtigkeit gewonnen. Daher dürfte die angeführte Stelle (1) des Caraccioli allerdings hier, wo wir die Religion im Menſchenbewußtſeyn aufſuchen, ſehr an ihrem Platze ſeyn, um den Erſten, den materialiſtiſchen Abweg zu bezeichnen, auf welchen man leicht mit Empirismus und Naturphiloſophie geräth, wenn man den Menſchen nur als körperliche Erſcheinung auffaßt. Allein, wenn wir hier mit Caraccioli den Menſchen auf ſeine höchſte Vernunftwürde aufmerkſam machten, und ihn zu dem höhern Genuſſe ſeines Selbſts und ſeines urſprünglichen Seyns aufforderten, ſo waren wir damit nicht vor einem zweyten entgegengeſetzten Abweg geſichert, in welchen unſer philoſophirendes Zeitalter ebenfalls gerathen iſt, und den wir zum Unterſchiede von jenem materialiſtiſchen des Naturalismus, viel-

mehr den rationaliſtiſchen des falſchen Rationalismus nennen müſſen, welcher in einer eben ſo unchriſtlichen Selbſtvergötzung der Menſchheit beſteht, und von uns im polemiſchen Theile (Abth. II. S. 431.) gleichfalls bereits characteriſirt worden iſt. Denn die Religion, die wir im Menſchenbewußtſeyn aufſuchen, hält eben die richtige Mitte, zwiſchen jenen beyden Extremen der materialiſtiſchen Selbſterniedrigung und der rationaliſtiſchen Selbſtvergötzung.

Gegen den letztern der beyden Abwege nun iſt die zweyte, an der Spitze gegenwärtige Abhandlung (§. 1.) befindliche Stelle, die des Charron eines der originellſten Denker, welche die franzöſiſche Philoſophie in älterer Zeit aufzuweiſen hat, beſonders gerichtet; welche aus einem alten Buche über die Weisheit genommene Stelle, ungeachtet ſie der obigen Worte Auguſtins nicht Erwähnung thut, doch ebenfalls als eine Erläuterung derſelben angeſehen werden kann. Dem zu folge kommt Charron mit Auguſtin und Caraccioli darinnen überein, daß er die Summe des religiöſen, urſprünglichen, allein richtig gefaßten Menſchenbewußtſeyns in die Erkenntniß Gottes und des Menſchen-Ichs ſetzt, wobey er ſich aber noch beſtimmter und richtiger ausſpricht, als jene beyden andern, indem er die Religion nicht blos als Erkenntniß, oder formellen Lehrbegrif, ſondern zugleich als eine Wechſelthätigkeit (action relative ſ. §. 1.) Gottes und des Menſchen-Ichs beſchreibt, und ſo dem Offenbarungsbegriffe, der aus einer

lebendigen Religion von ſelbſt folgt, (Gott in der Geſchichte S. 120) noch näher kommt. In allem übrigen aber nimmt Charron eine ganz andere Richtung, als Caraccioli, welcher Letztere, wie wir ſehen, ſich beſonders gegen die materialiſtiſche Selbſterniedrigung der Menſchheit im Namen der Religion zu Gunſten der Menſchenwürde erklärte, während Charron vielmehr für nöthig findet, ſich im Namen der Religion gegen die rationaliſtiſche Selbſtvergötzung, und für die Majeſtät Gottes zu erklären. Denn was wir früherhin aus dem Lobgeſange der Engel beym Lucas, als das Kennzeichen der wahren Religion herleiteten, daß Gott allein die Ehre zu geben ſey, iſt das ganze Thema, welches Charron bey ſeiner treffenden Beſchreibung der Religion ausführt. Nach Charron muß die Religion im Menſchen alle Selbſtſucht, allen Eigenwillen, allen verkehrten Vernunftſtolz erſt niederſchlagen, ehe ſie denſelben wahrhaft zu Gott erheben kann, ganz der Aufforderung Chriſti an jeden ſeiner Jünger gemäß: „verläugne dein Selbſt, nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach!“ oder nach dem Ausſpruche eines Kirchenlehrers: Geuß aus, damit du voll werdeſt! Der Menſch, den Charron zum Schüler der Religion macht, ſoll erſt ſein Nichts und ſein Elend und das Todte ſeines ſelbſtſüchtigen Weſens, dagegen Gott als das Höchſte, ja als das einzig wahre Seyn, als ſein Alles erkennen, ehe er in und mit Gott das All und das ſelige Leben zu gewinnen vermag. In den Tiefen des Abgrundes verloren, ſoll der Menſch zu Gott rufen. Alsdann ſoll ihm die

Religion Mittel darreichen, ſich wieder zu erheben, ſoll ihm den Urgrund alles Guten zeigen, in welchen ihn ihre Hand wieder verpflanzen kann, damit er dort Wurzel ſchlage, und nicht wie ein ausgetrocknet dürres Holz abgehauen und in den Ofen geworfen werde. So wendet die Religion, nach Charron, alles zum Heil und Gewinn des Menſchen-Ichs und zur Ehre Gottes. Der Menſch, als ein beſchränktes, aus dem Nichts zum Bewußtſeyn gezogenes Geſchöpf, bedarf des Heils und des Gewinns von weſentlichen Gütern, welche ihm die göttliche Güte und Liebe verleihet. Das göttliche Urbewußtſeyn hingegen, als die Fülle aller Güter und Seligkeit, bedarf für ſich nichts, weil es alles Weſentliche in ſich vereint. Gott alſo gebührt allein der Ruhm, und die Ehre, und die äußere Verherrlichung, welches keine weſentlichen Dinge, keine innern Güter ſind, welche alſo Gott nicht für ſich bedarf, welche er aber in einer äußern Schöpfung nur zur Beſeligung von ſolchen Geſchöpfen bezweckt, die ihn zu ahnen, zu fühlen, zu erkennen vermögen.

Allerdings iſt dieſer Ausſpruch Charrons im Namen der Religion: dem Menſchen Heil, Gott die Ehre! richtig verſtanden die Summe aller Metaphyſik des Glaubens. Man begreift leicht, daß Charron, wie wir ſeine Gedanken auslegten, nicht mit jenen Theologen gemeine Sache macht, welche nur darum die Ehre Gottes zum höchſten Zweck erhoben, weil ſie ihren Gott, der in der Religion freylich menſchlich werden muß, doch ſo ungeſchickt vermenſchlichen, das heißt zur menſchlichen Selbſtſucht erniedrigen, daß er nur als

Allmacht, als unumſchränkter Herrſcher ohne Liebe erſcheint, der für ſich Anbetung fordert, und für ſich Ehre verlangt. Schon mancher ſchwache Menſch, weiſer als jene theologiſchen Veziere des Himmels, hat von der wahren Ehre, die er ſucht, den Begrif, daß ſie eine ihm von andern gewordene Anerkennung des Guten, Wahren und Schönen in ſeinem Character, in ſeiner Perſönlichkeit ſey. Dieſe wahre Ehre löſt ſich daher in edleren Menſchen ſo leicht in Freundſchaft und Liebe auf, geht ſo gern in Freundſchaft, Achtung und Liebe unter. Wie könnte die Ehre, welche Gott verlangt, eine andere, eine eitlere ſeyn? Die Anerkennung des höchſten Gutes, der göttlichen Heiligkeit, Weisheit, Herrlichkeit, Unbedingtheit, Vollkommenheit und Liebe, wenn ſie in Geſchöpfen entſteht, iſt ja ein Grund von Seligkeit ſelbſt, iſt Theilnahme an dem höchſten Gute ſelbſt, welche jenen Geſchöpfen wird. Worin kann ein Geſchöpf ſeine höchſte ihm erreichbare Seligkeit anders ſetzen, als in dem Gefühle ſeiner Verwandtſchaft mit Gott, der höchſten Vollkommenheit, und wie kann es dieſer Verwandſchaft mehr gewiß werden, als wenn es im Stande iſt, dieſe Vollkommenheit Gottes zu erkennen, zu preiſen, und in ſich zu offenbaren? Eine Liebe, die das Gute bewundert, preiſt und nachahmend heraushebt, ſetzt ſich ſelbſt in den Beſitz dieſes Guten. Und wenn auf dieſe Weiſe, die Ehre, welche die Menſchen ihrem Schöpfer geben, ihre eigene höchſte Seligkeit iſt, ſo iſt ja die Verherrlichung Gottes gleichbedeutend mit Schöpfung ſelbſt, gleichbedeutend mit Of-

fenbarung der göttlichen Liebe im Endlichem, gleichbedeutend mit einer Beſeligung der Geſchöpfe, wie dieſes ſchon in der äſthetiſchen Naturreligion dunkel gefühlt wird, (ſ. Gott in der Natur. S. 90.) um ſo mehr in der Religion des Menſchenbewußtſeyns, dem ein Ich als ein höherer Strahl aus dem göttlichen Urbewußtſeyn gegönnt ward.

Dieſes alles genau erwogen, kann auch dis Aeuſſerung Charrons, die Religion müſſe den Menſchen erſt vernichten, oder ihn für ein Nichts erklären, ehe ſie ihn in die Nähe Gottes erheben könne, nicht ſo pietiſtiſch, oder hyperorthodox mißverſtanden werden, daß man dabey in einen falſchen Supranaturalismus und Suprarationalismus oder Irrationalismus gerathe, wie wir ihn im polemiſchen Theile (Abth. II. S. 270.) oft haben beſtreiten müſſen. Die Religion muß ſich allerdings, nach Charron, erſt gegen einen verkehrten Vernunftſtolz, gegen allen Stoizismus, Neuplatonismus, Kantianismus oder Fichtianismus richten, welche Syſteme aus dem Vernunftmenſchen ſo gern einen kleinen Gott, das ſelbſtſtändige Heiligthum des Weltalls machen möchten. Charrons Darſtellung des religiöſen Bewußtſeyns iſt hierinnen vollſtändiger, als die des Caraccioli, (§. 1.) welcher Letztere bereits auf dem ausſchließlichen Standpunkte der wiedergewonnenen Urreligion oder der evangeliſchen Wiedergeburt den Menſchen zum Genuſſe ſeines höhern Daſeyns, ſeiner wahren Vernunftwürde einladet, ohne dabey auf einen andern möglichen Abfall, als den zur Thierheit oder ſinn-

lichen Wegwerfung des Ichs Rückſicht zu nehmen. Charron hingegen ſtellt die Religion in ihrer vollſtändigen, eben ſo hiſtoriſchen, als ſubjectivrationellen Wirkſamkeit, erſt altteſtamentariſch, ſodann aber auch neuteſtamentariſch dar, mit Vorausſetzung eines geſchehenen Abfalls des Menſchen nicht blos zur rohen Sinnlichkeit, ſondern auch zur bösartigen eigenwilligen Verkehrtheit, zur Empörung gegen Gott, bewirkt mittelſt der Verführung von Seiten einer irrreligiöſen, unabhängig oder willkührlich ſeyn wollenden Vernunft, die man wohl einen Satan oder Dämon des Böſen nennen mag. Beyde obengenannte Denker gaben uns alſo einen kurzen Inbegrif der wahren Vernunftreligion im Menſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß Caraccioli die vernünftige, vollkommen entwickelte Urreligion gleichbedeutend mit dem Evangelium, in bloßem Gegenſatze mit der Verzweiflung an allem Ueberſinnlichen und nichtthieriſchen im Menſchen aufſtellt, während Charron die allgemeine ſubjective Vernunftreligion ſchildert, wie ſie ſich erſt in der Erziehung des Menſchen, ganz gleichbedeutend mit vereinigter altteſtamentariſcher und evangeliſcher Anſicht (nämlich nach einander) entwickelt, wo das Gewiſſen als eine poſitive, nicht blos hiſtoriſch, ſondern auch vernünftig gegebene Thatſache des guten und böſen Wollens im Menſchen vorausgeſetzt wird, und die menſchliche Selbſtſucht erſt niederſchlagen muß, ehe der Glaube das gereinigte Menſchen-Ich erheben kann. Dieſe Anſicht vom Gewiſſen des Menſchen, als der Grundlage alles erkennbaren Religionsverhält=

niſſes, iſt keineswegs alſo blos hiſtoriſch, nicht etwa blos aus myſtiſchen Traditionen des Menſchengeſchlechts oder aus heiligen Schriften geſchöpft, wiewohl die beſondre Rührung und Wirkſamkeit des menſchlichen Gewiſſens von ſolchen Thatſachen hiſtoriſcher Offenbarung abhängig ſeyn mag. An ſich iſt aber das Gewiſſen eine nicht blos hiſtoriſche, ſondern in jedem Menſchen anzunehmende, allgemeinſubjective, religiöſe Grundanlage, poſitiv gegebene, anthropologiſche Vernunftthatſache, und ſelbſt Kant in ſeiner Abhandlung vom radicalen Böſen kann es nicht läugnen, das Gewiſſen ſey nicht etwa blos ein Bewußtſeyn ſittlicher Verbindlichkeit, Bewußtſeyn der Pflicht oder des Moralgeſetzes, ſondern zugleich das Bewußtſeyn eines eigenwilligen un- und widergeſetzlichen Widerſtrebens, oder eines Böſen im Menſchen, und werde als ſolches, unabhängig von beſondern hiſtoriſchen Thatſachen, (z. B. etwa der Erzählung von Adam und Eva u. ſ. w.) allgemein ſubjectiv von jedem Menſchen in ſeiner Entwickelung, ſchon vor dem Wiſſen der Geſchichte, als ein poſitiver, jetzt angeborner Gegenſatz erkannt. Das Gewiſſen iſt alſo der vernünftig erkennbare, allgemeine, gegenwärtig natürliche Charakter der Menſchheit, welcher jedem zur Vernunft kommenden Menſchen die unendliche Kluft bemerklich macht, die zwiſchen ſeinem natürlichen, ſelbſtſüchtigen Willen und den Idealen der Pflicht, oder der ſittlich- religiöſen Vollkommenheit ſich aufthut. Dieſes Gewiſſen iſt alſo mit Recht für den Anfang aller Vernunftreligion zu halten, wie ſelbſt der vernünftig chriſtlichen Erziehung, und es kann

dem zu folge nicht anders, als wie Charron ſagt, dem natürlich eigenwilligen Menſchen ſein Nichts zeigen, daß er ſein natürliches Selbſtvertrauen verliere, und dagegen das gläubige Vertrauen auf Gott zu erringen ſuche. Allein der Eigenwille des Menſchen von der jetzt verdorbenen Natur iſt nicht mit der menſchlichen Ichheit, als einer Form des vernünftigen, urſprünglichen Bewußtſeyns zu verwechſeln. Wenn die eigenwillige Selbſtſucht vom Gewiſſen als ein Nichts dargeſtellt wird, ſo wird nicht die ganze Form der Ichheit geopfert. Vielmehr fordert ja eben das religiöſe Gewiſſen von dem Menſchen-Ich Tugend Weisheit, hingebenden Glauben und Liebe, Streben nach göttlicher Vollkommenheit, alles unter der Form der freyen Wahl, unter der Form des Menſchen-Ichs ſelbſt. Es iſt alſo durchaus gewiſſenlos, wenn ein falſcher Supranaturalismus oder Pietismus die völlige Vernichtung der menſchlichen Ichheit, die Hingabe aller Menſchenvernunft verlangt, und ſo, mit der natürlichen verkehrten Vernunft die religiöſe Vernunft, welche eben das erleuchtete Werkzeug Gottes werden ſoll, ſelbſt aus dem Gemüth herauswerfen will. Alsdann verwandelt ſich alle ſogenannte Religion in eine blinde, vernunftloſe Schwärmerey. Der ſupranaturaliſtiſche Religionsſchwärmer, indem er ſein vernünftiges Ich, das Organ zur Gotteserkenntniß, zur Gottesliebe ganz aufgiebt, giebt ſich Gott nur als einer unbekannten Macht und Uebergewalt hin, erniedrigt ſich ſelbſt mit aufgegebenem Bewußtſeyn unter die bewußtloſen Naturmaſſen, unter

die Elemente, und verwechſelt nun eben ſo gut, wie der Naturalismus, Gott mit der Weltkraft, weil er in Gott nur die herrſchende, überwiegende Kraft, nicht die mittheilende Liebe und Vernunft des Urbewußtſeyns verehrt. So wird der Menſch eine Beute jedes fanatiſchen Aberglaubens, der ſich etwa mit beſonderer Wundermacht zu legitimiren weiß. Dieſer ſupranaturaliſtiſche, hyperorthodoxe Irrationalismus iſt wahrhaft gottlos, ſo gottesfürchtig er ſich auch anſtellen mag, weil er in dem Menſchen eben die Vernunft, das einzige Organ des Göttlichen (ſ. d. polem. Theil. Abth. II. S. 419. —) vernichten, und den Menſchen in ein todtes bewußtloſes Werkzeug der Wundermacht, des Buchſtabens heiliger Schriften ohne Geiſt, eigentlich alſo der Prieſterherrſchaft verwandeln will, und wir haben in dem polemiſchen Theile (Abth. II. S. 292.) klar erwieſen, daß er ſogar dem Buchſtaben der heiligen Schrift entgegen iſt, auf welchen er ſich doch in der chriſtlichen Theologie zu berufen pflegt. Nein, wie die wahre Vernunftreligion das vernünftige Ich des Menſchen nicht ganz aufgeben kann, weil dieſes eben nach Tugend, Weisheit, und gläubiger Liebe ſtreben und ein Werkzeug Gottes werden ſoll, ſo iſt auch das Chriſtenthum, nicht ohne dieſen wahren Rationalismus, der eben ſo gut, wie der wahre Naturalismus in der heiligen Schrift gefunden wird. Wenn Chriſtus von den Chriſten Heiligkeit, Vollkommenheit, Aehnlichkeit mit Gott verlangt, ſo kann er das Bewußtſeyn des Menſchen-Ichs, die Vernunft nicht aufheben wollen,

ohne welche der Menſch weder heilig, noch vollkommen werden kann und wenn Chriſtus von ſeinen Chriſten die reine Liebe, die Liebe Gottes verlangt, ſo kann er das Ich des Chriſten nicht ganz vernichten wollen, das als ſolches über die Thierheit erhaben allein im höhern Sinne des Worts lieben, d. h. als Ich ſich dem Quelle des Guten frey hingeben und opfern kann, indem die reine und höhere Liebe der Geiſter, die mehr als Naturinſtinct ſeyn ſoll, freyer Wechſeltauſch eines Ichs gegen das Du ſeyn muß. Auch kann Chriſtus die Menſchenvernunft, wie wir oben das Wort erklärten, nicht aufheben, nicht vernichten wollen, weil der Menſch allein durch dieſe Vernunft der geiſtigen Liebe fähig wird, indem dieſe Vernunft ihn auf die Uebereinſtimmung des Ganzen, auf eine ſelige Harmonie, auf eine Theilnahme an derſelben hinweiſt.

Nun hat es zwar Pietiſten gegeben, welche im Namen des Chriſtenthums eine ſo völlige Hingabe und Vernichtung des vernünftigen Menſchen-Ichs verlangten, daß ſie, wie wir z. B. aus Taulers Predigten ſehen, behaupteten, man müſſe Gott ſelbſt in einer ewigen Hölle lieben. Und daß etwas Aehnliches nicht blos von Myſtikern, ſondern auch wohl in der orthodoxen katholiſchen Kirche gepredigt worden, kann uns ſelbſt der Schildknappe des irrenden Ritters im Roman des Cervantes lehren, der eine ſolche theologiſche Anſicht irgendwo gehört haben mag, und ſeinem Herrn wiederholt, wiewohl ſie da noch milder lautet, weil nur geſagt wird, man müſſe Gott ohne Hinſicht

auf Himmel und Hölle lieben. Allein wenn wir gleich gern zugeben, daß die freye geiſtige Liebe zu Gott im höhern Grade über den Eigennutz erhaben, in ihren Empfindungen nicht auf Himmel und Hölle knechtiſche Rückſicht nehmen könne, in wiefern man ſich unter Himmel und Hölle etwa Orte ſinnlicher Belohnungen und ſinnlicher Beſtrafungen des Individuums denkt, ſo iſt doch eigentlich eine ſich ſelbſt marternde Frömmigkeit, welche ſich nach oben erwähnter Weiſe ausſpricht, baarer Unſinn. Wir wollen hier gegen den finſtern Buchſtabentheologen gern unſere Vernunft in Abſicht auf die Frage gefangen nehmen, ob ein Gott, der eine ewige Hölle zu Beſtrafung eines zeitlichen Mißbrauchs der Freyheit ſchafft, und als allmächtig nicht aufheben will, oder wenigſtens nur durch einen Glauben, zu den er auserwählt, ein möglicher Weiſe zu liebender Gott ſey. Allein ſo viel getrauen wir uns zu behaupten, daß man entweder in der ewigen Hölle, und als ein ewig Verdammter, Gott nicht werde lieben können, oder daß man, wenn man ihn wahrhaft liebt, eben deswegen durchaus nicht mehr in der Hölle ſeyn werde, indem wahre lebendige Liebe zum Quelle alles Guten, Heiligen, aller Herrlichkeit eine Theilnahme an der göttlichen Seligkeit bewirken muß.

Alſo hätten wir mit Erklärung der Stelle Auguſtins und zweyer anderer Stellen, die ihn erläutern, den Grundriß einer vernünftigen Religionsanſicht gelegt, welche in der Mitte zwiſchen drey Extremen das richtige Centrum behauptet, und auf dieſe

Weiſe gewiß auch die reine chriſtliche Anſicht iſt, welche ſich demzufolge eben ſo weit 1) von der materialiſtiſchen Selbſterniedrigung als 2) von der rationaliſtiſchen Selbſtvergötzung als 3) von der ſupranaturaliſtiſch irrationalen, pietiſtiſchen Selbſtvernichtung, und Vernunftvernichtung entfernt. Und gerade dieſes ſind die drey Extreme, die wir auch in dem polemiſchen Theile immer zu widerlegen hatten, der falſche Naturalismus, Rationalismus und Supranaturalismus in ihrer Ausſchließlichkeit.

5.

So wäre uns denn eine genau beſtimmte Worterklärung der Religion überhaupt in dem vorigen gegeben. Das Wort Religion mag der wörtlichen Herleitung (ſeiner Etymologie) nach, im Altrömiſchen eine jede, auch nur phantaſtiſche, abergläubiſche Richtung auf das Unſichtbare, auf Geiſter der Verſtorbenen (Manen), auf geiſtige Bewohner furchterregender, verlaſſener und mit Scheu geflohener Orte (Genien) u. ſ. w. bedeutet haben (von relinquere verlaſſen). Es mag zu den Zeiten des Cicero für jede auch wohl übertriebene Bedenklichkeit des Menſchen mit Hinſicht auf Pflicht und Gewiſſen genommen worden ſeyn (von relegere wiederholt bedenken). Mit den Kirchenvätern bekam das Wort eine neue Etymologie (von religari gebunden ſeyn) und eine feſte Bedeutung, als das Bewußtſeyn des Menſchen von ſeiner an etwas nothwendiges gebundenen, auf die Anerkennung eines allgemein nothwendigen Daſeynsverhältniſſes gerichteten Will-

führ. Daher vertauſchten unſere alten Deutſchen das ausländiſche Wort Religion mit dem vaterländiſchen Ehehafti und drückten mit Letzterem das Haften eines Geſetzes, eines geſetzlichen Verhältniſſes oder Bundes der Treue, (deutſch Ehe genannt) aus, und nimmt man auf die jetzt gewöhnliche Bedeutung des Worts Ehe Rückſicht, welche uns im neuern Deutſch allein geblieben iſt, ſo könnte man in dem Worte Ehehafti eine eben nicht ſehr gezwungene oder weither geholte Anſpielung auf das bibliſche Gleichniß finden, unter dem die heilige Schrift den Bund Gottes mit ſeinem Volke, mit ſeiner Kirche, überhaupt mit der menſchlichen Seele darzuſtellen pflegt. Dem Worte Religion, Ehehafti, iſt alſo nicht nur das Wort Gewiſſen, Gewiſſenhaftigkeit (conscientia im engern Sinne), ſondern auch das Wort Glauben (fides) als ein Geloben und Halten, gehaltenes Gelübde, wechſelſeitiger Treue, wechſelſeitiges Vertrauens verwandt. Sonach ſcheint auch in jenem Worte Religion, oder Ehehafti eine doppelte, ſich ſelbſt identiſch bleibende Perſönlichkeit nothwendig vorausgeſetzt zu werden, die ſich in einem allgemein nothwendigen, gleichförmigen, unter Treu und Glauben verkündeten Verhältniſſe des Daſeyns befindet, nämlich die höchſte Perſönlichkeit Gottes, und die untergeordnete, abhängige des Menſchen-Ichs. Mithin wird es ſchon grammatiſch begreiflich, warum die Religion, in ihrer hiſtoriſchen Entwickelung im Menſchengeſchlechte, in der chriſtlichen Offenbarungsgeſchichte insbeſondere immer unter dem Sinn-

bilde eines Bundes zwiſchen Gott und dem Menſcheugeſchlechte, mittelſt hiſtoriſcher Stellvertretung, mit veränderten Bedingungen ſo oder anders geſchloſſen, ſich darſtellte. (Gott in der Geſchichte. S. 223.) Denn, wenn gleich in der Religion eigentlich das Menſchen-Ich es iſt, welches nur ſeine Abhängigkeit und Verbindlichkeit anerkennt, wenn der religiöſe Menſch, das göttliche Urweſen dagegen, als das Höchſte, als das Unbedingte verehrt, ſo bringt doch auch die religiöſe Grundüberzeugung (§. 2. S. 16.) das mit ſich, daß der religiös verehrte Gott, keine völlig willkührliche, mithin uns blind erſcheinende Allmacht ſey, ſondern daß er ſich in der Endlichkeit als ſchöpferiſche Liebe, als Heiligkeit und Weisheit offenbare, daß er in allen Schöpfungen ein Bild ſeines Urweſens, ſeiner Herrlichkeit hervorbringe und liebe, daß er ſich auch in dieſen Schöpfungen zur Beſeligung ſeiner Geſchöpfe an gleichbleibende Formen und geordnete Schranken binde. Wenn daher der religiöſe Menſch ſeinerſeits nach Gewiſſenhaftigkeit und nach einer tugendhaften, weiſern, vollkommnern Form des Ichs ſtrebt, ſo glaubt er auch andererſeits an die Unwandelbarkeit in der Art und Weiſe des göttlichen Verhaltens gegen ihn. Die gewiſſe Ueberzeugung von der Heiligkeit des göttlichen gebietenden Willens iſt ja ſchon der einzige feſte Grund alles menſchlichen Gehorſams, der demſelben geleiſtet wird, mit dem man entweder dieſen göttlichen Willen überhaupt und im einzelnen Fall ſchon anerkennt, oder in einzelnen Fällen erſt zu erkennen ſtrebt. Und das fer-

nerhin genährte Vertrauen auf die Kraft, Weisheit und Liebe mithin auf eine unwandelbare allgemein zweckmäßige Ordnung der göttlichen Weltregierung iſt, neben dem Gehorſam, noch ein eben ſo weſentlicher Beſtandtheil aller Religion, mit dem ſich der religiöſe Menſch zwar in die unbekannten Wege der höchſten Weisheit ergiebt, aber doch die Hoffnung auf die göttliche Liebe für das geſammte Weltall, wie für das Einzelne nie aufgiebt. Daher ſagt der Religionsbekenner in und mit den heiligen Schriften: Gott ſey nicht ein Gott, dem böſes Weſen gefalle, aber auch kein Gott, der den Tod des Sünders wolle, ſein Wort ſey wahrhaftig, und ſeine Zuſage halte er gewiß, und ſo weiß auch jeder, der Religion hat, in allen Tiefen des Elends, daß ſein Erlöſer lebt. Daher kommt in der Religion nicht etwa nur ein einſeitig anerkanntes, abhängiges Verhältniß des ſchwachen Menſchen zu einer durchaus unbekannten fataliſtiſchen oder willkührlichen Allmacht zum Bewußtſeyn. Dann wäre die Religion allerdings nur ein Aberglaube, und im leicht hinzu kommenden Fanatismus vielleicht noch tauſendmal ſchlimmer, als der Unglaube ſeyn mag. Nein, die Religion iſt, wie Charron (§. 1. S. 4.) treffend, ſie beſchreibt, eine zum Bewußtſeyn gekommene gleichförmige Wechſelthätigkeit Gottes und des Menſchen-Ichs, wobey Gott als der Urheber, Grund und Geber alles ſich gleichbleibenden Guten, der höchſten Güter des Bewußtſeyns ſich darſtellt und erkannt wird.

Nach dieſem Wortbegriffe der Religion, bey deſſen Beſtimmung wir, wie billig vorzugsweiſe den Sprachgebrauch der Religionsbekenner, nicht blos derjenigen Menſchen, welche ſonſt etwa über Religion entweder friedlich, oder gleichgültig reden mögen, ohne ſie zu haben, ohne nach allen ihren heilſamen Gemüthsthätigkeiten zu ſtreben; zum Grunde legten, iſt demnach die Religion ein Grad und Zuſtand menſchlichen Bewußtſeyns, und zwar nicht etwa eine blos vorübergehende Bewußſeynsthätigkeit, eine plötzliche aufflammende, vielleicht eben ſo ſchnell wieder verlöſchende Begeiſterung, oder Empfindung, oder Anſchauung, ſondern eine ſich entwickelnde, bleibende, feſte Grundüberzeugung, die das ganze menſchliche Leben begleiten und regeln ſoll. Der allgemeine Gattungsbegrif, zu dem die Religion, als eine Grundeigenſchaft gewiſſer Menſchen mit beſondern hinznkommenden ſpecifiſchen Bedingungen gehört, iſt das menſchliche Bewußtſeyn, worunter man hier die gleichförmige Richtung eines identiſchen Menſchen-Ichs für ein ganzes Menſchenleben verſteht. Religion und religiöſes Bewußtſeyn ſind alſo völlig gleichbedeutend und wenn die Beſchreibung, welche der Römer Seneka von der Weisheit macht, ſie ſey der Zuſtand, immer ebendaſſelbe zu wollen, und eben daſſelbe nicht zu wollen, richtig iſt, ſo hat die Religion, ſelbſt nach heidniſchen Anſichten, eben dieſelbe Form! auch mit der Weisheit. Nun hat aber nach obigem die Religion, verglichen mit allem, was man ſonſt in der Sprache der gemeinen Erfah-

rung, oder der Philoſophie, Bewußtſeyn und Menſchenbewußtſeyn nennen mag, das Eigene und Beſondere, daß der Religionsbekenner ſeine Bewußtſeynsthätigkeiten nicht blos an die Identität des menſchlichen Selbſt unter den Erfahrungsbedingungen der ſinnlich erkannten leiblichen Verhältniſſe bindet, ſondern zugleich an einen höhern übermenſchlichen ſchöpferiſchen Grund des Daſeyns, an ein ewiges Urbewußtſeyn, an die identiſche Perſönlichkeit Gottes knüpft. Der Religionsbekenner innerhalb der Sphäre des Menſchenbewußtſeyns iſt nicht etwa blos, wie ein Fichtiſcher Idealiſt, welcher alles in die Region des Denkens nach Begriffen der Selbſtſtändigkeit der Ichheit einſchließt, von der Identität des logiſchen Denkſubjekts, das ſich wechſelsweiſe wieder Object werden mag, überzeugt. Sondern er unterſcheidet noch, über die Region des endlichen Denkens hinaus, einen höchſten Urgrund zugleich Endzweck, Träger und Lenker aller ſeiner Bewußtſeynsthätigkeiten, welchen er die Perſönlichkeit Gottes nennt. Der Ausdruck, die Perſönlichkeit Gottes, möchte aber eben ſo wenig mit ächt philoſophiſchen Gründen angefochten werden können, als ihn die Religion ſich nehmen laſſen kann. Denn allein durch das Anerkennen eines perſönlichen Gottes im Verhältniſſe zum Menſchen-Ich, im Bewußtſeyn unterſcheidet ſich die Religion, von allem Naturalismus, oder Idealismus ſolcher Philoſophen, welche die Gottheit mit einer erkennbaren Natur- oder Vernunftordnung ohne allen Zuſammenhang des Urbe-

wußtſeyns verwechſeln. Daß hier bey dem religiös verehrten Gotte von geiſtiger, von Vernunftperſönlichkeit die Rede ſey, daß hier an keine phyſiſche, leibliche, oder metaphyſiſche Schranke gedacht werde, verſteht ſich von ſelber. Selbſt bey dem Menſchen, wo ſich doch in den Begrif ſeiner Perſönlichkeit noch am erſten der Begrif des Körpers miſchen muß, iſt doch dieſe Perſönlichkeit keinesweges auf leibliche Gegenwart, leibliche Beharrlichkeit oder körperliche Selbſtſtändigkeit eingeſchränkt. Die Vernunftperſönlichkeit eines Menſchen, kann auch mittelſt Anderer Menſchen uns beſtimmen. Auch die ganz entfernte, oft ſchon durch den Tod ganz aus der Sichtbarkeit entrückte, Perſönlichkeit eines Menſchen, wirkt doch noch fort auf andere Menſchen durch Willen, Verſtand, Einbildungskraft und Vernunftanſicht. Dieſe Perſönlichkeit hat Anſprüche und Rechte auf uns, wir machen dieſe Perſönlichkeit zum Zweck und ordnen uns ihr Wohl als Werkzeug unter. Der Staat z. B. ehrt den letzten Willen eines verſtorbenen Erblaſſers oft auf Jahrhunderte hinab, erkennt mithin eine bleibende Perſönlichkeit deſſelben an. Wir können mit längſt verſtorbenen Schriftſtellern, als unſern Lehrern, eine Art Freundſchaft ſchließen, ſo daß ihre Perſönlichkeit noch jetzt auf die unſere Einfluß hat, ſo daß wir, in der Verbreitung ihrer Ideen, die Abſichten welche ihre Perſönlichkeit im Leben hegte, begünſtigen und unterſtützen. In einem ähnlichen, geiſtigen, nur noch allgemeinern, höher wirkſamen Sinne behauptet der Religionsbekenner Gottes Perſönlichkeit, welche zu ihm bald

durch die Stimme des eigenen Bewußtſeyns, bald durch die Stimme der Offenbarung, von andern Menſchen ausgeſprochen, reden ſoll. Wenn er, nach Chriſti Beiſpiel zu Gott ſagt: nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe, ſo unterſcheidet er alſo in ſeinem religiöſen Bewußtſeyn offenbar zwey Perſönlichkeiten, nämlich die menſchliche, nur ſinnlich verſtändige, oder ſinnlich vernünftige, wandelbare, beſchränkte, untergeordnete Perſönlichkeit, und dann die höhere, geſetzgebende und weltregierende Vernunftperſönlichkeit Gottes, welche das im niedern Sinne perſönliche Menſchen-Ich durchaus beſtimmen, ſelbiges als Werkzeug gebrauchen will. Der folgerecht denkende Religionsbekenner iſt alſo keinesweges in dem noch immer herrſchenden Kantiſchen Irrthum unſerer, dem Menſchenſtolze fröhnenden Philoſophen begriffen, welche dem Menſchenwillen, der Menſchen-Ichheit nur eine formelle Vernunft ohne perſönlichen Willen, ein ſelbſt gegebenes Tugend-Geſetz im vernünftigen Bewußtſeyn entgegen ſtellen, wo der Menſch im ſittlichen Bewußtſeyn, wenigſtens die autonomiſche Souverainität hat, und eine durchaus unabhängige, ja die die eigentliche höchſte Perſönlichkeit bleibt. Sondern Gott iſt dem Religionsbekenner in der Region des religiöſen ſowohl, als ſittlichen Bewußtſeyns die eigentlich ausſchließliche Vernunftſubſtanz, und Vernunftperſönlichkeit, der das Menſchen-Ich zum bleibenden Werkzeug dienen ſoll, welche das Menſchen-Ich in rechtlichen Anſpruch nimmt, deren Zwecke das Menſchen-Ich allein befördern ſoll,

wodurch es denn auch ſeine eigene und allgemeine Seligkeit zu befördern glaubt. Kurz die Religion iſt durchaus nicht eine bloße Verehrung übermenſchlicher, mit dem Menſchenbewußtſeyn in gar keinem Verhältniſſe ſtehender Weſen. Das wäre ſie, wenn die angebetete Gottheit das verehrte Urſeyn keine der menſchlichen Perſönlichkeit analoge Vernunftperſönlichkeit, kein Urbewußtſeyn, kein höchſter das Menſchen-Ich beſtimmender Geiſt wäre. Die Religion oder das Bewußtſeyn des Religionsbekenners iſt alſo das Bewußtſeyn einer doppelten Vernunftperſönlichkeit im gleichförmigen nothwendigen Verhältniſſe der Subordination oder Unterordnung, einer menſchlichen niedern vernünftigen Perſönlichkeit und einer höhern göttlichen Vernunftperſönlichkeit, welche Letztere eigentlich die Erſtere ganz durchdringen ſoll, welche die eigentliche ausſchließliche, als Grundlage anerkannte, Vernunftſubſtanz iſt. — Wie denn alſo der Religionsbekenner in der Wechſelthätigkeit des religiöſen Bewußtſeyns ſich die Perſönlichkeit Gottes nicht nehmen laſſen kann, ſo kann er es ferner ſich durchaus auch nicht nehmen laſſen, daß dieſe Perſönlichkeit Gottes eine Vernunftperſönlichkeit ſey, wobey die Gottheit für den Religionsbekenner, eigentlich geſprochen, ſogar die einzige wahre, ausſchließliche Vernunftperſönlichkeit iſt. Manche mit der Religion es übrigens oft wohlmeynende Philoſophen ſind dennoch in den Fehler verfallen, der Gottheit das Prädicat der Vernunft ganz entziehen zu wollen, was ihr doch nach

der Wechſelthätigkeit im religiöſen Bewußtſeyn und beſonders nach den Offenbarung-Schriften nothwendig zukommen muß. Verſteht man unter Vernunft freylich geradezu nur Menſchenvernunft, die Verſtandesthätigkeit des endlichen Denkens, verbunden mit dem Streben, einen höhern Grad, ein höheres Seyn, als das eigene zu vernehmen, ein Streben des endlichen Weſens nach einem Abſoluten, oder Unbedingten außer ihm, verſteht man unter Vernunft ferner nicht die Subſtanz eines Weſens und Seyns, ſondern nur eine bloße Form, Regel und Ordnung des ſucceſiven Denkens und Wollens, wie die Kantianer, ſo kann in dieſer Bedeutung allerdings Gott mit der Vernunft nichts gemein haben. Allein wir ſagen auch nicht, nach der Religionsanſicht, daß der unbedingte Gott ſelbſt ein Vernunftſtreben, Vernunfttrieb in endlicher Schranke ſey, oder eine Vernunftform über ſich erkennen müſſe. Sondern wir ſagen nur, daß ſich die Perſönlichkeit Gottes dem vernünftigen Menſchen-Ich im religiöſen Bewußtſeyn unter den alleinigen Formen der Vernunft mittheile und mittheilen müſſe. Eben weil die Perſönlichkeit Gottes in einer endlichen Schöpfung, in einem endlichen Menſchenbewußtſeyn ſich unter der Form der Zeit mittheilt, und immer identiſch dieſelbe iſt, ſo kündigt ſie ſich alſo dem Menſchen unter der Vernunftform der Identität an, wie der Gott des Moſes: Ich bin, der ich ſeyn werde (Gott in der Geſchichte. S. 109.), und ſo ſpricht denn der Religionsbekenner, zumal in der Sprache der Schrift

von einem zu heiligenden **Namen** Gottes, von einem heiligen, ſich gleichbleibenden Willen Gottes, von Gottes Weisheit, von ſeiner ſeligen liebenden Selbſtanſchauung in der Dreyeinigkeit, von allen ſeinen Vernunftvollkommenheiten. So ſagt der **Religionsbekenner** mit Chriſti Worten, daß Gott ein **Geiſt**, der unbedingt höchſte **Geiſt** ſey, d. h. die **Freiheit** und der **Grund** aller Bewußtſeynsthätigkeiten, die der Menſch der vernunftloſen körperlichen Natur entgegenſetzt, ein Urbewußtſeyn, welches ſich ſelbſt und den Grund ſeiner Thätigkeiten in ewiger Harmonie vernimmt. Und wenn wir behaupten, daß die ſich im religiöſen Bewußtſeyn dem **Menſchen**-Ich mittheilende Gottheit die Sprache der **Vernunft** rede, ſo iſt dies doch nicht für eine eben ſo große **Herablaſſung** und **Selbſtverläugnung** des **göttlichen Weſens** anzunehmen, als wenn **Gott** zuweilen in Offenbarungs-Urkunden **verſinnlichend** und in körperlich menſchlichen Sinnbildern von ſich ſprechen läßt. Wohl in **letztern** Falle kann man ſagen: Die Stimme der Religion und Offenbarung ſtammle mit den Säuglingen, und ſumme mit der Mücke, um von Säugling und Mücke vernommen zu werden. Aber wenn Gott unter dem einfachen Charakter der **Vernunftperſönlichkeit** ſich in der Religion darſtellt, ſo theilt er ſein **inneres** Weſen mit, dem auch die **Menſchenvernunft**, in wie fern ſie, nach dem Grunde der ewigen Wahrheit und der allgemeinen Seligkeit, nach Uebereinſtimmung und Liebe der Geiſter trachtet, urſprünglich verwandt iſt. Daher ſind die Worte: **Gott** iſt der

höchſtvollkommene Geiſt, das Urbewußtſeyn und die höchſte perſönliche Selbſtſtändigkeit der Vernunft, gleichbedeutend mit dem religiöſen Ausſpruche, daß Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit die Liebe ſey.

Bis hierher haben wir nur dem Religionsbekenner ſein ihm gar nicht abzuläugnendes Recht gegönnt, ſeine ihm gewordene Ueberzeugung, welche Halbreligion und Irreligion ſo häufig zu entſtellen pflegt, rein und beſtimmt nach ſeinem Sprachgebrauche, der zugleich der Sprachgebrauch der heiligen Schriften iſt, auszuſprechen. Wir haben die Religion beſchrieben, wo ſie ſich findet, ohne Hinſicht auf ihre allgemeingültige Wahrheit, als eine ſubjective Grundüberzeugung, als das immerwährend thätige Bewußtſeyn vom Subordinations- oder Abhängigkeitsverhältniſſe des vernünftigen Menſchen-Ichs zur Vernunftperſönlichkeit Gottes. Allein wo nimmt denn nun der Religionsbekenner das Recht her, mit ſeiner betrachtenden Vernunft eine ſolche göttliche Vernunftperſönlichkeit im Umkreis oder in den Tiefen ſeines menſchlichen Bewußtſeyns aufzuſuchen und wohl auch für andere nachzuweiſen, von welcher das irreligiöſe, grobſinnliche oder von atheiſtiſchen Vernunftſtolze verkehrte Menſchenbewußtſeyn doch nicht das Geringſte weiß, noch wiſſen will? In welchem, methodiſch wiſſenſchaftlich dem Verſtande nachzuweiſenden, Verhältniſſe ſteht dieſes religiöſe Bewußtſeyn, deſſen ſich viele Menſchen oft wohl mehr rühmen oder ſich nicht ganz entſchlagen können,

als wahrhaft erfreuen, mit dem, was Philoſophen und Nichtphiloſophen die allgemeine Menſchenvernunft nennen, mit dem, was man in der Sprache der gemeinen Erfahrung das menſchliche Selbſtbewußtſeyn nennt, zu welchem die Gottheit, nach der bis jetzt noch herrſchenden ganz beſchränkten, gemeinen Anſicht der meiſten Philoſophen und theologiſchen Dogmatiker, als ein fremder äußerer Gegenſtand entweder durch philoſophiſch beweiſende Mittelbegriffe, oder durch äußere Offenbarungsthatſachen erſt hinzu kommen ſoll? Mit dieſer Frage haben wir die Hauptfrage geſtellt, welche jede vernünftige Religionswiſſenſchaft, Religionsphiloſophie, jedes Syſtem einer Vernunftreligion zu beantworten hat. Sie iſt alſo auch die Frage dieſer unſerer Abhandlung, die Gott im Bewußtſeyn überſchrieben iſt. Denn es fragt ſich, wie wird oder iſt das vernünftige Menſchenbewußtſeyn religiös, wie, und aus was ergiebt ſich, wiſſenſchaftlicher Nachweiſung zu folge, im vernünftigen Menſchenbewußtſeyn das Innewerden Gottes, als der höchſten Vernunftperſönlichkeit?

§. 6.

Indem wir die eben feſtgeſtellte Hauptfrage an die wiſſenſchaftliche Vernunft des Menſchen, an ſeine Fähigkeit, methodiſch den Zuſammenhang ſeiner Ueberzeugungen zu betrachten richten, ſo zeigt die Art, wie wir die Frage ſtellten und ihr eigentlicher Inhalt von ſelbſt, daß wir hier keinesweges mit ſo vielen irren=

den Philoſophen gemeine Sache machen wollen, welche die wiſſenſchaftliche Vernunft gar als einzige Quelle, ja als eine ſo ausſchließliche Quelle der religiöſen Ueberzeugung anſehn, daß gegen ſie genommen alle andere religiöſe Erkenntnißquellen Schwärmerey ſeyn ſollen. Vielmehr läßt unſere an die wiſſenſchaftliche Vernunft gerichtete Frage ſogar das ganz dahin geſtellt, was auch wohl ſehr problematiſch ſeyn mag, ob methodiſche Vernunft, ſyſtematiſche Vernunft mit irgend einem Verſtandesformalismus und Grundſatze des Denkens zur Grundlage, überhaupt eine Quelle, ja nur ſo zu ſagen, ein Mitquell religiöſer Ueberzeugung ſeyn könne. Aber das Recht kann man einer wiſſenſchaftlichen Vernunft nicht verſagen, über den Zuſammenhang der Religion mit der allgemeinen Menſchenvernunft und dem gemeinen Bewußtſeyn, methodiſche Betrachtungen anzuſtellen, und ſo zur Befeſtigung der religiöſen Ueberzeugung dogmatiſch beyzutragen. Denn, wenn es ſich vielleicht im Verlaufe unſerer Unterſuchungen ergeben ſollte, erſtlich daß der religiöſe Verſtand der am meiſten folgerechte ſey, das heißt, daß er alle Aufgaben der allgemein genommenen Menſchenvernunft, Methode und nothwendigen Zuſammenhang in die menſchlichen Kenntniſſe zu bringen, und allen Bedürfniſſen des vernünftigen menſchlichen Gemüths überhaupt ihre volle Befriedigung nachzuweiſen, am glücklichſten löſe, zweytens, daß das religiöſe Bewußtſeyn, auf dieſe Art gleichbedeutend mit dem höchſten Grade des entwikkelten vernünftigen Menſchenbewußtſeyns über-

haupt ſey, mithin alle andere Grade des ſogenannten menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, welche die Verſtandesphiloſophie etwa aufzeigt, als untergeordnete, beſchränkte, ſymboliſche Entwickelungsſtufen begreifen und erklären, aus dem höchſten Standpunkte jedem Verſtandesphiloſophen, ſeinen niedern Standpunkt nachweiſen könne; ſo würde die religiöſe Denkart, indem ſie noch weiter nichts thäte, als ſich blos vollſtändig in der Subjectivität ihres Bekenntniſſes auszuſprechen, ſich ſchon gewiß als eine ſolche erweiſen, welche es nur allein um ihrer Conſequenz und am wenigſten befangenen, oder beſchränkten Anſicht willen, verdiente, als allgemein ſubjective, vernünftige Denkart aller zum Bewußtſeyn gekommenen Menſchen anerkannt zu werden. Es würde für alle Philoſophie ein Tag wiſſenſchaftlicher Wahrheit anbrechen, von deſſen Glanze erleuchtet ſie einſehen müßte, daß Religion haben, und zum vernünftigen Bewußtſeyn kommen, für den Menſchen gänzlich gleichbedeutend ſeyn. Kein Religionsbekenner würde ſich mehr im Gegenſatze und im Kriegeszuſtande gegen Vernunft und Philoſophie befinden, wenn Letztere nämlich es ganz aufgäbe, dem religiöſen Verſtande, welcher doch das Verhältniß des Menſchen-Ichs zu Gott als den unbedingthöchſten Grundſatz erkennen muß, immer noch ſcheinbar allgemeinere, logiſche, metaphyſiſche, moraliſche, pſychologiſche, anthropologiſche Grundſätze des Denkens zum Erweis, zur Ableitung und Prüfung der Religion aufdringen zu wollen. Es würde ſich vielmehr ergeben, daß der Religionsbekenner eigentlich ſchon im Be-

ſitz des unmittelbar und urſprünglich gegebenen höchſten Grundſatzes des vernünftigen Bewußtſeyns ſich befinde, welchen die Philoſophie, analyſirend, vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigend, erſt ſuche. Kurz Religionslehre und philoſophiſche Bewußtſeynslehre würden im Weſentlichen ſich begegnen und zuſammen fallen. Der Urgrund der Dinge, jener harmoniſchen Uebereinſtimmung des Vernunftideals mit der Erſcheinungswelt, welchen die Philoſophie ſucht, würde von dem, was der Religionsbekenner ſeinen Gott und die weltregierende Vorſehung nennt, nur dem Namen nach noch verſchieden ſeyn. Alle Verſchiedenheit würde nur in dem Unterſchiede der allgemein metaphyſiſchen, Sprache und der Religionsſprache liegen. Die Meynung der Philoſophen, ſie beſäßen wirklich höhere allgemeinere Grundſätze als die religiöſen ſind, oder müßten wenigſtens nach ſolchen Grundſätzen ſtreben, um die Religion erſt zu begründen, jene Meynung, welche ſeit Carteſius ſein: Ich denke, alſo bin ich, als höchſten Grundſatz der Wahrheit ausſprach, bis auf die neueſten Zeiten der Fichtiſchen Ichphiloſophie galt, würde ſich als eine Täuſchung erweiſen, die aus der bedauernswürdigen Philoſophenkrankheit des blos abſtracten ſyſtematiſchen, formellen Denkens, aus der Verwechslung des wiſſenſchaftlichen Syſtems mit der Wahrheit ſelbſt, des Denkens, als einer einſeitigen Form des Seyns, mit dem geſammten Bewußtſeyn entſtanden ſey. Es würde ſich als eine allgemeine Täuſchung in der Philoſophie erweiſen, daß die Philoſophen ſich leider oft eingebildet haben,

wenn ſie von einer allgemeinen Dingenlehre, Ontologie oder Metaphyſik redeten, ſprächen ſie allgemeinere höhere Anſichten aus, als wenn man von Gott dem Weſen der Weſen ſpricht, ſo daß Gott nur ein untergeordneter Verſtandesgegenſtand, eine beſondere Form des allgemeinen Daſeyns ſey, welche allen Bedingungen einer allgemeinen Weltordnung, einem allgemeinen Bewußtſeynsſatze blos theoretiſch nach Reinhold, oder andern ausgedrückt, unterworfen werden müſſe. Es würde ſich endlich, als eine allgemeine Täuſchung in der Philoſophie ergeben, daß die Philoſophen vermeynten, weil der Menſch allerdings auf dem Standpunkte der Erfahrung, von einer ſinnlich verſtändigen Selbſterkenntniß des Ichs im Gegenſatze einer Außenwelt ausgehe, ſo ſey dieſe Thatſache der innern Wahrnehmung, die der Zeit nach als die Erſte im Menſchen angenommen werden müſſe, zugleich in der Ordnung des allgemeinen Vernunftſyſtems die höchſte, urſprünglich gegebene Urthatſache des Menſchenbewußtſeyns ſelbſt, an welche alle übrigen geknüpft, aus welcher alle übrigen erſt philoſophiſch durch Mittelbegriffe hergeleitet werden müßten. Dieſe Täuſchung hat ſeit dem Scholaſtiker Anſelmus und ſeit Carteſius, das gefährliche, von Skeptikern oder Kritikern immer gleicherweiſe angefochtene, Beſtreben hervorgebracht, das Daſeyn Gottes aus ſcheinbar höhern Sätzen und Mittelbegriffen, die von der Beſchaffenheit des denkenden Menſchen-Ichs oder der Außenwelt hergenommen waren, mittelbar herzuleiten, und ſo mit einem ewigen logiſchen Zirkel zu beweiſen (ſ. d. polemiſchen Theil. Abth. I. S. 24.,

vergleiche des Verf. Grundriß der allgemeinen Religions-lehre 1808. S. 77 u. ff. auch die Beyſtimmung Jacobi's, Von den göttlichen Dingen 1811. Jacobi's Werke Th. III. S. 367, 368.). So lange aber dieſe Täuſchung einer blos mittelbaren Vernunft-Erkenntniß Gottes in der Philoſophie herrſchend bleibt, wird der Religionsbekenner mit der Philoſophie und der wiſſenſchaftlich verfahrenden Menſchenvernunft in einem ſteten polemiſchen Gegenſatze beharren, und die Philoſophie, wenn ſie das lehrende Hauptprincip der Menſchheit ſeyn will, für eine unzuläſſige, ſchädliche, verkehrte Anſicht erklären müſſen. Denn dem Religionsbekenner iſt das Religionsverhältniß der Grund aller Wahrheit. Er ſagt durchaus niemals mit Carteſius, Fichte, Kant, u. ſ. w. Gott iſt, ſo wahr ich bin, oder weil Ich nach dieſer oder jener Denkform denke, weil Ich nach dieſer oder jener Tugendform will, weil Ich eine ſo oder anders geordnete Sinnenwelt erblicke. Sondern das Weſen der Religion fordert gerade die umgekehrte Anſicht. Wenn auch der Religionsbekenner dem Philoſophen gern zugiebt, daß der Menſch, nämlich bei der gegenwärtigen natürlichen Verderbniß ſeiner Vernunft, erſt nach und nach zu dem religiöſen Bewußtſeyn komme, daß man jetzt zuerſt die Sinnlichkeit beſchränkter Erfahrungen, die verlockenden Reize der Außenwelt und den Kampf des Böſen mit dem Guten in ſich finde, ehe man den Schöpfer und die hilfreiche Thätigkeit des höchſten Guten in ſich wahrnehme, ſo kehrt ſich doch die ganze Anſicht um, wenn

die *Religion* im menſchlichen Bewußtſeyn das Feld gewonnen hat. Alsdann iſt die *Religion* der höchſte, der unmittelbar gegebene, der in einer Art Wiedergeburt als urſprünglich ſich darſtellende Standpunkt, aus dem ſich die niedern Grade des ſinnlich-natürlichen Menſchenbewußtſeyns mittelbar erſt ergeben. Alsdann ſagt der Religionsbekenner, weil Gott der Urgrund alles Wollens, Denkens und Lebens iſt, ſo will, denke und lebe ich. So wahr Gott iſt und lebt, und mich ſein Geſchöpf beſtimmt, ſo wahr bin oder lebe auch ich.

Sollte nun aber eine *immerzweifelnde Verſtandesphiloſophie*, welche durchaus keine andere urſprüngliche Thatſache als die Sinnen*eindrücke* und die [*Verſtandes*formen anerkennt, und von der eigentlichen Fülle des Bewußtſeyns, von der religiöſen Vernunftanlage nichts wiſſen will, gegen den *Religionsbekenner* bemerken, daß das *geſammte Bewußtſeyn* aller Menſchen, wenn man in ihm auch die *Religion* als den *höchſten* und am meiſten *folgerechten* Standpunkt nachweiſen könnte, dennoch nur *etwas allgemein ſubjectives* ſey, von dem man nicht ausſagen könne, ob ihm das *wahre Seyn*, das objective *Ding* an ſich, wirklich entſpräche, ſo hätte der *Religionsbekenner* hierauf eiue *doppelte*, *wiſſenſchaftlich* gegründete *Antwort*.

Erſtlich würde der *Religionsbekenner* mit Recht erinnern, daß jene *zweifelnde*, *ſkeptiſche*, *kritiſche Verſtandesphiloſophie* mit dem ewigen, von ihr als *unüberwindlich* dargeſtellten *Unterſchiede*, den ſie zwiſchen Objectiv und Subjectiv, von Außen wirkli-

chen, innerlich im Menſchen idealen, ſinnlichen Eindruck und innerlichen Bilde oder Verſtandesbegriffe, Di[illegible] an ſich und Vorſtellung mache, auf dem höchſt beſchränkten Standpunkte der Sinnenerfahrung und des Materialismus ſtehen bleibe, und in dem ſinnlich, räumlich, zeitlich gegebenen, allenfalls nach Verſtandesgeſetzen geordneten Mannichfaltigen der Erſcheinung den ausſchließlichen Grund aller Wahrheit zu ſuchen nie aufhöre, während es doch einen Standpunkt höhern Bewußtſeyns ſchon für jeden Denker gebe, auf welchem der Unterſchied zwiſchen Innerlich und Aeußerlich, Subjectiv, Objectiv, Vorſtellung, Sinneneindruck und Vorgeſtelltem immer mehr verſchwinden müſſe, in wiefern dieſer Unterſchied nur in der Schranke des menſchlichen Leibes und ſeiner Sinnenwahrnehmung gegründet iſt. Der roheſte Wilde Amerika's giebt ſchon der menſchlichen Seele die Ehre, daß ſie eine Vorſtellungsart ſey, welche die Leibesſchranke weit überſchreite, daß die Seele im Traum und Phantaſie mit einer allgemeinen Weltvorſtellung in Verbindung (Gott in der Natur. S. 383.) auf Reiſen gehe, wohin ihr der Leib nicht folgen könne, daß ſie den Leib als einen geringfügigen Theil ihrer Weltvorſtellung überhaupt umfaſſe und durchſchaue, und eben ſo gut neben als außer ihm ſey. Daher kann auch der wiſſenſchaftlich denkende Menſch ſich bald überzeugen, in wiefern das Sinnenverhältniß ein täuſchendes ſey, in wiefern es Täuſchungen gebe, welche entweder durch einzelne, verdorbene oder gemißbrauchte Sinne, bei Einzelnen entſtehn, oder von der geſammten relativen Sin=

nenwahrnehmung aller Menſchen verurſacht, durch den wiſſenſchaftlichen Verſtand aber ... z. B. in der theoretiſchen Aſtronomie als Gegenſatz gegen den aſtronomiſchen Schein ... befriedigend gehoben werden. Das menſchliche Bewußtſeyn eröffnet alſo ſchon von der Seite der Wiſſenſchaft eine Region des Daſeyns, welche mit dem leiblichen beſchränkten Sinnenverhältniſſe durchaus nichts mehr zu thun hat. Ja es erhebt ſich deswegen das menſchliche Bewußtſeyn im philoſophiſchen Denken, mit dem ſpeculativen Vernunfttriebe nach Erkenntniß des unbedingten Grundes ſo hoch, daß es offenbar ein All der Dinge annimmt, und dieſes zu umfaſſen, zu erklären ſtrebt. In einem ſolchen metaphyſiſchen Streben, auf die Vernunft, den eines erkennbaren Alls gegründet, welches ſich bey den roheſten Völkern und Menſchen findet, erkennt das Menſchenbewußtſeyn offenbar keinen Unterſchied mehr zwiſchen einem Seyn an ſich einerſeits und zwiſchen der Vorſtellung, oder dem menſchlichem Wiſſen andrerſeits an, und indem das Menſchenbewußtſeyn ſich ſelbſt als theilnehmend am unbedingt nothwendigen Seyn und Erkennen ſetzt, kann es auch durchaus kein Ding an ſich, kein Seyn mehr annehmen, welches außerhalb alles Bewußtſeyns, d. h. außerhalb des, im Erkennen eines unbedingten Grundes, vereinigten Seyns und Wiſſens läge. Nun geſteht der Religionsbekenner gern, daß jenes metaphyſiſche Streben, das All der Dinge zu erkennen, wie es dem Menſchen mit dem Vernunfttriebe nach Erkenntniß ange=

boren iſt, eitel und leer ſey, nämlich in einer bloßen Verſtandesſpeculation, welche das wiſſenſchaftliche Erkennen in der Sinnenwelt zum Ueberſinnlichen in müßiger Neugierde erweitern will. Denn die wiſſenſchaftliche Erfahrung, auf deren Baſis ſich jene metaphyſiſche Speculation der philoſophirenden Vernunft erheben will, kennt einestheils durchaus kein anderes Seyn, als das ſinnliche wahrgenommene in leiblichen Verhältniſſen gegebene, anderntheils durchaus kein anderes Wiſſen, als das durch ſucceſſives (diskurſives) Denken errungene, nach und nach vom denkenden Menſchen-Ich entwickelte des Menſchenverſtandes. Soll nun dieſe wiſſenſchaftliche Erfahrung des Menſchen durch die Vernunftſpeculation auf ein All der Dinge ausgedehnt und dieſes All in einem ſpeculativen Syſtem als Einheit erkannt werden, ſo ſind nur drey Wege möglich, mit aufgehobenem Gegenſatze zu der Einheit aller Dinge zu gelangen. Es wird entweder 1) das ſinnliche, körperliche Seyn, in Raum und Zeit an die Spitze geſetzt, oder 2) das in ſucceſſivem Denken nach mathematiſchem Ordnungsgeſetze in der Zeit ebenfalls entwickelte Wiſſen des Menſchen-Ichs, oder 3) jenes leibliche Seyn, und mathematiſch entwickelte Wiſſen zuſammen. Im erſten Fall endigt alle Vernunftſpeculation, die von der wiſſenſchaftlichen Erfahrung aus ſich auf ein All der Dinge erweiterte, mit dem allgemeinen Materialismus, im zweyten Falle, mit einem allgemeinen Carteſiſchen, Fichtiſchen Idealismus oder idealiſti-

ſchen Egoismus, im dritten Falle mit einer ſpinozistiſchen Naturphiloſophie. Das heißt die wiſſenſchaftlich-ſpeculirende Vernunft, die einmal ein All der Dinge zur Einheit verbinden will, macht dieſes All der Dinge entweder 1) blos zu einem körperlichen leiblichen Seyn der Elemente, woraus ſelbſt alles geiſtige Denken im Menſchen erklärt wird, und die Seelenwelt im Materialismus verloren geht, oder 2) das All der Dinge wird zu einem bloßen Wiſſen, Vorſtellen und Denken des Menſchen-Ichs erhoben, wodurch alle Körperwelt in eine Täuſchung menſchlicher productiver Einbildungskraft ſich auflöſt, und im Idealismus untergeht, oder endlich 3) das All der Dinge wird leibliches Seyn und mathematiſch entwickeltes Wiſſen, körperliche Ausdehnung und Menſchengedanken zugleich, wodurch alle Gottheit und göttliche Freiheit in einem körperlich und geiſtig-nothwendig entwickelten Weltall, als einem bewußtloſen Urgrunde, ſich auflöſt, und im Spinozismus verloren geht. Der Religionsbekenner findet alle dieſe drey dogmatiſchen Hauptſyſteme der Metaphyſik mit ſeiner Grundüberzeugung gleich unverträglich. Denn erſtlich, wo es bloßes leibliches Seyn, bloße Körperwelt giebt, da iſt ewige Vereinzelung, keine Durchdringung des Geiſtes zur Einheit, da iſt kein religiöſes Bewußtſeyn des Ganzen, keine Theilnahme der Menſchenſeele am Urgeiſte, weil es weder Seele, noch Urgeiſt oder Urbewußtſeyn giebt. Zweytens, wo es blos ein einſames denkendes Menſchen-

Ich geben ſoll, welches ſich ſelbſt im All der Dinge producirt, und ſchafft und ſetzt, und an jedem andern Nicht-Ich verzweifelt, da iſt keine religiöſe Abhängigkeit von einem Urweſen, das Mehr oder Größer wäre, wie das denkende Menſchen-Ich. Kurz der von Carteſius gewiſſermaßen begonnene, aber erſt von Fichte folgerecht durchgeführte Idealismus läßt ſich durchaus nicht mit der Religion, als Bewußtſeyn der höchſten Perſönlichkeit Gottes vereinigen, und nur der Idealismus des Berkeley, welcher die Körperwelt, als unnütz wegphiloſophirt und Alles in Vorſpiegelungen oder Gedanken Gottes verwandelt, iſt eine, aber freylich unnütze, minder conſequente idealiſtiſche Speculation, die ſich allenfalls mit der Religion vereinigen läßt! Drittens, wo es nur ein All giebt, das ſich theils leiblich, theils mathematiſch vorſtellend und denkend entwickelt, da iſt wiederum wahre Religion unmöglich, da hier Gott keine Perſönlichkeit, kein Urbewußſeyn ſeyn kann, ſondern ein blinder Urgrund der Dinge, eine ſubſtanzielle Summe von Kräften, ohne Geſetzgebung der Freyheit, ohne Freyheit der Geiſter. So unverträglich alſo dieſe drey Hauptſyſteme der wiſſenſchaftlichen dogmatiſchen Vernunftſpeculation mit der Religion ſind, ſo leicht ſind ſie auch von dem Religionsbekenner durch religiöſe Kritik zu wiederlegen. Dieſe dogmatiſche Metaphyſik, als verſuchte Erweiterung des ſinnlichwiſſenſchaftlichen Denkers zu Vernunftideen, die das All umfaſſen ſollen, iſt und bleibt nämlich ein innerer Widerſpruch, und kann alſo auch

nichts wie Widerſprüche gebären. Der endlich beſchränkte, an ſinnliche Erfahrung geknüpfte Verſtandesbegrif des denkenden Menſchen-Ichs iſt allerdings in ewigem Gegenſatze mit der Unbeſchränktheit, mit der höchſten Unbedingtheit, mit dem All, zu welchem die ſpeculirende Vernunft empor ſtrebt. Der menſchliche Verſtand kennt kein anderes All, als die Summe, das zuſammengeraffte Aggregat von den ſogenannten Welterſcheinungen, in wie weit er ſie umfaſſen kann, und ſo bleibt das vergleichmäßig ſogenannte All des wiſſenſchaftlich Erkennbaren, von einem abſoluten All der Dinge ewig unterſchieden, und ſo kann der menſchliche Denker auf dem Standpunkte ſeines verſtändigen Philoſophirens nimmer ein unwiderſprechliches Syſtem der Dinge zu Stande bringen. Das von ihm unbeſtimmbare Welt-Ganze erſcheint ihm daher nach einem Widerſpruche, welchen Kant die Antinomie der Vernunft nennt, bald als abſolut Unendlich, anfangslos, endlos, ſchrankenlos, bald als ein nothwendig in die Schranken des Verſtandesbegriffes einzuſchließendes abſolutes Ganzes, und beyde Anſichten laſſen ſich nach wider einander laufenden metaphyſiſchen Demonſtrationen darthun.

So weit alſo macht der Religionsbekenner allerdings mit jener ſkeptiſchen oder kritiſchen Verſtandesphiloſophie, welche an wiſſenſchaftlicher Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, oder wenigſtens aller überſinnlichen Dinge verzweifelt, und ſich in dem griechiſchen Pyrrho, wie in unſerm deutſchen Kant am meiſten folgerecht ausgebildet hat, gemein-

ſchaftliche Sache, daß der Religionsbekenner eben ſo gut, wie ein Pyrrho oder Kant ſich gegen die metaphyſiſchen Spiegelfechtereyen erklärt, die zum Materialismus, Idealismus und Spinozismus, am Ende zum poſitiv behaupteten Atheismus führen. Allein darinnen kann der Religionsbekenner, in wiefern er ſeine als unmittelbar ihm gewordene axiomatiſche religiöſe Ueberzeugung zum Grunde legen muß, mit der ſkeptiſchen oder kritiſchen Verſtandes-Philoſophie aller Pyrrhonen, Arceſilaſſe, oder Kante der Welt durchaus nicht übereinſtimmen, daß der Skepticismus den Zweifel an der Wahrheit überhaupt, als welche bey dem Menſchen immer nur von ſinnlichen Verhältnißideen abhängig ſey, der Kantianismus aber das völlige Nichtwiſſen von der Beſchaffenheit des Dinges an ſich, als eines bloßen negativen Gränzbegrifs, philoſophiſch zu begründen beſtrebt iſt. Der Religionsbekenner kann ſeinen religiöſen Verſtand, weder durch den ſkeptiſchen Zweifel, oder die ſkeptiſche Probabilität (Wahrſcheinlichkeit) noch durch ein Kantiſches, ganz unerkennbares Ding an ſich, noch endlich durch ein Fichtiſches Nichtich abſpeiſen laſſen. Im religiöſen Bewußtſeyn iſt dem Religionsbekenner völlige Beruhigung ſeines Verſtandes, volle auch theoretiſche Ueberzeugung und Gewißheit gegeben. Im religiöſen Bewußtſeyn beſitzt der religiöſe Verſtand das wahre All der Dinge, da dem Menſchen-Ich das unmittelbare Verhältniß zu Gott, als dem Urgrunde aller Dinge und ihrer harmoniſchen Ue-

bereinſtimmung gegeben iſt. Gott iſt dem religiöſen Bewußtſeyn der Grund aller Wahrheit. Vor Gottes Allwiſſenheit und Schöpferkraft giebt es kein unbekanntes Land, keine terra incognita von Dingen an ſich, die von dem Urbewußtſeyn abgewandt wären. In Gott iſt Seyn und Wiſſen in urſprünglicher Uebereinſtimmung. Der Religionsbekenner ſagt alſo zu Gott, mit David, „wenn ich nur dich habe, ſo frage ich nichts nach Himmel und nach Erde.“ Die Religion ſtellt das Menſchen-Ich und den Verſtand des Menſchen dar als einen Lehrling jener göttlichen Weisheit, welche wahrhaftig iſt, und ſo erkennt der Religionsbekenner keine unumſtößliche Scheidewand mehr zwiſchen dem Wiſſen und einem dem Wiſſen entgegengeſetzten Ding an ſich. Eine ſolche Unterſcheidung erweiſt ſich als eine irrige Anſicht des Skepticismus, und des Kriticismus, weil dieſe beyden Syſteme, wie wir ſchon oben bemerkten, in der irreligiöſen, profanen Verſtandesphiloſophie befangen ſind, und die falſche Vorausſetzung nicht los werden können, alle Wahrheit werde nur durch äußere ſinnliche Erfahrung gegeben, indem von da aus freylich das natürliche Wiſſen des Menſchen ſich zuerſt zu entwickeln beginnt. Nichts deſto weniger hat der Religionsbekenner, welcher in Gott die Fülle aller Wahrheit beſitzt, dennoch auch ſeine religiöſe Kritik. Er nimmt ſeinen wißbegierigen Verſtand gefangen, unter dem Gehorſam des Glaubens. Eben weil das denkende Menſchen-Ich ein Lehrling der göttlichen Weisheit iſt, ſo wird ihm das wahre Seyn und deſſen Wahr-

nehmung nur von Gott gegeben, innerhalb der Schranke des menſchlichen Begrifs. Daher unterſcheidet der Religionsbekenner das ihm unter der Form der ſinnlichen Beſchränkheit Gegebene, als ein zeitliches Werden, allerdings von dem ewigen Urſeyn, an das er im religiöſen Bewußtſeyn urſprünglich geknüpft iſt, welches Letztere daher aber Gott ſelbſt, mithin kein ganz unbekannter negativer Gränzbegrif ſeyn kann. Es giebt alſo für das religiöſe Bewußſeyn einen Grund der Wahrheit und ein wahres All der Dinge in Gott. Der religiöſe Verſtand kann ſich mit Fug und Recht der Abſtraction, obwohl freylich nicht mit der ſinnlichen Vorſtellkraft, hinter die Schranke des Raums und der Zeit auf den abſoluten Grund und Boden der ewigen Wahrheit ſtellen, die in Gott wurzelt. Die Wahrheit iſt nicht, wie beym Cicero ſkeptiſch geſagt wird, in das Meer verſenkt, ſondern ſie ruht, wie Lactantius und Charron auf religiöſem Standpunkte verſichern, als ein Geheimniß Gottes im Schooße des göttlichen Urſeyns. Der Religionsbekenner kann ſich von allem Schein der Sinnlichkeit und Endlichkeit losmachen, in wiefern er ſich in urſprünglicher Gewißheit an Gott, als den Grund des Alls hält, in wiefern ihm ſein Glaube das unermeßliche Gefilde der Zeitlichkeit ſelbſt zu einem Abglanze der Ewigkeit und Seligkeit Gottes verklärt. Das meynten von jeher Myſtiker, wie Tauler und andere (ſ. d. polem. Theil. Abth. II. S. 367.), wenn ſie von dem Verſinken der Menſchenſeele in den Grund Gottes ſprachen. Das meynte jeder fromme Sterbende, wenn er mit Gott alleingelaſ-

ſen, zu dieſem Gotte ſprach: auf dich hofft ich. Ich bin nicht ewig verloren; in te speravi, non confundar in aeternum. Dieſer Ausſpruch wird aber von Myſtikern und Antimyſtikern gleich mißverſtanden, wenn man ihn ſo verſteht, als ſollte die Religion des Bewußtſeyns das Menſchen-Ich eben ſo ganz vernichten, und in Gott auflöſen, als die Naturbetrachtung das Menſchengefühl im Verhältniſſe zum Schöpfergeiſte vernichten muß, (Gott in der Natur. S. 436.) wenn man glaubt, die Religion lade damit in ſolcher völligen Selbſtvernichtung, zu einem beſtändigen die Menſchenbeſtimmung bequem aufhebenden Quictismus ein. Nein, das vernünftige Menſchen-Ich ſoll und darf ſich und ſeine Thätigkeit, nach dem unmittelbaren Vernunftaxiome im religiöſen Bewußtſeyn, wie ſchon oben bemerkt ward, nie ganz aufgeben. Aber es ſoll nur ſein wahres Weſen im ewigen Verhältniß mit Gott ſuchen, alles in und durch Gott vollbringen, in den Tiefen der Seele dieſem Gotte Raum geben, welcher darum die Liebe heißt, weil er ſich für endliche Geiſter offenbart, die ihm in endlicher Thätigkeit ähnlich werden ſollen. Daher iſt das religiöſe Ruhen in Gott, als dem Grunde der Wahrheit nicht etwa ſo zu verſtehen, als ſolle die Religion alles thätige Verhältniß der Schöpfung, alle endliche Menſchenbeſtimmung in einen eiteln Traum verwandeln, mit welchem Gedanken religiöſe Schwärmer und Andächtler ihren ganzen und endlichen Beruf, wie eine Bürde bequem abzuwerfen pflegen. Sondern jenes Ruhen des Menſchen-Ichs auf Gott aus dem Grunde der Wahr-

heit, welches Charron eben ſo gut, wie Laktantius, nach den oben angeführten Aeußerungen, zur Religion rechnen, die Vereinigung mit Gott ſoll vielmehr dazu dienen, die ganze Region der Endlichkeit, welche vom Standpunkte des ſinnlichen Verſtandes, und der metaphyſiſchen Speculation aus betrachtet, ſo leicht als Täuſchung erſcheint, zu einem Reiche der Offenbarungen Gottes, zu einem Reiche der ewigen Wahrheit zu erheben, an welchem das religiöſe Menſchen-Ich ewigen Theil hat.

Dieſes iſt alſo der Erſte Hauptpunkt von der Antwort, welche überhaupt der Religionsbekenner entgegen zuſetzen hat, gegen jenen Einwurf einer zweifelnden Verſtandesphiloſophie, daß die Religion, wäre ſie auch als die vernünftigſte Denkart für alles Menſchenbewußtſeyn zu erweiſen, doch nur etwas allgemein ſubjectives, keine objective Wahrheit ſey. Alles noch Einmal kurz zu ſammen zu faſſen: ſo erkennt der Religionsbekenner, auf dem Standpunkte religiöſer Ueberzeugung, den von der ſinnlich wiſſenſchaftlichen Abſtraction überhaupt gemachten Unterſchied zwiſchen allgemein Subjectiv und Objectiv, zwiſchen einer bloßen Ueberzeugung der Menſchen, und einer Wahrheit an ſich, auf welche Unterſcheidung aller Skepticismus ſich gründet, durchaus nicht an. Er geſteht es den Kritikern und Skeptikern gern zu, daß die Wahrheit von keinem dogmatiſchphiloſophiſchen Syſteme gefunden ſey, behauptet ſelbſt, daß die Wahrheit weder in der Sinnenwelt, noch in dem idealiſtiſchen Verſtandesegoismus, noch in dem

pantheiſtiſch ſpinoziſtiſchen Ein und Allem, welches aus Sinnenwelt und Verſtandeswelt zuſammengeſetzt wird, gegründet ſey. Er pflichtet keinem dieſer dogmatiſch-philoſophiſchen Syſteme bey, eben weil dieſe die Wahrheit als etwas blos objectives behandeln. Aber gerade ſo falſch und irrig erſcheint ihm auch auf religiöſem Standpunkte der Zweifel des Skeptikers und Kritikers, ſo lange dieſe ihren Zweifel auf die nämliche verkehrte Anſicht, wie die Dogmatiker gründen, daß die Wahrheit überhaupt etwas objectives ganz außerhalb der Region des Menſchenbewußtſeyns ſey Der Religionsbekenner duldet es gar gern, daß der Skeptiker oder Kantiſche Kritiker jene dogmatiſchen Philoſophen, welche am Ende doch nur den Atheismus heraus philoſophiren, in das Irrenhaus verſchließt, als Leute, welche ſich mit ihrer Metaphyſik um alle Vernunft philoſophirt haben. Allein weil die Skeptiker und irreligiöſen Kritiker hierbey den falſchen Grund anführen, daß die Wahrheit in einem unbekannten Dinge an ſich, außerhalb alles Menſchenbewußtſeyns, verſenkt liege, weil ſie dem zu folge die Waffen des Zweifels nothwendig auch gegen die Religion kehren müſſen, ſo erklärt der Religionsbekenner, der ſeinen religiöſen Verſtand folgerecht gebraucht, frey heraus, daß jeder Skepticismus und jede Kritik, die nicht von der Religion unmittelbar, ſondern von der Vorausſetzung irgend einer unerreichbaren objectiven Wahrheit, jenſeits alles Menſchenbewußtſeyns, ausgeht, ebenfalls zu dem-

ſelben Irrenhauſe reif ſey, in welches die Metaphyſik ſeit Locke, Hume oder Kant verſchloſſen ward. Das heißt: Skeptiker und Kantiſche Kritiker haben ſich ebenfalls, nach dem Urtheile des Religionsbekenners, um die Vernunft philoſophirt, wenn ſie auf einem untergeordneten, bald blos ſinnlichen, bald wiſſenſchaftlich-ſpeculativen Standpunkte der abſtrahirenden Verſtandesphiloſophie ſtehn geblieben, immer noch von einem Ding an ſich, von einem Nicht-Ich, von einem Grund der objectiven Wahrheit reden, welcher als Gränzbegrif mit dem Menſchenbewußtſeyn in gar keiner Berührung ſtehen ſoll, und hiermit alle religiöſe Vernunft nothwendig untergraben, dem Leben ſein Steuerruder entwinden wollen. Eine ſolche von Dogmatikern und Skeptikern gleich fälſchlich vorausgeſetzte ſogenannte objective Wahrheit, über die Gränze alles ſich Bewußtwerdens, oder ſubjectiv entwickelten Weſens hinaus, giebt es nach dem Urtheile des Religionsbekenners durchaus nicht. Dieſe Wahrheit iſt das Hirngeſpinnſt einer Verſtandesphiloſophie, die ſich krank und unvernünftig philoſophirt hat. Alles Ding an ſich oder Nicht-Ich, alle Wahrheit an ſich iſt in Gott, welcher der Grund von Objectiv und Subjectiv gleich iſt. Gott umfaßt die Sphäre der Dinge in ſeiner Allmacht, Allwiſſenheit und Vorſehung, und dem Menſchen-Bewußtſeyn, dem verſtändigen Menſchen-Ich wird davon äußerlich und innerlich gegeben, ſo viel Gott will. Der religiöſe Menſchenverſtand muß zwar in Anſehung des Nochnichtgegebenen ſein Forſchen gefangen nehmen, aber ſich doch auch beruhi-

gen, weil er im religiöſen Bewußtſeyn, in der Vereinigung mit Gott den Grund aller Wahrheit, Endlich Bedingtes und Unbedingtes, das All des Seyns und des Wiſſens, auch von der unerkannten Seite ganz und vollkommen beſitzt. Aller weitere Zweifel, der die religiöſe Gewißheit, die Gewiſſenhaftigkeit und den Glauben untergräbt, iſt mehr als Irrthum, mehr noch als Verrücktheit. Er iſt Irreligion, Unglaube und Sünde.

Mit dieſer erſten Erklärung trennt ſich demnach der Religionsbekenner von allem ſowohl dogmatiſchen, als ſkeptiſchen und kritiſchen Beginnen der Verſtandesphiloſophie, die ſich immer über die Religion, um ſie zu meiſtern, erheben will. Aus dieſer erſten Erklärung folgt aber auch nun eine zweyte Antwort, mit welcher der Religionsbekenner jenen philoſophiſchen Zweiflern begegnen kann, welche alles religiöſe Bewußtſeyn als etwas Subjectives der Menſchheit in Zweifel ziehen.

Zweytens alſo würde der Religionsbekenner gegen ſolche Zweifel erinnern, daß, wenn nach dem Obigen aller Unterſchied zwiſchen Innen und Außen, als eine blos leibliche Vorſtellungsart und untergeordnete Verhältnißidee in Abſicht auf die Wahrheit und deren Wahrnehmung, vor dem allgemeinen, auf dem göttlichen Urgrund des Alls ruhenden Menſchenbewußtſeyn aufgehoben werden müſſe, die Religion, als eine innere unmittelbare Wahrnehmung vom höchſten Verhältniß des Menſchen-Ichs zu einer

auf daſſelbe wirkſamen Gottheit, das Recht habe, wenigſtens für eben ſo objectiv wahr gehalten zu werden, als etwa die äußere Erfahrung, oder ſinnliche Wahrnehmung der Sinne, welche wiſſenſchaftlich geordnet wird. Kam man von jeher überein, wird der Religionsbekenner ſagen, die Wahrheit .... nicht blos in formellem Sinne, wo darunter eine bloße Richtigkeit des Denkens in der Methode, d. h. der Mangel des Widerſpruchs, nebſt Richtigkeit des Folgerns verſtanden wird .... ſondern im materiellen Sinne ſo zu definiren, daß ſie eine Uebereinſtimmung des Vorſtellens, Denkens und Wollens endlicher Geiſter mit der ganzen Sphäre des Seyns ſey, ſo wäre eine bloß objective Wahrheit an ſich ohne Beziehung auf irgend ein mögliches ſich Bewußtwerden derſelben ein Unding, ein Widerſpruch. Denn die Idee der unbedingten Wahrheit fordert ja eben harmoniſche Vereinigung von einem ſubjectiven Denken, Vorſtellen und Wollen mit Etwas, was außerhalb der Schranke des Subjectiven im Unbedingten liegt. Nun kennt das religiöſe Bewußtſeyn durchaus kein anderes beharrliches Etwas, kein anderes urſprüngliches Seyn, welches außerhalb der Schranke des Menſchen-Ichs läge, als die Gottheit ſelbſt, worunter die Religion eben den Urgrund aller Wahrheit verſteht, durch welchen das religiöſe Menſchen-Ich ſein ſubjectives Vorſtellen, Denken und Wollen beſtimmen laſſen ſoll, um mit der ganzen möglichen Sphäre des Seyns übereinzuſtimmen, d. h. die Wahrheit zu gewinnen. Würde ich als Religionsbekenner alle Forderungen der

Religion in mir ſubjectiv verwirklichen, würde ich mich an Gott den ausſchließlich wirkſamen Grund alles Bewußtſeyn's und Seyns anſchließen, würde ich in gewiſſenhafter Pflichterfüllung und Tugend das Heilige, das Heil des Ganzen wollen, in Weisheit, nur das Eins iſt Noth, was mich Gott lehrt, denken, im Glauben und Liebe alles Zeitliche als einen Abglanz des Ewigen mir vorſtellen und empfinden, ſo würde ich durch dieſe innerliche thätige Religion in mir zum vollen Beſitz aller Wahrheit, nach obiger Definition des Worts, gelangt ſeyn, weil mein ſubjectives Daſeyn, mein Menſchen-Ich in Form und Materie ſeiner Wirkſamkeit, mit Gott dem höchſten Seyn, dem Grunde aller Wahrheit übereinſtimmte, und dieſe Wahrheit würde mich zum Unbedingten, zum Grund des Alls erheben, würde mich, wie Chriſtus ſagt, frey machen. Nach meiner religiöſen Ueberzeugung, fährt der Religionsbekenner fort, iſt alſo die vom Menſchen-Ich verwirklichte Religion das vom Menſchen-Ich ergriffene religiöſe Bewußtſeyn, die Wahrheit und der Beſitz der Wahrheit ſelbſt, nnd es iſt für mich baarer Unſinn, wenn dogmatiſche, ſkeptiſche oder kritiſche Philoſophen die Wahrheit als ein objectives Abſtractum noch von der Religion unterſcheiden, wenn ſie die Religion, welche die unmittelbare Wahrnehmung der Wahrheit, das feſte Halten des Menſchen-Ichs an dem Grunde aller Wahrheit iſt, höchſtens nur für eine allgemein vernünftige ſubjective Denkart der Menſchen ausgeben wollen, ſolcher unglücklicher Zweifler hier nicht einmal zu geden-

ken, denen die Religion vielleicht nur eine ſchwärmeriſche Denkart einzelner Menſchen ſeyn mag. Es muß mir alſo vollkommen genügen, dieſe letztere Behauptung zu widerlegen, daß die Religion ein blos ſubjectiver ſchwärmeriſcher Wahn einzelner, minder verſtändiger, der Einbildungskraft hingegebener Menſchen ſey. Es muß mir genügen, um mich vor dem Verſtande und der Philoſophie zu rechtfertigen, daß ich in einer vernunftwiſſenſchaftlichen Religionslehre erweiſen kann, die Religion, d. i. nach oben, das Bewußtſeyn vom Verhältniß des Menſchen-Ichs zur Vernunftperſönlichkeit Gottes, ſey mit der allgemeinen Menſchenvernunft, nach der oben erklärten Sprachbeſtimmung, ganz gleichbedeutend, dieſe Religion erfülle alle Forderungen, befriedige alle Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes, nach ſeiner Vernunftanlage von ihm in Trieben empfunden, ſie ſey der höchſte Grad des entwickelten Menſchenbewußtſeyns, aus der die übrigen niedern Grade des Bewußtſeyns zu erklären ſeyn, Religion haben, und zum Bewußtſeyn kommen, ſey Eins, und die Denkart des religiöſen Verſtandes ſey die am meiſten folgerechte, welche ein menſchlicher Denker nur haben kann, während alle Skeptiker, Dogmatiker und Kritiker unter den Philoſophen an Widerſprüchen aller Art ewig krank darnieder liegen müſſen. Hat eine vernunftwiſſenſchaftliche Religionslehre dieſes alles dargethan, indem ſie dabey nur zeigt, wie die Religion im Menſchenbewußtſeyn, nach folgerechtem Zuſammenhange der Begriffe entwickelt wird, ohne dieſe unmittelbar innere

vorausgeſetzte Ueberzeugung ſelbſt etwa philoſophiſch aus höhern Sätzen ſelbſt erweiſen zu wollen, ſo hat ſie genug gethan. Sie hat ſich in ihrer Conſequenz vor dem philoſophirenden Verſtande gerechtfertigt, ſie hat erwieſen, die Ideale des Menſchenbewußtſeyns ſeyn dieſelben mit den Idealen der Religion: Das Gewiſſen ſey die gebietende Stimme Gottes, die Wahrheit ſey das lehrende Wort ſeiner Weisheit, die glaubenerregende Begeiſterung für alle Herrlichkeit und Schönheit des höhern Lebens ſey die Verklärung der Herrlichkeit Gottes und ſeiner Liebe, die Vernunft ſey endlich die innere Offenbarung von der Beharrlichkeit, heiligen Identität und Unbedingtheit des Urweſens. So wird eine vernunftwiſſenſchaftliche Religionslehre die religiöſe Ueberzeugung folgerecht nachweiſen, wiſſenſchaftlich entwikkeln, zergliedern, ohne ſie ſelbſt durch Verſtandesbeweiſe hervorbringen zu können. Gewiſſen, Wahrheitstrieb, Begeiſterung des Glaubens, mathematiſch wiſſenſchaftliche Ueberzeugung, daß ein Gott ſey, das alles kann dem Verſtande nicht gegeben werden, das alles iſt nun vorauszuſetzen, nicht zu erdemonſtriren. Aber beweiſen kann die vernunftwiſſenſchaftliche Religionslehre, daß alle Ideale des Menſchenbewußtſeyns ſich in Gott auflöſen. — Wenn alſo ein Menſch von der allgemeinen Religionslehre verlangt, daß ſie ihm Gottes Daſeyn mit dem Verſtande allein, ohne Rückſicht auf die übrige göttliche Wirkſamkeit im Gemüthe, erweiſen ſolle, wenn er, wie Philippus zu Chriſtus, zu der wiſſenſchaftlichen Religionslehre ſagt: Zeige mir den Vater, ſo kann die

wiſſenſchaftliche Religionslehre darauf nur antworten: So lange iſt Chriſtus bey dir in der Geſchichte und mit ſeiner Kraft und Lehre, und du ſaheſt den Vater nicht! Wer Chriſtum ſiehet mit den Augen des Geiſtes, die kein Schalk ſind, der ſiehet den Vater. Wehe dem armſeligen, vernünftelnden Menſchengemüth, das nichts wahrnehmen kann, als was äuſſere Sinne zeigen, und ein ſcheinbar wiſſenſchaftlicher Verſtand demonſtrirt, dem alles Uebrige in ſeiner verſtändigen Liebloſigkeit als Schwärmerey der Einbildungskraft erſcheint. Die Religionswiſſenſchaft iſt Wiſſenſchaft, und die Wiſſenſchaft, die nur zum Verſtande ſpricht, kann kein Gemüth geben, keine Wahrheitsliebe, keine Gewiſſenhaftigkeit, keine Gottesliebe, keinen Glauben. Alles dieſes erlangt man im religiöſen Bewußtſeyn auf andern Wegen, als denen der Wiſſenſchaft. Die Religion ſelbſt iſt kein formelles Gerippe von Grundſätzen, wie eine abſtracte, blos vernunftwiſſenſchaftliche Religionslehre allerdings ſich darſtellen muß, ſondern eine innere unmittelbare Wahrnehmung, für den Religionsbekenner eben ſo gewiß und objectiv als die Bilder im Auge, die Töne im Gehör — und das Handgreifliche, welches dem Materialiſten allein für Wahrheit gilt. Wie ich als ſinnlicher Menſch die äußere Sonne in meinem Auge ſehe, ſo ſehe ich als Religionsbekenner die innere Sonne des Gemüths, den Gott der Heiligkeit, Weisheit und Liebe im Innern, und das iſt kein Bild der Phantaſie, keine Schwärmerey, ſondern die liebende Fülle und Kraft meines ganzen Weſens, das ſich in der

unbedingten Einheit Gottes, in ſeiner Kraft urſprünglich bewegt. Wie es Unſinn ſeyn würde, wenn ich als ſinnlicher Menſch ſagen wollte, die Sonne iſt nur dadurch und deswegen, weil ich ſie auf dem Objectivglaſe meines Fernrohrs ſo oder ſo ſehe, ſo halte ich es als Religionsbekenner für Unſinn der philoſophiſchen Abſtraction, Gott erſt durch Verſtandesdemonſtrationen den Eingang in mein Gemüth zu verſtatten, da er ſich doch unmittelbar ſchon giebt, wenn ich mein inneres Organ, anbetend, nach ihm wende. Die Religion iſt, wie ſie Charron oben ſehr richtig beſchrieben hat, ſchon ihrem Sprachbegriffe nach, eine innere Wechſelthätigkeit Gottes und des Menſchen-Ichs. Sie iſt alſo kein blos ſubjectives Dafürhalten, oder einſeitiges Vernünfteln des Menſchen-Ichs, wie viele Philoſophen fälſchlich ſie darſtellen. Anfangs iſt ſie zwar eine Richtung des Menſchen-Ichs, das auf den natürlichen Standpunkte des Egoismus noch allein ſteht, Gott zu ſuchen. Aber Gott ſprach: Suchet, ſo werdet ihr finden. — Und ſobald die Religion im Menſchen dieſe Richtung nach dem Mittelpunkte des Daſeyns gewonnen hat, ſo geht die Gotteskraft von dort wiederum aus, das religiöſe Gemüth zu heiligen, zu erleuchten, zu beleben. Die Religion, welche demzufolge allerdings noch mehr iſt, als das erſte religiös gewiſſenhafte Streben, bezeugt in dieſer Eigenſchaft alſo ſchon auch eine Einwirkung von Gott, der ſich innerlich thätig im Menſchen, wie er äußerlich als Schöpfer durch die Sinnenwelt wirkt, erwieſen hat. So enthält die Religion eine Offenbarung

Gottes in weiterer Bedeutung bereits in ſich, die aus den innerſten Tiefen des Menſchengemüthes kommt und als eine Erinnerung an das anerſchaffene Ebenbild Gottes anzuſehen iſt (Gott in der Geſchichte S. 120). Nicht anders verfuhr auch der größte Religionslehrer, welchen die Erde trug, als daß er auf dieſe innere urſprüngliche Offenbarung Gottes ſich berief, und eben ſo wieſen alle, die ihm in Verbreitung ſeiner Lehre folgten, die Religion als urſprüngliche Wahrheit nach, als die Wirkung von jenem urſprünglichen Seyn Gottes, das ſich nicht unbezeugt laſſe, das ſich innerlich ſogleich wirkſam offenbare, wenn das Menſchen-Ich mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit nach ſolchen Offenbarungen der göttlichen Wirkſamkeit im Bewußtſeyn ſtrebe. „Thut den Willen Gottes, ſagt Chriſtus, ſo werdet ihr inne werden, daß meine Lehre von Gott ſey. Wer aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme." ꝛc. Darum iſt der wahre Religionsbekenner, welcher die innern Segnungen der Religion ſchon erfahren hat, gewöhnlich ſehr unbeſorgt, ſich gegen die äußern Zweifelsgründe eines grübelnden ungläubigen Verſtandes, dem die Fülle der Wahrheit fehlt, zu vertheidigen. Ja, der religiöſe Menſch verfällt leicht allerdings in den pietiſtiſchen Fehler (ſ. d. polemiſchen Theil Abth. II. S. 360.), den Verſtand überhaupt in ſeinen wiſſenſchaftlichen Anforderungen zu leicht zu nehmen, oder zu verachten. Sonach weiſt die vernunftwiſſenſchaftliche Religionslehre auf eine innere Offenbarung Gottes in der allgemeinen Vernunftanlage zu Gewiſſen und Glauben hin, die

ſich nach und nach mehr oder minder enwickelt, leider im Menſchengeſchlecht auch gehindert, überhaupt aber wiſſenſchaftlich zergliedert, betrachtet werden kann, und ſie zeigt, daß Religion und Offenbarung im weitern Sinne ſchon gleichbedeutend ſind, wenn der Religionsbekenner nämlich bereits die volle Ueberzeugung gewonnen hat, nach welcher er gewiſſenhaft ſtrebte. Aber höhere Grade des Glaubens und der Liebe, welche die Religion im menſchlichen Gemüth beleben mögen, kann eine vernunftwiſſenſchaftliche Religionslehre durchaus nicht als allgemeine Vernunftthatſachen anſehen, ſo wie ſie auch eigentlich über beſondere Gottesoffenbarungen im engern Sinne, mit weltgeſchichtlichen Thatſachen in Verbindung, keineswegs a priori irgend etwas Näheres beſtimmen kann. Auch dieſe nähern Offenbarungen Gottes, welche durch Erleuchtung einzelner Menſchengemüther zuerſt entſtehen, werden von dem folgerechten religiöſen Denker in Entwickelung der Weltbegebenheiten erwartet und gläubig geſucht — aber ihr Daſeyn, das mit dem Daſeyn der Religion im Menſchen überhaupt einen Wechſelbegrif bildet, wird nur als freye Thatſache der ſich offenbarenden Liebe und Gnade Gottes in der Weltgeſchichte genommen, (ſ. den polemiſchen Theil von Gott. 2 Ath. S. .) es beſtätiget nur noch mehr, daß Gott, der ſich innerlich dem Menſchengemüth überhaupt offenbart, auch äußerlich der Lenker der Erſcheinungswelt, daß er der Grund aller Wahrheit, aller Uebereinſtimmung von Innen und Außen ſey.

Bey allem dem .... alſo ſchließt der Religions-

bekenner ſeine Antwort auf die Zweifel des philoſophirenden Verſtandes, wegen der ſcheinbaren bloßen Subjectivität der religiöſen Ueberzeugung ... behaupte ich keinesweges, daß die Religion, weil ſie kein bloßes Vernünfteln und Schließen innerer unmittelbarer Wahrnehmung, mithin ebenfalls objectiv, wenigſtens eben ſo gut, wie ſinnliche Anſchauung genannt werden kann, d. h. die Wirklichkeit und Wirkſamkeit des perſönlichen, vom Menſchen-Ich unterſchiedenen Gottes, das innere wirkſame Daſeyn des religiöſen Hauptgegenſtandes (Objekts) bezeugt; daß ſie, ſage ich, deswegen den Verſtand berechtige, eine metaphyſiſche Theologie oder unbedingte Erkenntniß des göttlichen Urweſens aufzuſtellen. Eine ſolche Theoſophie oder unbedingte Erkenntniß Gottes an ſich, ohne Verhältniß zu dem Menſchen, ohne Gottes innere Offenbarung im endlichen Menſchenbewußtſeyn, kann ſich eben ſo wenig erhalten, wie jeder andere dogmatiſch-philoſophiſche Unſinn, der ſich für ein Syſtem der Geiſter- und Körperwelt ausgeben will. Und ſo bleibt eine unzuläſſige, metaphyſiſche Rationaltheologie von der gründlichen vernunftwiſſenſchaftlichen Religionslehre ewig unterſchieden. Letztere, wenn ſie gleich, wie bereits erinnert worden, in ſofern ſich objectiv nennen kann, daß ſie im Menſchenbewußtſeyn die Vernunftperſönlichkeit Gottes als (Objekt) Hauptgegenſtand des religiöſen Verſtandes nachweiſt, der vom Menſchen-Ich in der Abſtraktion nothwendig verſchieden iſt, ſo iſt ſie doch weit entfernt, eine unbedingte objective (abſolute)

Erkenntniß Gottes oder Theoſophie ſeyn zu wollen. Sie iſt und bleibt in ihrem höchſten religiöſen Axiom nicht reinabſolut, ſondern relativ. Sie betrachtet Gott, den Grund der Dinge und deren harmoniſchen Uebereinſtimmung nur in wiefern er zum Menſchen-Ich in Verhältniß ſteht, nur in wiefern er ſich dem Menſchen-Ich im Endlichen, durch Religion, Gewiſſen, Glauben und Liebe offenbart. Eine abſolute Gotteserkenntniß, welche Gott als abſolutes, nicht als relatives Object nimmt, würde den Verſtand ſelbſt zum Gott erheben. Um Gott ganz zu erkennen, wie er iſt, ſagt Auguſtin, (ſ. d. polemiſchen Theil Abth. I. S. 34.) muß man ſelbſt Gott ſeyn. Oder das Menſchen-Ich müßte ſich ganz in ſeinem Objecte vernichten, indem es die Schranke der Endlichkeit ganz aufheben wollte. Denn bliebe der Schöpfergeiſt allein übrig, wie man in der Naturphiloſophie ihn vorausſetzt (ſ. Gott in der Natur S. 437.). Das religiöſe Bewußtſeyn hingegen beruht eben auf dem Wechſelverhältniß des Menſchen-Ichs, welches als Werkzeug mit Bewußtſeyn religiös thätig bleiben ſoll, zu der göttlichen Vernunftperſönlichkeit, welche auf das ihr ſich aneignende Menſchen-Ich wirkt, um eine identiſche harmoniſche Thätigkeit hervorzubringen. In der Religion iſt alſo keine abſolute Unendlichkeit aufgethan. Die Religion iſt Folge der Schöpfung endlicher Weſen und Geiſter, zwar Richtung auf die Unendlichkeit, Ausſicht in die Ewigkeit, aber nicht Ewigkeit oder Unbedingtheit ſelbſt. Dies verkennen heißt nicht: Religion haben, ſondern eine

falſche Identität Gottes und des Menſchen-Ichs in abſoluter Erkenntniß behaupten, myſtiſch, neuplatoniſch oder naturphiloſophiſch ſchwärmen.

Mit dieſen auf das genaueſte beſtimmten Erklärungen ſteht alſo der Religionsbekenner und eine deſſen Ueberzeugung allgemein ausſprechende Religionslehre offenbar in der Mitte zwiſchen zwey irrigen Extremen, nämlich einestheils der myſtiſchen Theoſophie, welche in abſoluter Anſchauung oder Intuition einer rein-objectiven unmittelbaren Erkenntniß des unbedingten Urweſens an ſich, blos ſpeculativ, ohne Hinſicht auf das innere Religionsverhältniß, wie dieſes allein Gott als wirklich wirkſam ſubjectiv und objectiv zugleich darſtellen kann, behauptet, anderntheils aber der gewöhnlichen, verſtändig-philoſophiſchen Rationaltheologie, die das Daſeyn Gottes zwar ebenfalls objectiv aber mittelbar durch Mittelbegriffe und Schlüſſe z. B. aus der Idee der Urvollkommenheit, aus der Weltbeſchaffenheit und Weltordnung, aus einem Tugendgeſetze, höchſtem Gute u. ſ. w. erkennbar dem Verſtande erſt erweiſen will, während alsdann das menſchliche Bewußtſeyn für urſprünglich ganz leer von der Gottheit angeſehen wird. Wider beyde Anſichten hat ſich der Religionsbekenner in Obigem erklären müſſen, indem er ſich ſtreng an das Religionsverhältniß hält, das heißt, an ein unmittelbar wahrgenommenes Aufſtreben des höhern Menſchen-Ichs in Pflicht und gläubiger Stimmung zu Gott, ferner an eine eben ſo unmittelbar

wahrgenommene, urſprüngliche allgemeine innere Offenbarung Gottes (im weitern Sinne) und ſeiner Eigenſchaften, nach denen er für das religiöſe Gemüth ausſchließlicher Herrſcher, Geſetzgeber, Richter, Grund der Wahrheit, lehrende Weisheit, Vorſehung, Schöpferliebe, Güte, höchſte Vollkommenheit, Unbedingtheit, Freyheit und Vernunftperſönlichkeit iſt. Darum muß der Religionsbekenner, der die Religion als innerlich wirklich und wirkſam erkennt, ſich einestheils gegen die myſtiſche Theoſophie erklären, weil dieſe eigentlich in Speculation, in objectiver Anſchauung des Urweſens untergeht, und das Menſchen-Ich, ſammt deſſen religiöſer ſubjectiven Thätigkeit, in ſchwärmeriſcher Contemplation Endliches und Unendliches zuſammenwerfend, ganz vernichtet, anderntheils gegen die gewöhnliche, noch jetzt bey den Philoſophen herrſchende Rationaltheologie auf Beweiſe oder Schlüſſe und Forderungen vom Daſeyn Gottes gebaut, weil dieſe das unmittelbar unbedingt wahrgenommene in dem Religionsverhältniſſe, die ſubjective, axiomatiſche Ueberzeugung in religiöſer Gewiſſenhaftigkeit und im Glauben ebenfalls vernichten und an die Stelle derſelben ein Vernünfteln nach allgemeinern formellen Philoſophemen ſetzen will.

Wenn alſo Auguſtin in ſeinem an der Spitze unſerer Unterſuchung ſtehenden Gebete zu Gott ſagt: Erkennte ich dich, ich würde mich erkennen, Noverim te, noverim me; ſo iſt dies ganz im Sinne des Religionsbekenners geſprochen. Es iſt dies keine Aeußerung der Theoſophie, oder ſogenannten abſoluten

Erkenntnißlehre Gottes. Denn Auguſtin ſelbſt geſteht anderwärts ein: Um Gott zu erkennen, wie Er (an ſich) iſt, müßte man ſelbſt Gott ſeyn. Es iſt aber auch jenes Gebet Auguſtins ganz der noch herrſchenden Rationaltheologie und Moraltheologie unſerer Philoſophen entgegen, die da nicht zu meynen aufhören, als ſey im Menſchen-Bewußtſeyn nur das Menſchen-Ich, nicht deſſen Verhältniß zu Gottes Vernunftperſönlichkeit urſprünglich und unmittelbar gegeben, und letzteres Verhältniß erſt mittelbar, ſchlußweiſe, durch Mittelbegriffe z. B. vom Sittengeſetz, vom höchſten Gute, von der Welt Beſchaffenheit, Weltordnung und vom Vernunftideal darzuthun. Denn wie Auguſtin Einestheils in obigem Ausſpruche ausdrücklich, den Gott, den er anredet, von ſeinem eigenen Menſchen-Ich der theoſophiſchen Identität oder Einerleyheit beyder entgegen, unterſcheidet, ſo erkennt er doch auch Anderntheils die Einerleyheit oder Identität der Erkenntniß Beyder und die Einheit ihrer Richtung in der Religion an, ſo daß Gott unmittelbar in der Religion, ja ſogar logiſch genommen, vielleicht eher, wie das wahre (nicht natürlich getäuſchte) Menſchen-Ich erkannt wird. Der große Kirchenlehrer kehrt alſo die Anſicht unſerer Philoſophen eigentlich gerade um. Unſere Philoſophen ſetzen ein nichtreligiöſes Menſchen-Ich an die Spitze, und wollen demſelben Gottes Daſeyn erſt mittelbar erweiſen. Auguſtin hingegen ächt-religiös ſagt: Erſt, wenn ich Gott und deſſen Willen erkannt habe, erkenne

ich hieraus mittelbar, was ich als Menſch wahrhaft bin und ſeyn ſoll, nicht was ich ſcheine. Oder, wollte man dieſe Erklärung der Auguſtiniſchen Worte auch bezweifeln, ſo bleibt doch das gewiß, daß er beyde Erkenntniſſe, diejenige Gottes, in wiefern derſelbe zum Menſchen-Ich in Gewiſſen und Glauben ſpricht, und die des Menſchen-Ichs zugleich ſetzt, als identiſch betrachtet.

Daß die gewöhnlichen Philoſophen, welche in der Blindheit der formellen Verſtandesphiloſophie und ihres natürlichen Menſchen-Ichs befangen ſind, ſich gegen Gott im menſchlichen Bewußtſeyn, als eine urſprüngliche religiös gegebene, nicht carteſiſch erſt aus dem Denken oder Kantiſch aus dem Wollen demonſtrirte poſtulirte Thatſache ſträuben, iſt begreiflich. Daß aber viele chriſtliche Theologen ſelbſt, die doch die bibliſche Lehre von dem urſprünglich angeſchaffenen und wieder zu gewinnenden Ebenbilde Gottes, von dem, den Menſchen mitgegebenen wieder zu erweckenden göttlichen Hauche und Geiſte kennen, mit jenen Philoſophen von jeher gemeinſchaftliche Sache machten, läßt ſich nur aus ihrer Ueberſchätzung (ſ. d. polemiſch. Theil II. S. 270.) der hiſtoriſchen blos äußerlichen Offenbarung, als werde dieſe einer urſprünglich leeren Menſchenſeele gegeben, erklären, oder die entſchuldigen, daß ſie die religiöſe Vereinigung des Menſchen-Ichs mit der Gottheit, durch die das Menſchen-Ich zu einem, des letzten Grundes ſich bewußten, vernünftigen Werkzeuge der göttlichen Vernunftperſönlichkeit erhoben wird, mithin zu einer unter-

geordneten Perſönlichkeit, der Richtung nach, mit Gott Eins, jener theoſophiſch ſchwärmeriſchen Einerleyheit (völligen Identität) Gottes und des Menſchen-Ichs, in fälſchlicher Verwechſelung gleichſtellen, wodurch Letzteres ſich entweder ganz vernichtet, oder Endliches mit Unendlichem zuſammenwerfend ſelbſtvergöttert. Dieſe irrige Verwechſelung einer religiöſen Vereinung Gottes und des Menſchen-Ichs mit der theoſophiſchen Einerleyheit, und die Furcht vor der letztern theoſophiſchen Schwärmerey beſtimmte nun viele chriſtliche Theologen, daß ſie lieber mit ſolchen Philoſophen gemeine Sache machten, welche die Religion ihrer unbedingten Würde berauben, und ſie andern Philoſophemen eines von Gott urſprünglich leeren Menſchenbewußtſeyns unterordnen. Aber einſehen ſollte man doch, daß damit die Wirkſamkeit der Religion ſelbſt mehr als gefährdet, daß ſie eigentlich aufgehoben wird. So ſagt es ja z. B. Kant, der Urheber einer ſogenannten Moral-Theologie oder Ethikotheologie, die bis jetzt unter deutſchen Theologen und Philoſophen noch immer vielleicht die meiſten Anhänger zählt, unverholen heraus, daß die Vorſtellung von der Gottheit, mithin die Religion, der reinen uneigennützigen, vernünftigen Tugend Eintrag thue, eben weil der berühmte Philoſoph ſich von der Gottheit, die der Religionsbekenner als Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen erkennt, durchaus keinen andern höhern Begrif machen kann, als daß ſie Belohnerin und Beſtraferin ſey, und behauptet, ſtatt der Vorſtellung des Lohns und der Strafe...

von Letzterer iſt hier kaum bey aufgeklärten Kantianern die Rede .... müſſe eigentlich urſprünglich die bloße Vorſtellung der Pflicht wirken, die Religion hingegen ſey ein bloßes ſpäteres Corollar, ein Anhängeſatz zur Tugendlehre, dieſelbe mehr zu befeſtigen. Wie nun hier Kant offenbar vergißt, daß, welches wir bereits oben bemerkten, es ſogar Religionsanſichten giebt, die in der Uneigennützigkeit ſo weit gehn, von der Seele zu verlangen, ſie müſſe Gott ſelbſt in Hölle und Verdammniß noch lieben, daß auch jeder andere nicht pietiſtiſche Religionsbekenner, welcher die Ehrfurcht vor dem heiligen geſetzgebenden Willen Gottes zum Beſtimmungsgrunde ſeiner Handlungen macht, weil die blos negativen und überdies ſchwer zu beſtimmenden Formen der Pflicht und der äußern Gerechtigkeit kein menſchliches Gemüth hinlänglich und poſitiv zum Guten beſtimmen können; doch ebenfalls die reinſten, wie die wirkſamſten Bewegungsgründe wählt; ſo zerſtört jener Philoſoph auch offenbar die Wirkſamkeit der Religion, welche ausſchließlich im Menſchen herrſchen ſoll. Darum wird, wie der Verf. dieſes anderwärts ſattſam dargethan zu haben glaubt, der ächte Religionsbekenner ſich niemals folgerecht an eine ſolche Philoſophie anſchließen können, welche weit entfernt, die Religion wahrhaft zu begründen, oder, was auch nur möglich wäre, zu befeſtigen, derſelben vielmehr gänzlich entgegen iſt.

Wie wir im vorigen Satze (5), nach dem Sprachgebrauche des Religionsbekenners, den Begrif der Religion feſtſetzten, und ihn von ſo vielen ſchielenden

Nebenbedeutungen genau unterſchieden, ſo haben wir im gegenwärtigen Abſatze (6) den Begrif und die Aufgabe einer allgemeinen, wiſſenſchaftlichen, Gott im Bewußtſeyn betrachtenden Religionslehre feſtgeſetzt, wie dieſe allein dem obigen Religionsbegriffe gemäß und gegen allen Mißverſtand geſichert ſeyn kann. Eine allgemeine Religionslehre darf ſich, wenn ſie ihren Gegenſtand, den Religionsbegrif und die Wirkſamkeit der Religion, nicht zerſtören will, durchaus keiner Philoſophie, dieſe heiße nun theoretiſch oder praktiſch, dogmatiſch, metaphyſiſch oder ſkeptiſch oder kritiſch, wiſſenſchaftlich unterordnen. Sie darf keine Religion innerhalb der Gränzen einer philoſophirenden Vernunft lehren. Jede wiſſenſchaftliche Unterordnung der Religion unter ſcheinbar allgemeinere philoſophiſche formelle Sätze würde vorausſetzen, daß das Religionsverhältniß zwiſchen Gott und Menſchen-Ich keine unmittelbar gegebene innere Wahrnehmung im Gewiſſen und Glauben, nicht das höchſte Axiom der materiellen Wahrheit für den Religionsbekenner ſey, wie dieſes der ächte Religionsbekenner ſeiner innern Erfahrung nach doch behaupten muß, wenn er gleich zugiebt, daß ſich dieſes ſein höchſtes religiöſes Axiom auf den natürlich verderbten Standpunkt der Menſchheit ſpäter entwickele, als die niedern Begriffe, Ich und Welt, und dergeſtalt leicht der Schein entſtehen könnte, als müſſe man aus den frühern Begriffen im einzelnen Menſchen, mit dem ſogenannten geſunden, aber leider an Sinnlichkeit kranken Menſchenverſtand, die ſpätern

wiſſenſchaftlich herleiten (Von Gott, I. Abth. 1. S. 24.). Die Religionslehre erkennt alſo wiſſenſchaftlich nicht einmal eine Logik oder Formalphiloſophie über ſich, weil dieſe Logik blos von Form der Begriffe und des abſtrakten Denkens handelt, aber durchaus keine materielle Wahrheit, keinen Stoff für jene Begriffe geben kann (ſ. Gott in der Geſchichte S. 122.). Die Religionslehre erkennt keine Materialphiloſophie über ſich, weder eine allgemeine Ontologie oder Dingenlehre, noch eine ſonſtige dogmatiſche Metaphyſik in Betreff der Verhältniſſe von etwas Unſichtbarem zum Sichtbaren überhaupt, dieſe Metaphyſik verfahre nun mittelbar durch Schlüſſe, mittelſt deren ſie, in ſogenannter rationaler Welt-, Seelen- und Gotteslehre, Gott und die Geiſterwelt zu erweiſen gedenkt, oder wolle ſich unmittelbarer anſchauender, ſpeculativer Erkenntniß des Urweſens rühmen. In letzterer Hinſicht trennt ſich die Religionslehre alſo auch von aller Theoſophie, oder ſogenannten abſoluten Erkenntniß Gottes, weil eine ſolche das Menſchen - Ich im Bewußtſeyn vernichten würde, eben ſo wie von allem philoſophiſchen Egoismus, oder ſogenannter abſoluter Erkenntniß des Ichs, dieſe nenne ſich nun Idealismus, rationale Pſychologie, carteſiſcher, egoiſtiſcher Zweifel, oder Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre, weil dieſe wiederum ſämmtlich die Gottheit im Bewußtſeyn vernichten müſſen. Die Religionslehre trennt ſich von aller ſogenannten Naturphiloſophie, die eigentlich zur Ontologie, oder bereits erwähnten Lehre von der

Natur und dem Weſen der Dinge gehört, weil man hier Gottes Natur mathematiſch ermeſſen, wiſſenſchaftlich begreifen, die Freyheit Gottes, ſein Urbewußtſeyn gänzlich aufheben, mithin den Gott im religiöſen Bewußtſeyn pantheiſtiſch ebenfalls vernichten muß. Die Religionslehre wird ferner zwar dem Kriticismus oder Skepticismus beypflichten, wenn dieſe alle dogmatiſche Metaphyſik, ſie ſey nun Materialismus oder Idealismus, oder Spinozismus, bezweifeln und widerlegen. Die Religionslehre wird ſich aber wiederum den Grundſätzen des Skepticismus, oder der Kritik durchaus nicht unterwerfen, in wiefern dieſe alles Wiſſen vom Verhältniß des Ichs zum Ding an ſich, oder zum Nicht-Ich gänzlich aufgeben, wodurch der religiöſe Verſtand alle Befeſtigung verlöre. Und der Religionsbekenner hat, wie wir oben erwieſen, wiſſenſchaftliche Gründe genug in dieſer Hinſicht, den Skepticismus für einen Mißverſtand auf beſchränktem Standpunkt, die nicht religiöſe, das heißt: die von der Religion nicht unmittelbar ausgehende Kritik, mit andern Worten, die Kantiſche, für eine halbe Maßregel zu halten. Eben ſo wenig wird ſich die Religionslehre ferner irgend einer ſogenannten höhern praktiſchen Philoſophie unterordnen, z. B. einer wiſſenſchaftlichen Moral, der ſie, nach Kant, etwa als Anhängeſatz angehören ſoll. Mit Einem Worte: Sie wird keine Ethikotheologie ſeyn. Denn auch dieſe will ein menſchlich nur auszulegendes, formelles Sittengeſetz, oder ein Geſetz der Gerechtigkeit über das göttliche Urweſen ſelbſt erheben, (ſ. §. 2. S. 16.)

und ſtrebt, den Gott der freyen Liebe oder Gnade, mithin das unbedingte Religionsverhältniß im Glauben an eine ganz negative, beſchränkende, gehaltloſe Vernunftform und Vernunftverfaſſung zu binden. Es bleibt demnach nichts übrig, als daß die allgemeine Religionslehre, welche ſich keiner andern, noch nicht urſprünglich religiöſen Philoſophie wiſſenſchaftlich unterordnen darf, eben deshalb die höchſte Philoſophie des Religionsbekenners ſelbſt ſey, und ſo, in dieſem Sinne mag man ſie denn auch eine Religionsphiloſophie nennen, worunter alsdann kein beſonderer untergeordneter Theil einer allgemeinern Philoſophie, ſondern alle Philoſophie ſelbſt verſtanden werden kann. Das heißt: für den Religionsbekenner iſt die allgemeine Religionslehre, welche zur Befeſtigung des religiöſen Verſtandes ſyſtematiſch dargeſtellt wird, mit aller Philoſophie identiſch, im Grunde der Erkenntniß einerley, gleichbedeutend, nur dem Sprachausdrucke und der Methode nach von ihr verſchieden. Das heißt: was der Philoſoph den formellen und materiellen Wahrheitsgrund nennt, in abſtracter blos philoſophiſcher Sprache, das iſt dem Religionsbekenner in ſeiner religiöſen Sprache der allwiſſende, alles zur Uebereinſtimmung führende Gott der Wahrheit — und was der Philoſoph, von unten aufſteigend und das zuſammengeſetzte der Erkenntniſſe zergliedernd (analyſirend) ſucht, als den einfachen Ausdruck für jenes höchſte Axiom der Wahrheit, das hat der Religionsbekenner im religiöſen Gewiſſen, in re-

ligiöſer Gewißheit, im religiöſen Glauben, kurz, in der innern Wahrnehmung ſchon als ihm gegeben gefunden, nämlich die axiomatiſche Syntheſis (den urſprünglich gegebenen und zuſammengefaßten Gegenſatz im Bewußtſeyn) des Religionsverhältniſſes, einestheils die Unterſcheidung, anderntheils, der Richtung nach, die Wiedervereinigung von dem Menſchen-Ich und der göttlichen höchſten Vernunftperſönlichkeit. Dieſes Religionsverhältniß iſt dem Religionsbekenner ſein höchſter unbedingter Erkenntnißſatz für den religiöſen Verſtand, von dem er ausgeht, und ausgehn muß, weil die Religion der Mittelpunkt ſeines Daſeyn ſeyn ſoll, von deſſen höchſter Einfachheit er (ſyſtematiſch, ſynthetiſch,) herabſteigt, um alle übrigen niedern Gegenſätze des Bewußtſeyns zu erklären, zu unterſcheiden und zu vereinigen. Der frey ſpeculirende Philoſoph, und der Religionsbekenner begegnen einander, indem ſie von entgegengeſetzten Standpunkten ausgehend, erſterer von Unten nach Oben, der andere von Oben nach Unten das wiſſenſchaftliche Gebäude der Wahrheit aufführt, das bey beyden im Grunde Eins und daſſelbe iſt. Der Religionsbekenner, der ſeine allgemeine Religionslehre für den religiöſen Verſtand wiſſenſchaftlich abſtract aufſtellt, um die Religion mit dem, was Alle Menſchenvernunft oder Bewußtſeyn nennen, in Uebereinſtimmung zu bringen, wird übrigens weit entfernt ſeyn, den ſpeculativen Freydenker, oder Philoſophen wiſſenſchaftlich unter das Joch des religiöſen Syſtems zwingen, die religiöſe Erkenntniß an die Spitze aller

Wiſſenſchaften eigentlich ſtellen zu wollen. Denn der Religionsbekenner weiß es, daß ſein religiöſes Axiom nicht beſtimmt iſt, bloße Verſtandesſätze hervorzubringen, und daß überhaupt der Verſtand allein nicht überzeugt wird von keiner, mehr als formellen, eigentlich materialen, am wenigſten von religiöſer Wahrheit, daß alſo auch keine Gewalt des Syſtems im Himmel und auf Erden den frey ſpeculirenden Philoſophen, der ewig zwiſchen Himmel und Erde ohne Haltung ſchwebt, auf wiſſenſchaftlichem Wege religiös machen kann. Der Religionsbekenner überläßt es alſo dem Freydenker im Gebiete der Wiſſenſchaft, die beſchämende Erfahrung zu machen, daß er ſich dazu verdammt habe, ein unfruchtbares Spiel mit leeren Denkformen zur Schadenfreude des Skepticismus zu treiben. Wohl aber kann der Religionsbekenner ſich berufen fühlen, den Freydenker auf religiöſem Wege durch Lehre und Beiſpiel zu Religion einzuladen, die nicht blos Erkenntniß iſt. Wohl aber kann und muß nebenbey eine allgemeine Religionslehre wiſſenſchaftlich darthun, daß wie die Denkart des religiöſen Verſtandes überhaupt die am meiſten folgerechte ſey, ſo ſie auch der Philoſophie allein eine wahre Bedeutuug, zugleich eine feſte, ſyſtematiſche Anordnung zum Beſten aller Erfahrungswiſſenſchaften geben könne, wie ſolche dem religiöſen Forſcher und Freydenker nie gelingen werde. Die Philoſophie an ſich, in ihrer eigenthümlichen, von der Religion getrennten Form, ... ſo wenig dieſes unſere meiſten deutſchen Kathederphiloſophen bis

jetzt einſehen wollen, die noch immer vermeynen, den Grund aller Wahrheit vernunftwiſſenſchaftlich oder philoſophiſch erdemonſtriren, ergründen zu können . . . . iſt und bleibt eine bloße Algebra, eine wiſſenſchaftliche Rechnung mit allgemeinen Zeichen, mit Reihen von eingebildeten Größen und Verhältniſſen, oder Gegenſätzen = 0, die an ſich keinen Gehalt noch Sinn haben, ſo wenig als a+b in der Algebra, ſich in den Gleichungen wieder unter einander aufheben, und ſich wechſelsweiſe immer vorausſetzen. Denn die Kategorien oder ontologiſchen abgezogenen Verſtandesbegriffe, als da ſind: Seyn, Weſen, Gegenſtand, Urſache, Welt, Ich, Ding, All, Ganzes, Theil ſind bloße Gemeinplätze (Topen, loca communia, oder Schemata) für den leeren Verſtand des wiſſenſchaftlichen Menſchen, um ausgefüllt zu werden. Da mag denn dieſer philoſophirende Verſtand ſich dergleichen hölzerne Rahmen für mögliche Dinge encyclopädiſch ſchnitzen und zimmern, ſo viel er Luſt hat. Wenn man z. B. vom All redet, ſetzt er ein Nichts — (nämlich zum Gegenſatz in ſeinem Denken), bey Urſache eine Wirkung und umgekehrt voraus, ohne daß er ein All, eine Urſache von der Wirkung verſchieden, wirklich nachzuweiſen hat. So ſind und bleiben ſeine Begriffe ohne eigentliche Fülle, ohne Seyn, bis der Verſtand an Religion ſich bindend, auf Gott als den Urfelſen alles Seyns und aller Wahrheit ſich gründend, erſt ſelbſt ein Seyn für ſein Denken erhält. Wir geben gern zu, daß die Philoſophie, als eine wiſſenſchaftliche Conſtruction ſolcher abgezogenen ontologiſchen Begriffe, noch im-

mer mehr ſey, als eine bloße ganz formelle Logik, welche letztere nur von dem Verfahren des Denkens im Begreifen, Urtheilen und Schließen, kurz in Verknüpfung zur Einheit der Begriffe handelt. Sie mag als Materialphiloſophie ſich demnach wohl eine ganze Encyclopädie der Wiſſenſchaften entwerfen, einer Mathematik, Naturlehre, Cosmologie, Pſychologie, Theologie, Moral u. ſ. w. den Grundplan vorzeichnen. Dennoch iſt alles, was dieſe ſpeculative, nicht religiöſe Philoſophie geben kann, immer nur ein Apparat wiſſenſchaftlicher Methoden, Definitionen, prächtiger Titel von Wiſſenſchaften, ohne irgend einen überzeugenden Inhalt, Gemeinplätze, die der Skeptiker und der Empiriſt für leer und ſinnlos erklärt, und nur der religiöſe Menſch mit einigem Inhalte ausfüllen kann. Denn dieſer Letztere allein kennt ein Seyn und ein Weſen, ein All und eine Grundurſache und eine geordnete Welt, einen Geiſt und ein verbindliches Menſchen-Ich a Priori, weil er mit Gott in lebendiger Verbindung zu ſeyn überzeugt iſt, während das Ich des ſpeculativen Denkers ein Schattenreich von leeren Formbegriffen, unter dem Namen allgemeine Wiſſenslehre und Vernunftwiſſenſchaft ausgebiehrt und zur Welt bringt, ſo wie dieſes ſpeculirende Ich an der Spitze der Wiſſenſchaft ſelbſt ein Schattenbild iſt. Reicht aber die Religion der Philoſophie die Hand, bezieht die Philoſophie alle ihre wiſſenſchaftliche Arbeiten, wie Pythagoras und Plato, wenigſtens auf eine Offenbarung Gottes im weitern Sinne, ſo bekommt die ganze

philoſophiſche Encyclopädie der Wiſſenſchaften Sinn und Bedeutung. Die Topik, oder Erfindungslehre der Philoſophie, iſt alsdann kein müßiges Grillenſpiel, ja man weiß, warum ſie ſo, und nicht anders ſeyn muß. Alsdann haben wir eine religiöſe Metaphyſik des Glaubens, eine religiöſe Kritik, Phyſikotheologie, Cosmotheologie, Pſychikotheologie, religiöſe Moral und religiöſe Aeſthetik, u. ſ. w. und Kapitel und Begriffe bleiben überall die nämlichen. Kurz, wo wäre eine Aufgabe, eine Frage, von den Philoſophen aufgeſtellt und aufgeworfen, welche der religiöſe Verſtand nicht zu löſen, oder wenigſtens deren frevlende Ungereimtheit und Unauflösbarkeit für menſchliche Denker er nicht nachzuweiſen vermöchte? Und wenn das Ideal des Philoſophen, wie Etymologie und Geſchichte der Philoſophie darthut, die Weisheit iſt, und wenn dieſe Weisheit, nach Seneka, nicht blos in Erkenntniß der höchſten Prinzipien, ſondern auch praktiſch in dem Wollen oder Nichtwollen eben derſelben ſich gleichbleibenden Hauptgegenſtände beſteht, ſo hat der erleuchtete Religionsbekenner dieſes, bey den heidniſchen Philoſophen gewöhnlich nur formell erkannte Ideal in ſeinem Streben auch zur materialen innern Wahrnehmung gebracht, indem der unveränderliche heilige Wille Gottes theoretiſch und praktiſch bey ihm zum theoretiſchen und praktiſchen Grundſatze geworden iſt.

Wie ſich denn alſo der Religionsbekenner einerſeits von aller bloßen Verſtandesphiloſophie trennt, welche als freye Speculation mit bloßen Denkformen ſpielt, und ſey es nun dogmatiſch, oder

ſkeptiſch oder kritiſch dem religiöſen Verſtande höhere Wahrheitsgrundſätze aufdringen will, als die religiöſen ſelbſt ſind, ſo erkennt er anderntheils mit Freuden, die völlige Identität, Einerleyheit der Vernunftwiſſenſchaft und ächter vernünftiger Philoſophie mit einer allgemeinen Religionslehre in ihrer beiderſeitigen Richtung an, weil die Vernunft, nach dem oben erklärten Sprachgebrauche, in ächten Philoſophen von jeher keine andere Aufgabe hatte, als eine ſolche, die eben in der Religion offenbar gelöſt wird, nämlich erſtlich theoretiſch die Uebereinſtimmung aller menſchlichen Gemüther, die zu vollem Bewußtſeyn gekommen ſind, in ihrer Ueberzeugung, und zweytens praktiſch die Theilnahme Aller an einem höchſten Gute, oder an der Seligkeit, die freylich aber noch mehr als Ruhe, einzelnes Wohlſeyn oder Selbſtzufriedenheit, ſondern Vereinigung mit dem göttlichen Urbewußtſeyn iſt. Die vernünftige Philoſophie aller Völker und Zeiten lief auf tauſend Abwegen doch immer nach dieſem doppelten wahren Ziele, und wir nennen ſie, bey allen Irrthümern, in ſo fern doch vernünftig, weil ſie allerdings in dieſen beyden Hauptaufgaben wenigſtens wußte, was ſie wollte, während dagegen die bloße Verſtandesphiloſophie in Originaldenkern, unter dem Namen und Schiboleth der Wahrheit, gewöhnlich wie eine Verrückte nur nach Schattenbildern der groben Sinnlichkeit, der Phantaſie, oder der wiſſenſchaftlichen Speculation zu jagen pflegte, ohne etwas Feſtes überhaupt zu wollen, ohne eine Allgemeingültigkeit für Alle, oder die Selig-

keit Aller im Auge zu haben. Auch konnte ſich der Religionsbekenner um ſo leichter mit der ächten vernünftigen Philoſophie vereinigen, da dieſe weit entfernt war, unter dem Namen Vernunft ſich eine bloße Erkenntniß, einen ſpeculativen Trieb nach Erforſchung des Alls, eine leere Verſtandesthätigkeit, herumkramend unter metaphyſiſchen Ideen, zu denken, ſondern mit dem Namen Vernunft nur die höchſte Reife eines axiomatiſchen Bewußtſeyns, das harmoniſche Zuſammenwirken aller Gemüthskräfte bezeichnete, wie z. B. ſelbſt der jüdiſche Schriftſteller Joſephus, welcher von der Herrſchaft der Vernunft ſchreibt, ſie das Gemüth nennt, welches mit rechten Verſtande den Weg der Weisheit erwählt, wobey denn alſo nicht blos der Verſtand, ſondern auch der Wille und das ganze geiſtige Streben des Menſchen thätig iſt. Die Religion, die als ſolche in ihrer Eigenthümlichkeit, niemals philoſophirt, wird alſo mit der philoſophirenden Vernunft ſchweſterlich Hand in Hand Einen Weg gehen, wird ſie weder als ihre Herrin oder Meiſterin, noch als ihre Magd oder Schülerin betrachten, ſondern der Religionsbekenner wird ruhig und friedlich in der Ueberzeugung beharren können, daß die ächte Vernunftphiloſophie nur ein abgezogenes, aber richtiges Schattenbild ſeines innern religiöſen Lebens ſey.

7.

Vernunft nach ächtdeutſchem, ächtphiloſophiſchen Sprachgebrauche und Religion als verwandte,

engverknüpfte Begriffe, wie wir eben (6) geſehn haben, darzuſtellen, wird alſo wohl mit Genehmigung der meiſten Denker und Philoſophen geſchehn können, die nicht bloße Verſtandesphiloſophen, ſkeptiſche oder überorthodoxe Vernuntfhaſſer ſind, und denen der Ausdruck Vernunftreligion nicht fremd iſt. Wir können demnach für die eben vollendete Darſtellung der Zuſtimmung aller, die hier eine Stimme haben, gewiß ſeyn, wobey wir jedoch freylich noch Einmal bemerken müſſen, daß ſich jene unſere Darſtellung von der gewöhnlich herrſchenden Anſicht — in der Einzigen Weigerung trennt, die Religion, als wäre dieſe ein niederer beſchränkter Begrif aus der Vernunft, d. h. aus der formell-wiſſenſchaftlichen Betrachtung des Gemüths, als dem höhern zu begründen und herzuleiten. Dieſes letztere Verfahren, welches der gewöhnlich noch herrſchenden Anſicht der philoſophiſchen Syſtematiker leider gemäß iſt, haben wir als einen eben ſo leicht täuſchenden, wie gefährlichen Irrthum mißbilligen müſſen, weil es, nach Erfahrung unſerer Zeiten, zu einem falſchen Rationalismus unausbleiblich hinreißt, wogegen wir erwieſen, daß Religion und Vernunft (letztere nicht als natürliche Anlage, ſondern in ihrer Entwickelung und möglichen Verbindung mit einer Erleuchtung des begeiſterten Glaubens verſtanden', wie dies auch der ſtrenge Sprachgebrauch, den die Philoſophen und Theologen erſt verderbt haben, nicht nur verſtattet, ſondern ſogar verlangt) gleichbedeutende (identiſch zuſammenfallende), mithin in Abſicht auf Höhe und Rang auch coordinirte Begriffe ſind, die bey

Verſchiedenheit der in ihnen enthaltene Terminologie und ihrer methodiſchen Entwickelung, dennoch ganz Eine und dieſelbe Richtung nehmen.

Schwerer dürfte die Zuſtimmung der Denker unſerer Zeit zu einer zweyten, jetzt aus einander zu ſetzenden Behauptung zu erhalten ſeyn, wiewohl ſie mit veränderten Worten eigentlich gar nichts anders als die eben zuvor angeführte, verſteht ſich unter der zuletzt erwähnten genauern Modification, ausſagt, zu der Behauptung nämlich, auf welche der Verf. ſchon ſeinen 1808 erſchienenen Grundriß einer allgemeinern Religionslehre gründete, daß Religion und vollkommen entwickeltes menſchliches Bewußtſeyn ebenfalls gleichbedeutende Begriffe, mithin beyde auch ſchon in der Grundanlage dieſelben ſind. Dieſer Behauptung, die allen Grundwiſſenſchaften einen neuen Gang anweiſt, haben zwar viele rühmlichſt bekannte Männer von Gewicht und Urtheil, die veranlaßt waren, ſich über die Anſichten des Verf. öffentlich auszuſprechen, das ehrenvolle Zeugniß einer ſehr zu verdienenden Berückſichtigung gegeben, nur wenige aber unumwunden beygeſtimmt, die meiſten ſogar widerſprochen. Ja oberflächliche Kritik, zu welcher partheyſüchtige Hartnäckigkeit in vorgefaßten Meynungen auch bey uns ſelbſt verdienſtvolle Gelehrte hinzureißen pflegt, hat von dieſer Behauptung zuweilen auch Gelegenheit genommen, die Denkart des Verf. mit einer ſogenannten Identitätsphiloſophie, welche von einer theoſophiſchen, myſtiſch intellectuellen Anſchauung des abſoluten unbedingten Weſens ausgeht, irrig zuſammen zu wer-

ſen, ein kritiſches Verfahren, welches zwar dem Kritiker, der gern klaſſifizirt und aburtheilt, ohne zu unterſuchen, bequem, aber um ſo ungerechter war, je mehr ſich der Verf. auf jeder Seite ſeines Grundriſſes bemüht hatte, zu zeigen, der höchſte Verhältnißbegrif der Religion, von welchem er ausging, welcher das zu vollem Bewußtſeyn gekommene Menſchen-Ich zu einem keineswegs blinden Werkzeuge des höchſten Weſens macht, ſey mit einer theoſophiſchen Erkenntniß des Abſoluten, wo auf ähnliche Weiſe, wie wir ſie in der Naturbetrachtung geſehn haben, das eigentliche Menſchen-Ich völlig untergehn muß, (§. 6. S. 156.) durchaus nicht zu verwechſeln.

Die Behauptung, Religion ſey unmittelbar Eins und daſſelbe mit dem höchſten Grade des entwickelten Menſchenbewußtſeyns kann freylich den jetzt in Sachen der Religion einander entgegenſtehenden zwey Hauptpartheyen, den ſogenannten Rationaliſten und Supernaturaliſten, gleicher Weiſe nicht anders als mißfällig ſeyn. Partheyſucht kann den leiſeſten Vorſchlag zu einem Vergleich, der nur mit Nachgeben, durch unſanftere Berührung der faulen Flecke einer partheyiſchen Meynung möglich iſt, nicht vertragen. So muß denn auch jene Theorie von Einerleyheit des Bewußtſeyns mit der Religion, welche als eine vermittelnde auftritt, die Philoſophen für ihr Lieblingskind, die hohle Vernunftform, die Ultratheologen für ihre Hauptmeynung, daß es ohne Geſchichte im Menſchen keine Spur von Religion gebe, gleicherweiſe

fürchten laſſen, ſo daß die Philoſophen über Schwärmerey, die Orthodoxen über Vernunftkezzerey klagen müſſen. Gleichwohl wäre dieſe Theorie von großer Wichtigkeit, um einer allgemeinen Religionslehre, welche die Grundwahrheiten des religiöſen Verſtandes überhaupt wiſſenſchaftlich betrachten ſoll, die ihr mögliche, ja nöthige Form, und Grundlage im Verhältniſſe ſowohl zur Philoſophie als zur poſitiven Dogmatik zu geben. Es würde aus derſelben, wenn man den Kantiſchen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, ſo wie er ſogleich deutlich werden wird, annimmt, zu folgern ſeyn, daß die Religion zu den analytiſchen Grundſätzen des Menſchen gehöre, d. h. daß durchaus kein neues Prädicat (ſynthetiſch) zu dem Begriffe: ein Menſch iſt zum reinen Bewußtſeyn gekommen, hinzu käme, wenn man von ihm nun noch hinzufügend ſagt, er hat Religion. Es würde eben ſo eine bloße Analyſis oder Begriffszergliederung ſeyn, wenn man von dem zum reinen Bewußtſeyn gekommenen Menſchen ſagte, daß er religiös ſey, als wenn man von den Körpern behauptet, daß ſie ausgedehnt ſeyn müßten. Es würde alsdann für den zum reinen Bewußtſeyn gekommenen Menſchen keine ſcheinbar höhern Mittelbegriffe, wie die ſogenannten Beweiſe für Daſeyn, oder Annahme Gottes irrig liefern ſollen z. B. theoretiſch nothwendig zu denkende Idee der höchſten Vollkommenheit, des Urſeyns; Beſchaffenheit, Zufälligkeit oder phyſiſche Ordnung, der Welt; Sittengeſetz, Beſtrafung des Laſters, Sieg und Lohn der Tu-

gend, höchſtes Gut, ungleiche Austheilung der irdiſchen Güter, ſittliche Weltordnung u. ſ. w. erſt bedürfen, um jenem Menſchen das Religionsverhältniß vernünftig wiſſenſchaftlich, mittelbar, ſynthetiſch nachzuweiſen. Kurz, die Religion würde das unmittelbare Axiom, die evidente innere Wahrnehmung des entwickelten Menſchenbewußtſeyns ſelbſt ſeyn.

Dieſe Anſicht war auch in der That von jeher dem Denk- und Sprachgebrauche des durch welthiſtoriſch poſitiven Glauben und Offenbarung im engern Sinne erweckten, aber nicht durch Ultradogmatik und Buchſtabenvergötzung von aller lebendigen innern Wahrnehmung entfernten Religionsbekenners eigentlich gemäß. — Dieſe unmittelbar höchſte innere Wahrnehmung des poſitiven Religionsbekenners war durchaus niemals die zufällige: Ich bin, ich denke, ich will, ich ſoll, ich vermuthe und ſtelle mir vor, ſondern die: — Gott iſt, Gott ſchuf mich zu Gedanken, Wollen, Empfinden und Vorſtellungen, mit Einem Worte, Ich bin ein Geſchöpf, ein Werkzeug des höchſten Urſeyns. Wenn der Philoſoph ſchloß: Ich denke, alſo bin Ich, ſo ſchloß der Religionsbekenner dagegen folgendermaßen: Ich ſoll denken, nach Gottes, des Urweſens, Willen, Ich ſoll mir meiner bewußt werden, alſo bin Ich. Man ſchlage die Urkunden der chriſtlichen Offenbarung auf, und man wird ſchon beym Moſes finden, daß der Menſch durch einen Hauch Gottes beſeelt, als ein Ebenbild Gottes geſchaffen war, daß Gott als das ewige Urweſen, das war, ehe denn die Welt geſchaffen worden, zu dem eben geſchaffnen Men-

ſchen ſpricht, ihn ſegnet, und ihm Ermahnungen giebt; ſo daß der Menſch den Gott, der zu ihn ſpricht, zum Erſten Grund und Gegenſtand des Bewußtſeyns haben muß, eh er ihm ein beſonderes Menſchen-Ich nur entgegen zu ſetzen hat. Der Dichter des Meſſias, von Begeiſterung der h. Schriften erfüllt, ſtellt ſich denſelben alſo ganz gemäß auch die Schöpfung des Erſten Engels Eloah vor, deſſen Erſte ihn ganz füllende Vorſtellung der Anblick Gottes, ſeines Schöpfers iſt, welcher zu ihm ſagt: hier bin Ich, Erſchaffner, wie denn überhaupt ein ungefallner Engel auch wohl ſchwerlich ein philoſophirendes Ich Gott, a priori, entgegen zu ſetzen haben mag. Erſt die gefallnen Dämonen werden, nach Miltons treffender Schilderung, zu Philoſophen, die tief in der finſtern Hölle ſitzend, ſich über Fatum, Willensfreyheit und Vorſehung in Gedankenwiderſprüche verlieren, oder nach Klopſtock zum Theil gar das Daſeyn Gottes zu einem Blendwerke machen möchten. Durch die ganze fernere Offenbarungsgeſchichte der Bibel nun herrſcht in dem Bewußtſeyn der Patriarchen ſowohl als theocratiſchen Israeliten die vorwaltende Perſönlichkeit Gottes, die ſich lebendig wirkſam in allen Umgebungen, Haus- und Staatseinrichtungen ankündigt, ſo daß es bey keinem der Patriarchen oder früheren Israeliten zu einer ſtoiſchkantiſchen Fichtiſchen Selbſtvergötterung des Menſchenbewußtſeyns kommen, und es einem Israeliten der frühern Zeiten wohl eher einfallen konnte, ſich wider Gott murrend zu empören, von ihm zu niedern Götzen abfallen als eigentlich eine Gottheit überhaupt philoſophiſch vornehm zu

ignoriren. Die Männer Gottes haben häufiger wider die Anbetung falſcher Götter, als wider einen ſolchen Thoren zu eifern, der in ſeinem Herzen ſpricht: „Es iſt kein Gott. Auch bezeugt nichts mehr den gänzlichen Mangel eines rein philoſophiſch ſich denkenden ewigen Menſchen-Ichs im Bewußtſeyn bey den Menſchen des alten Teſtaments, als ihre Unwiſſenheit in Abſicht auf die Fortdauer dieſes Menſchen-Ichs nach dem Tode. Während die egoiſtiſchen Schwächlinge unſerer aufgeklärten Tage ſich an dem Mode-Geſchwätz der Unſterblichkeitslehren nicht ſatt leſen können, die ihnen nur die Todesfurcht benehmen, und ein gemächliches, ſelbſtiſches Leben, ſelbſt ohne alle Hinſicht auf Gott, in andern Daſeynsperioden herausphiloſophiren wollen, ſo war bey der lebendigſten Gottesfurcht im alten Teſtamente ſehr wenig und nur ganz dunkel an eine Fortdauer des Menſchen nach ſeinem Verſchwinden von dem irdiſchen Schauplatze gedacht. Mit Einem Worte das hiſtoriſch und poſitiv wirkſame Daſeyn Gottes füllte das Menſchenbewußtſeyn weit lebendiger oder kräftiger als die Selbſtſtändigkeit des beſchränkten Menſchen-Ichs. Kein Prophet, bis auf Chriſtus ſelbſt, bedurfte es, den Gott, in deſſen Namen er ſprach, erſt philoſophiſch an das Menſchen-Ich anzuknüpfen. Und daß für Chriſtus Religion und reines Menſchenbewußtſeyn ganz gleichbedeutend war, erhellt aus Chriſti Vorbitte für ſeine Feinde, die doch nur als eigentlich irreligiös ſeine Verfolger werden konnten, „Vater: Sie wiſſen (als Bewußtloſe) nicht was ſie thun!“

Was nun die Kirchenväter betrifft, welche zuerſt Offenbarungslehren mit Grundſätzen der heidniſchen Philoſophie in einige Verbindung ſetzten, ſo brauchen wir auch hier uns nur noch Einmal auf die, an der Spitze des gegenwärtigen Buchs ſtehende Stelle des Auguſtin zu berufen, welche hinlänglich darthut, daß Religion, d. i. die relative, auf das Menſchen-Ich beziehungsweiſe ſtatt findende, nicht abſolute Erkenntniß Gottes, (denn von letzterer, als einer frevelnden und nicht ausführbaren Theoſophie will auch Auguſtin nichts wiſſen) für dieſen philoſophiſchen Kirchenlehrer völlig gleichbedeutend mit reiner Selbſterkenntniß des Menſchen, mit dem reinen Menſchenbewußtſeyn ſey, wobey offenbar die bibliſche Haupt-Lehre von dem angeſchaffenen, zwar getrübten, aber nie ganz verlornen, wenigſtens chriſtlich rein wiedergefundenen Ebenbilde Gottes zu Grunde gelegt wird. Denn wenn der religiöſe Menſch Gottes, ſeines Schöpfers, offenbarte Natur, den Willen und den Rathſchluß ſeiner Offenbarung in Abſicht auf das Geſchöpf Menſch erkennt, wenn er davon ausgeht, daß Gott ſich ſelbſt in ſeinem Ebenbilde den Menſchen verherrlichen will, ſo erkennt der Menſch auch erſt ſein eigenes inneres, reines Weſen, das zu einem Werkzeuge göttlicher Verherrlichung zu entwickeln, ſeine Beſtimmung iſt. Alle übrige ſogenannte Selbſtkenntniß, die nicht von Gott, dem ewigen Urbilde, und Vorbilde als Grundlage ausgeht, iſt Täuſchung, iſt „dem Traume gleich, der vom Traume träumt.“ Auch hat der Menſch, dem von jeher nichts natürlicher war, wie das

Gefühl ſeiner Abhängigkeit von einem Urſeyn, für deſſen Theil oder Organ er ſich halten, das er aber als ein Ganzes im Begriffe und Abbilde auffaſſen ſoll, ſich erſt ſpäterhin durch einen irrigen ſpeculirenden, luxurirenden Verſtand ſo weit irre führen laſſen, daß er ſein ſogenanntes Ich, ſey dieſes nun die Summe ſeiner leiblichen Verhältniſſe, ſey es nun eine Denkform, zu dem letzten, feſten Grundſtein des Bewußtſeyns erhob, und dieſes Bewußtſeyn zu ſeinem Eigenthum machte, das heißt, ſelbiges als einen bloßen Zuſtand des ſubſtanziellen Ichs, nicht aber das Ich, als einen Zuſtand des ſubſtanziellen Seyns, als ein Geſchöpf des Urbewußtſeyns anſah. Der wiſſenſchaftliche Verſtand, welcher nur eine Form des Daſeyns iſt, ſollte nun ſelbſt ein Ich, ein erkennendes Seyn werden, welches von Nichts wiſſen wollte, als was ihm wiſſenſchaftlich aus ſeiner Form erwieſen werden, was er ſich ſelbſt erdenken könnte. Dieſer wiſſenſchaftliche Verſtand bekannte nun nicht mehr beſcheiden mit Hamlets Worten: „Es gebe viel im Himmel und auf Erden, wovon ſich unſere Philoſophen nichts träumen laſſen" ſondern er behauptet keck hin, was er nicht begreifen und beweiſen könne, das ſey gar nicht da. Was ihm aber bewieſen werden ſoll als a priori möglich, das conſtruirt er ſelbſt, wie der Geometer ſeine Linien, gar nicht für die Wirklichkeit. Wenn ein Philoſoph die Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens geometriſch beweiſen will, ſo würde Euclid von ihm, wie einſt Käſtner ſcherzend ſagte, verlangen ein vollkommenſtes Weſen zu machen. Und was iſt in der That der Kantiſche Gottesglaube als Po-

ſtulat, die Fichtiſche ſchlechthin geforderte ſittliche Weltordnung anders? So entſtand ſchon bey einem Theile der heidniſchen Denker die falſche Philoſophie, der wahre ſyſtematiſche Ausſpruch des Sündenfalles, der ganz verkehrten Weltanſicht, von uns oben ſchon als Verſtandesphiloſophie bezeichnet, welche das Religionsverhältniß nicht mehr als ein gegebenes, offenbartes hinnehmen, ſondern wiſſenſchaftlich demonſtriren wollte, oder zum Materialismus, zur leeren Ariſtoteliſchen formellen Dingenlehre, am folgerechteſten zum Skepticismus herabſank, alle Kennzeichen einer Wahrheit außerhalb der bloßen, von Pyrrho ſelbſt unangetaſtet gelaſſenen Gedankenwelt, hinweglåugnend. Die ſpåtere Scholaſtik des Mittelalters, durch jenen falſchen Schimmer der heidniſchen Philoſophie, und das Organon des Ariſtoteles genåhrt, fing nun an, Schulbeweiſe für des höchſten Weſens wirkliches Daſeyn aufzuſuchen, und dieſes höchſte Weſen dadurch ganz von dem vernünftigen Ich des Menſchen zu trennen, oder das letztere Ich, welchem erſt etwas Fremdes, nämlich Gott, nachgewieſen werden ſollte, als weit gewiſſer unmittelbarer in der Gedankenwelt anzuſehn, wie die Gottheit; während die frühere Scholaſtik richtiger gemeint hatte, das Urſeyn der ſchöpferiſchen Gottheit gehe aller Menſchenvernunft axiomatiſch voraus (rationalitatem praecedit naturaliter insitum est). Der originelle Denker Carteſius warf die Scholaſtik hinweg, behielt aber gerade die ſpåtere Hauptthorheit derſelben bey, alles wiſſenſchaftlich beweiſen zu wollen, die beſonders Anſelmus auch auf Gottes Daſeyn ausge-

dehnt hatte. Carteſius, aller Vorurtheile, ihm aufgedrungener Meynungen und der Spiegelfechtereyen der Schulen müde, wollte alles Gegebene wegwerfen, und mit ſeinem Ich in philoſophiſcher Einſamkeit ſich beſprechen. Dieſes Ich ſollte allein a priori da ſeyn, eine Vernunft haben, ſie als Werkzeug der Erkenntniß beſitzen, ſtatt durch dieſe Vernunft urſprünglich beſtimmt zu ſeyn, und dieſem Ich ſollte alles nun erſt demonſtrirt werden. Daher wurde der Carteſiſche axiomatiſche Hauptſatz, Ich denke, alſo bin Ich, welchen jeder Schulknabe kennt, aber über den wenig neuere Philoſophen bis zu den vielen, ihren Meiſter mißverſtehenden Kantianern und Fichte hinab, jemals haben hinaus kommen können, das Grundprinzip aller falſchen Philoſophie, zugleich die Schwelle, über welche alle Syſtematiker in das eingebildete Heiligthum der philoſophiſchen Wahrheit, eigentlich in den Abgrund des Idealismus, oder des Egoismus der an allem zweifelt, das liebe denkende Ich, dieſes Schattenbild ausgenommen, unerläßlich hinein zu ſtolpern beſtimmt ſind. Carteſius verdient darum den Namen eines großen Philoſophen, weil er wenigſtens jenen Irrthum aller falſchen Philoſophie von Anbeginn in Einen kurzen, bündigen Satz zuſammenfaßte, ſo wie Fichte den Ruhm eines folgerechten Syſtematikers, weil er dieſes Ich als Prinzip aller Philoſophie, aller Erkenntniß, aller Kritik, alles Seyns und Thuns, zu einem conſequenten Syſtem auf geraden Wege bis zu einer Leerheit vor der jedem nicht ſpeculativ verdrehten Menſchen ſchaudern mußte, ausſpann,

ohne, wie viele andre, rechts oder links zu ſehn. Carteſius war der erſte, der ſeinen Hauptſatz, kaum daß er ihn aufgeſtellt hatte, wieder verließ, um ſich in Labyrinthen des logiſchen Zirkels herum zu drehen, weil er ſogleich nach Aufſtellung ſeines denkenden Ichs als unmittelbares Seyn, das Daſeyn des vollkommenſten Weſens beweiſen wollte. Weil Ich durch das Denken bin, fuhr er fort, ſo iſt zugleich mit mir auch alles, was ich als ein Nothwendiges denke, folglich iſt neben der mathematiſchen Wahrheit auch das Daſeyn Gottes für mich wahr. Denn da das vollkommenſte Weſen eine meiner nothwendigen Ideen iſt, dieſes aber ohne Daſeyn nicht vollkommen ſeyn würde, ſo iſt auch ein Gott da. Ja, fügte er hinzu, weil weder in mir, noch in der Welt die Idee der Vollkommenheit verwirklicht iſt, kann ich nicht anders zu der Idee der höchſten Vollkommenheit gekommen ſeyn, als durch Gott ſelbſt, der mir ſie eingegeben haben muß. So machte denn Carteſius den Gott, den er aus dem Ich erſt beweiſen wollte, wiederum zum Grunde, zur Quelle der Ueberzeugung, eigentlich zum Schöpfer aller Ideen des Ichs, und vollendete ſo auch den logiſchen Cirkel, indem er eben das insgeheim vorausſetzte, was erſt zu beweiſen war. (Cartes. Princ. Phil. I. prop. 14. 17. 18.) Denn offenbar verlor nunmehr wieder das denkende Ich ſein ihm eben gegebenes Prärogativ, die unmittelbar urſprüngliche Quelle alles Wiſſens, aller Erkenntniß, oder Ueberzeugung vom Daſeyn im Subjecte zu ſeyn, und Carteſius ſagte nun nichts anders, als was jeder Offenbarungsgläubige, jeder Religionsbekenner ebenfalls aus-

ſagt, wenn dieſe Gott zum Princip des Bewußtſeyns machen, wenn ſie behaupten, Gott offenbare ſich uns unter der Form unſers Bewußtſeyns überhaupt und unſeres Denkens insbeſondere, oder überhaupt, Gott ſchaffe, weil etwas da iſt, das ihn verkündigt. Wäre ſich der berühmte franzöſiſche Denker gleich geblieben, ſo würde er auf den Weg der Fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre gekommen und ſein denkendes Ich würde Ihm Alles in Allem geblieben ſeyn, die vorgefundene Idee der höchſten Vollkommenheit aber, ſollte ſie auch klar und unbezweifelt darzuſtellen ſeyn, würde er nicht von einer außerhalb des Ichs daſeyenden Gottheit, ſondern aus dem Ich ſelbſt, als eine theoretiſche Conſtruction des Ichs hergeleitet haben, die das Ich allenfalls praktiſch durch ein freudiges Rechtthun erſt nothwendig zu einer göttlichen Weltordnung verwirklichen ſolle, wozu es für den Fichtianer keiner weitern Offenbarung, als eben derjenigen alles Seyns im denkenden und denkend thätigen Ich, bedürfen mag. So iſt denn von einem Ich, deſſen Seyn aus lauter Erkennen und Wiſſen beſteht, dem Alles außer ihm, was auf Seyn Anſpruch machen möchte, erſt bewieſen werden ſoll, bis zu einem Ich, welches Alles in Allem ſelbſt iſt, welches die ganze Welt, ja Gott ſelbſt, conſtruirt, wie der Geometer ſeine Zirkel, Parallelen und Dreyecke thätig hervorbringt, nur ein Schritt, und wie es ſcheint, der kürzeſte, der folgerechte Weg, wie die gerade Linie zwiſchen zwey Punkten. Daher kann auch aus dem Carteſiſchen Princip aller falſchen Philoſophie durchaus nichts anderes hervor=

gehen, als egoiſtiſcher Zweifel, Idealismus, der alles in Ideen aufloͤſt, und mit der Wirklichkeit, Materie, Nicht Ich u. ſ. w. nie fertig werden kann, ohne dieſen ſaͤmmtlichen fremdartigen Apparat ganz zu verſchlingen, Atheismus, oder was dem gleich iſt, Pantheismus und eine Naturphiloſophie, in welcher das Ich die Welt ſetzt, conſtruirt, ſelbſt ſchoͤpferiſch hervorbringt, am Ende ein Formalismus, der ſich aͤcht quietiſtiſch ins Nichts der Unendlichkeit ſtuͤrzt, aus Verzweiflung daruͤber, daß das arme Ich in ſeiner Endlichkeit nur Unvollkommenheiten herausdenken kann. So ging zuerſt aus der Carteſiſchen Schule Spinoza hervor, der zwar das denkende Ich als Princip der Philoſophie ſeines Meiſters verließ, aber dafuͤr doch nichts anders an die Spitze des neuen Syſtems zu ſetzen hatte, als ein ontologiſches Hirngeſpinnſt der Dingerlehre, aus jenem wiſſenſchaftlichen denkenden Ich hervorgegangen, naͤmlich die Idee der hoͤchſten Selbſt- und Welturſache, der goͤttlichen Welt-Subſtanz, die durch ſich ſelber war und doch ſich ſclaviſch nothwendig, geiſtig und koͤrperlich nach den Geſetzen des Menſchenverſtandes entwickeln mußte. Die beyden Hauptreſultate des Spinozismus, erſtlich, daß die goͤttliche Weltſubſtanz ſich unbedingt nothwendig entwickelt, zweytens, daß alle Religion in einer freudigen Erkenntniß dieſes nothwendigen Weltgottes, alle Geſundheit der Seele in einem reinen irrthumfreyen Wiſſen beſtehe, zeigen, daß das wiſſenſchaftlich denkende Ich, welches Gott ſelbſt berechnen will und darinnen ſeine Seligkeit ſetzt, wie es einmal Carteſius zum Princip aller

falſchen Philoſophie erhob, auch bey Spinoza die Hauptrolle übernommen hat. Kurz zur Strafe, daß das denkende Ich ſich beym Philoſophiren, im menſchlichen Bewußtſeyn, als unmittelbar oben anſetzte, und erſt das Daſeyn Gottes bewieſen haben wollte, trat ſeit Cateſius, nur der doppelte Fall des Pantheismus und idealiſtiſchen Egoismus, oder der des entſchiedenen Atheismus ein. Das heißt, bey einem folgerechten Philoſophiren gab es nur, ſeit Gott demonſtrirt werden ſollte, zwey Fälle. Entweder, erſtlich ward dem Menſchen-Ich nur ein ſolcher falſcher Gott, ein Scheingott gegeben, der allen auch wiſſenſchaftlich conſtruirbar, erweisbar iſt, nämlich bald ein pantheiſtiſcher, eine ſpinoziſtiſche Weltſubſtanz, die mit einer nothwendigen Weltordnung zuſammenfällt, bald auch ein idealiſtiſcher, das heißt ein vergöttertes Menſchen-Ich ſelbſt, welches mit einem wiſſenſchaftlichen Denken zuſammenfällt. Oder zweytens, man demonſtrirte gerade das Gegentheil heraus, was man gewollt hatte, das heißt, man brachte heraus, es ſey eine wiſſenſchaftliche Abſurdität und der Tod aller Wiſſenſchaft, einen Gott anzunehmen, welcher die wiſſenſchaftliche Ordnung nicht anders als ſtören könne, und durchaus zur wiſſenſchaftlichen Erklärung der Welt, zum Schlußſtein für das Syſtem des Wiſſens gänzlich unbrauchbar ſey, in welchem letztere Falle man doch wenigſtens aufrichtig verfuhr. Seit der Unfug mit dem wiſſenſchaftlichen ſcholaſtiſch ſchulmäßigen Beweiſen für Gottes Daſeyn begann, begann alſo auch der wiſſenſchaftlich gründliche, und

kunſtgemäß verfahrende Atheismus, und dieſer Atheismus ergriff nun zwey triumphirende Maßregeln, die er vorher gegen die ächten Religionsbekenner, welche ſich wohl hüteten, das Wiſſen und Beweiſen und den Verſtand an die Spitze ihrer Ueberzeugung zu ſtellen, nicht anwenden konnte. Einmal zeigte er die leicht darzuthuende wiſſenſchaftliche Schwäche aller ſogenannten wiſſenſchaftlichen Beweiſe oder Forderungen für das Daſeyn Gottes, das andremal erwies er ſcheinbar wenigſtens mit ähnlicher Bündigkeit, daß alles Wiſſenſchaftliche, auf welches man als Quelle der Wahrheit allein Gewicht legte, gut und noch beſſer, ohne die Idee Gottes beſtehen könne, als mit derſelben. Seitdem zumal Phyſik und Mathematik ſo große Fortſchritte im Gebiete der Körperwelt, und für Maaß, Gewicht, oder Zerlegung der Erſcheinungen in gewiſſe Grundkräfte gemacht hatte, durfte es nun auch keine andere Wahrheit geben, als die nicht mathematiſch und geometriſch eingeſehn, nach Raum und Zahl ermeſſen und demonſtrirt werden konnte, wodurch der oberflächliche Materialismus der heidniſchen Welt einen großen Anſchein von Gründlichkeit bekam. So hielt man es nun zur Widerlegung der Religion, deren Weſen unglücklicher Weiſe durch die Demonſtrirſucht ihrer Bekenner ſelbſt von bloßer wiſſenſchaftlicher Evidenz abhängig gemacht worden war, ſo daß dieſe oft das eben ſo undankbare, als lächerliche Schauſpiel von geometriſchen Beweiſen in Abſicht auf das Daſeyn Gottes, Unſterblichkeit, Chriſtenthum u. ſ. w. gegeben hatten, für hin=

länglich, die Welt ganz ohne Dazwiſchenkunft eines Gottes in ihrer Entſtehung und Erhaltung darzuſtellen. Die Schwerkraft, eine Cryſtalliſation, ein Leben der Elemente trat an die Stelle der göttlichen Schöpferweisheit, und Philoſophie ſowohl als gründliche Wiſſenſchaft ward der Methode nach, für nothwendig atheiſtiſch erklärt, dadurch aber der Menſch von der ihn oft drückend erſcheinenden Herrſchaft der Religion völlig emancipirt.

Unſere deutſchen Philoſophen, die noch immer die Hoffnung nähren, ſelbſt nachdem Kant alle die zweydeutigen Ausſagen der ſpeculativen Vernunft in Abſicht auf das Daſeyn Gottes in ihren Widerſprüchen ſo trefflich ſyſtematiſch zuſammengeſtellt, aber leider der Religion durch ſein Sittengeſetz doch keine feſtere Stütze verſchafft hat; daß eine Philoſophie mit dem ſpeculativen oder ſittlichen Menſchen-Ich an der Spitze irgend einer philoſophiſchen Theologie oder Religionslehre hervorbringen könne, ſollten es doch endlich einmal einſehn, daß ſie in dieſer Hoffnung durchaus inconſequent ſind, und was ſie einestheils an Ruhm der Frömmigkeit durch eine ihrer Philoſophie etwa großmüthig noch angehängte Religionslehre, oder Seligkeitslehre gewinnen mögen, auf der andern Seite an Ruhm ächtfolgerechter Denkart unwiderbringlich einbüßen müſſen. Sie ſollten dagegen ihre Ungerechtigkeit endlich einmal erkennen, bey dieſer platten Unmöglichkeit, ihre Ich-Philoſophie mit einer Religion wiſſenſchaftlich zu verknüpfen, ſolche Denker noch als Schwärmer und Myſtiker zu verſchreyn, welche das Daſeyn Gottes im Menſchen-Bewußtſeyn für un-

mittelbar gegeben, für das höchſte Princip ſelbſt halten, weil dieſes allerdings der Einzige Weg iſt und bleibt, die Wiſſenſchaften nach theologiſchen Ideen zu reguliren und eine religiöſe Ueberzeugung unter philoſophiſcher Form, jedoch mit Vorausſetzungen einer religiöſen axiomatiſchen Anlage im Menſchen, durch wiſſenſchaftliche Entwickelung zu begründen. Aus dem vorhergehenden erhellt genugſam, daß die ſogenannten philoſophiſchen, metaphyſiſchen und moraliſchen Beweiſe für das Daſeyn Gottes, welche man noch immer als Prachtſchauſpiele der Geſchicklichkeit, als Kunſtſtücke der Dialektik vertheidigen, oder gar für fromme Beſtrebungen, um der Religion Verſtandesſtützen zu verſchaffen, ausgeben will, nicht nur in ihrer Zirkelhaftigkeit dem Atheismus geradezu unkluger Weiſe in die Hände gearbeitet haben, wie ſolches auch Hemſterhuis in einem Briefe über den Atheismus in Jacobi's Werken dunkel andeutet, ſondern im eigentlichen Sinne des Worts irreligiöſe Tendenzen ſind. Impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student, ſagte ſchon zu Anfange des vorigen Jahrhunderts ein Neapolitaniſcher Gelehrter, den Jacobi anführt. Das Irreligiöſe beſteht ſchon darinnen, daß das Ich der Religion in der Richtung durch Gewiſſen und Glauben auf Gott nicht gehorchen oder folgen, ſondern erſt wiſſen will, ob ein Gott ſey, dem es gehorchen, oder um deßwillen es ſich zu Vertrauen und Glauben zu ſtimmen habe. Das Menſchen-Ich hält ſich mit und ohne Sittengeſetz, das noch obendrein autonomiſches, ſelbſtgegebenes ſeyn ſoll,

für ein unbedingtes Seyn, für Unmittelbar, und der Schöpfer ſelbſt wird erſt conſtruirt, als das Geſchöpf eines Beweiſes, oder Poſtulats. Daher kann das Ich nur Scheingötter, oder den entſchiedenen Unglauben aus der Hand ſeines demonſtrirenden Verſtandes erhalten. Welt= oder Menſchen=Ich, welche die einzig möglichen Mittelbegriffe in einem Schluſſe auf das Daſeyn Gottes ſind, werden am Ende einzig und allein vergöttert, und erſchleichen ſich die eigentliche Gottheit in einer Spinoziſtiſchen Naturphiloſophie oder einem Fichtiſchen Syſteme. Kurz eine Religion und ein Gott, die bewieſen werden ſollen, müſſen noch höhere Wahrheiten über ſich erkennen, als das göttliche Urſeyn im Verhältniſſe zum Menſchengemüthe, und werden inſofern eigentlich durch den Beweis vernichtet. Dieſe höhern Wahrheiten ſind bey den Beweis=Verſuchen für das Daſeyn Gottes nun, wie eben geſagt worden, das Menſchen=Ich und die Welt=Ordnung, welche beyde als unbedingt oben ſtehn als unmittelbar gegeben, im Bewußtſeyn. Mithin ſind dieſe alsdann auch hinlänglich und bedürfen eigentlich des Gottes weiter nicht, den ſie beweiſen ſollen. Ich und Welt ſind alsdann ewige Wahrheiten. Gott iſt die bloße Nachſchrift der phyſiſch=moraliſchen Ich= und Welt=Theorie, ein Corollar, das nur um ſchwacher Seelen willen hinzugefügt wird. Wie inconſequent iſt alſo jede Philoſophie, welche das Ich und deſſen Vernunft=Formen zu des Menſchen=Bewußtſeyns Grundſtein macht, wenn ſie innerhalb ihres Gebiets noch von Religion

und von Gottes Daſeyn ſpricht, da ſie durchaus, ſo-
bald ſie zu beweiſen ſich anſchickt, entweder zu Spi-
noza oder zu Fichte, oder zu einem entſchiedenen Atheis-
mus hingeriſſen wird. Wenn ſie aber zu ihrer Verthei-
digung behaupten will, daß ohne die philoſophiſchen,
theoretiſch-praktiſchen Beweiſe für Gottes Daſeyn alle
Religion ſich in Schwärmerey oder pietiſtiſches
Gefühl, oder myſtiſche Anſchauung verwandeln
müſſe, ſo vermengt ſie die irreligiöſen, progreſſiven,
mittelbaren Beweiſe, die ſie fälſchlich vertheidigen will,
mit den nothwendigen wiſſenſchaftlichen Nachwei-
ſungen und retrogreſſiven Entwicklungen des re-
ligiöſen Axioms, welche von einer allgemeinen
Religionslehre allerdings gefordert werden, und
wobey der religiöſe Verſtand zwar nicht zur ausſchließ-
lichen Begründung, aber doch zur Entwickelung
und Befeſtigung der Religionsbegriffe freylich aufgeru-
fen wird. Der Verſtand muß allerdings aus dem Be-
wußtſeyn überhaupt das Gewiſſen, als gleiches mit
Erſterem bedeutend aber in höherm Grade, entwickeln,
den Unterſchied von Gut und Böſe, Eigenwillen und
Unterwerfung unter den Willen Gottes feſtſetzen, den
Grund des Glaubens und des Vertrauens auf die höchſte
Lebensquelle im Bewußtſeyn beſtimmen. Der Verſtand
muß auf wiſſenſchaftlichem Wege rückwärtsgehend zeigen,
wie Alles im Menſchenbewußtſeyn an dem letzten Gliede
der Kette, an dem religiöſen Axiom hängt. Bey ſolchen
Nachweiſungen aber ſetzt der Verſtand Gewiſſen, Glauben,
Gott im Verhältniß zum Menſchen-Ich, alle religiöſe
Wahrheiten eben ſo, wie jeder Philoſoph das Bewußt-

ſeyn überhaupt, ſelbſt in einer Grundanlage voraus, da er ſie nur wiſſenſchaftlich zu erklären hat, übrigens ſich wohl beſcheidet, weder das Gewiſſen, noch den Glauben, noch das Daſeyn Gottes, noch das Daſeyn unſers Ichs eindemonſtriren zu können. Aber doch iſt er weit entfernt, deswegen das religiöſe Lehramt nur der Einbildungskraft, dem dunkeln Gefühl allein zu überlaſſen. Sondern er geht in der Analyſe des Axioms wiſſenſchaftlich nach Begriffen zu Werke, weswegen hier von keiner Schwärmerey eben ſo wenig, wie von lyriſchen Sprüngen des Gefühls, oder der Anſchauung die Rede ſeyn kann. Die Behauptung eines unmittelbar im Bewußtſeyn gegebenen religiöſen Axioms, unabhängig von gewiſſern höhern philoſophiſchen Sätzen, die ſelbiges etwa erſt beweiſen ſollen, iſt alſo keine myſtiſche Theoſophie, welche Anſchauung des abſoluten Urweſens vorausſetzt, welches oben ſchon deutlich gemacht worden iſt, bey den Vorurtheilen aber, welche gefliſſentlich die Wahrheit entſtellen, nicht oft genug wiederholt werden kann. Eine unmittelbare Religionslehre, da das nothwendig und unmittelbar gedachte Verhältniß vom Urweſen zum Menſchen-Ich, (alſo nicht etwa die Anſchauung Gottes,) an die Spitze ſtellt, ſagt nun ſo viel aus, daß weder der Begrif der Weltordnung, Natur u. ſ. w. noch der Begrif einer menſchlichen Ichheit, eines menſchlichen Erkenntnißvermögens, eines Sittengeſetzes, eines höchſten Gutes u. ſ. w. gewiſſer, geometriſch evidenter ſey, als das Religionsverhältniß, Gott zu Ich im Bewußtſeyn, und daß

folglich die Religion kein Anhängeſatz der Philoſophie, ſondern mit dem ſittlichen, nach Wahrheit oder Seligkeit ſtrebenden Menſchenbewußtſeyn mit Gewiſſen, Wiſſen und Schönheitsgefühl und Vernunft, mit Tugend, Wahrheit, Schönheit und Vollkommenheit, kurz mit allen Modewörtern der Philoſophen, mit denen ſie als durchaus gangbaren, nie zu verrufenden Münzen um ſich herwerfen, nicht anders als gleichbedeutend ſey. Dem zu Folge ſetzt die unmittelbare oder axiomatiſche Religionslehre das Geſchäft des Verſtandes, das ſie weit entfernt iſt, in eine ſchwärmeriſch geträumte Anſchauung Gottes zu verwandeln, nicht darin, die Religion erſt zu beweiſen, d. h. aus andern mehr einleuchtenden Sätzen, etwa herzuleiten, ſondern ſie nur wiſſenſchaftlich, rückwärts zu ihr, als der höchſten Wahrheit zurückgehend, zu entwickeln, und ſo die Religionsbegriffe auch wiſſenſchaftlich zu lehren. Das heißt, wie nicht alle Menſchen Religion haben, ſondern nur alle den Keim und Beruf dazu, der im Leben erzogen werden ſoll, ſo haben auch nicht alle die wiſſenſchaftliche Religionserkenntniß, einzuſehn, daß jeder beliebig angenommene Grad des Menſchenbewußtſeyns als Stufe zur Religion, im Keim die Religion in ſich enthalte, und zu ihrer Entwickelung beſtimmt ſey, ſo wie umgekehrt die Religion ihn wiederum in ſich faſſe und erkläre, daß die Religionsbegriffe, als ſolche von einem unſichtbaren Verhältniſſe meiſt zwar ſpäter ſich im heranwachſenden Menſchen entwickeln, als die der Sinnlichkeit näheren Begriffe, daß aber, ſobald dieſe

Religionsbegriffe entwickelt ſind, ſie dem Religionsbekenner für **unmittelbar** gelten müſſen, für eben ſo gewiß wie die letztern, indem ſie vielmehr die letztern erſt beſtimmen und als Sinnbilder uns deuten oder erklären. Mit einem Worte, ſobald die **Religion** in einem Menſchengemüth lebendige Ueberzeugung geworden iſt, ſo iſt ſie auch beſtimmt, das ganze **Menſchenbewußtſeyn** zu füllen, deſſen unmittelbare Grundlage zu ſeyn; und jeder **wiſſenſchaftliche** Verſtand, der dem religiöſen Menſchen irgend ein **höheres, allgemeineres Axiom**, etwas **Gewiſſeres** aufdringen will, als den unmittelbar nothwendigen Beſtimmungsgrund, den **Willen Gottes**, des allgemein zweckmäßig ordnenden Weltſchöpfers, des letzten Bewußtſeyngrundes überhaupt für das Menſchen-Ich, dieſer iſt für den religiöſen Menſchen ein **irreligiöſer** Verſtand, welcher darum auch nichts anderes als eine **irreligiöſe, weltlichverkehrte Philoſophie** voll innerer Widerſprüche an das Licht ſtellen kann, während ein **religiöſer** Verſtand, der ſich dem religiöſen Axiom unterwirft, in alle Wiſſenſchaften, und philoſophiſchen Syſteme durch eine einfache religiöſe Tranſcendental-Philoſophie, die das übernatürliche Axiom und ſeine Folgen entwickelt darſtellt, Ordnung und Klarheit bringen könnte.

Dies iſt die **Anſicht** einer **allgemeinen** axiomatiſchen **Religionslehre**, die auch, wie wir oben zeigten, der Anſicht aller auf hiſtoriſchem Wege erweckten Religionsbekenner durchaus gemäß iſt, denen Gott immer für den unmittelbar gewiſſen Urgrund alles Bewußtſeyns und Lebens galt, um das Menſchen-Ich und deſſen

Verhältniß zur Außenwelt zu beſtimmen. Denn auch die auf dem poſitiven Wege der äußern welthiſtoriſchen Offenbarung religiös gewordenen Menſchen, ſagten niemals: Gott iſt mein Schöpfer und Regierer, weil die oder jene wunderbaren Menſchen es mir verkündigten, ſondern dieſe oder jene Menſchen haben mich über den Willen Gottes belehrt, weil ſie eben nach meiner Ueberzeugung Gottgeſandte waren. Gott iſt alſo der erſte Grund, warum jeder welthiſtoriſchen Offenbarung Glauben beygemeſſen wird. Gott offenbarte ſich in der Weltgeſchichte, eben weil er iſt und die Welt regiert, und ſeine Ausſprüche in der Geſchichte ſind gleichbedeutend, fallen zuſammen mit ſeinem Weſen, mit ſeiner Wirkſamkeit, wie der Lichtſtrahl der Sonne mit der Sonne ſelbſt zuſammenfällt, und ſelbige ohne Reflexion auf geraden Wege verkündiget. Aber eben ſo gingen jene durch Begebenheit der Geſchichte erweckten Religionsbekenner niemals von irgend einer heidniſchen Philoſophie aus, welche einen Satz der Reflexion, einen abſolut erſten Ichbegrif, oder eine abſolute Vernunftform, über den ſich offenbarenden Geiſt und Frieden Gottes erheben, erſtere für eine gewiſſere Thatſache, als letztere ausgeben möchte. Sie ließen ſich niemals von einem ſolchen ſinnlich-verkehrten Verſtande mißleiten, dem das Menſchen-Ich und die Außen-Welt weit evidentere Dinge zu ſeyn ſcheinen, als die Wirkſamkeit des Urweſens für einen Religionsbekenner ſeyn ſoll. Erſt als die ſcholaſtiſche Philoſophie die chriſtliche Religion durch eine eingemiſchte Ariſtoteliſche heidniſche Anſicht verdorben hatte, erſt mit Carteſius

Ausſpruch: Ich denke, alſo bin Ich, um Gottes Daſeyn für mich zu beweiſen, wurde das Menſchenbewußtſeyn gewaltſam auf einen durchaus umgekehrten Standpunkt, auf den Standpunkt der ſogenannten reinen Ichheit, auf den Egoismus des Verſtandes geſtellt, und eine Verſtandesphiloſophie dergeſtalt hervorgebracht, welche ſich mit ächten Religionsgrundſätzen niemals wird vereinigen laſſen, weil ſie eben ſich erfrecht, die Religion, jenen in alle Menſchengemüther urſprünglich geſchriebenen Brief Gottes, wie ein flüchtiges Poſtſcript zu den Wiſſenſchaften zu behandeln, und dabey eine Gründlichkeit lügt, die nicht einmal da iſt. Bey vorausgeſetzter reiner Wahrheitsliebe iſt die blinde Hartnäckigkeit in der That unbegreiflich, mit welcher die meiſten deutſchen Philoſophen, noch bis auf dieſe Stunde bey ihren Denken und Syſtematiſiren jener verkehrten und aller Religion diametriſch entgegengeſetzten, egoiſtiſchen Richtung des Menſchenbewußtſeyns huldigen, welche durch die Schulphiloſophie des Mittelalters und durch Carteſius den Schwung bekommen hat. Und das zwar nach allen abſchreckenden Erfahrungen, die wir, ſeit einem halben Jahrhundert, einem mathematiſch-phyſiſchen Atheismus, Kant, Fichte, und einer abſoluten Naturphiloſophie zu danken haben! Bey Aufbauen philoſophiſcher Syſteme folge jeder ſeiner Ueberzeugung! Gut, aber wenn die Meiſten dieſer Philoſophen fortfahren, eine axiomatiſche, allgemein philoſophiſch dargeſtellte Religionslehre... wie ſie der Religionsbekenner, um nicht mit aller Philoſo-

phie auf ewig zu zerfallen und nicht mit einem Skepticismus gegen alle Vernunft die Fundamente des religiöſen Verſtandes ſelbſt zu untergraben, zur Vermittelung bedarf und wünſchen muß ... noch immer für gefährliche Myſtik oder Schwärmerey verunglimpfend auszuſchreyn, alsdann muß man ihnen ſagen, ihnen zeigen, daß ſie bey der unkundigen Menge den Schein ihrer wiſſenſchaftlichen Gründlichkeit ſich nur erſchlichen haben, daß ihre egoiſtiſche Verſtandesphiloſophie, welche Gottes Verhältniß zum Menſchen-Ich nicht, wie wir, unmittelbar, ſondern nur mittelbar, d. h. nur durch Beweiſe, Schlüſſe, praktiſche Poſtulate oder Forderungen u. ſ. w. im Menſchenbewußtſeyn entdecken kann, mit eben ſolchen geiſtigen Schattenbildern ohne Haltung um ſich wirft, als der ärgſte ſchwärmeriſche Myſtiker wirklich thun mag, und der Behaupter einer unmittelbar axiomatiſchen Religionslehre, nach ihrem Vorgeben, thun ſoll. Meynen denn dieſe Philoſophen, dieſe hochwiſſenſchaftlichen Geiſter, die Menſchenbewußtſeyn mit Selbſtbewußtſeyn oder Ichheit irrig verwechſeln, daß, wenn ſie von Ich, Welt, Denkſubject, Erkenntniß- oder Vorſtellungsvermögen, Vernunft, Sittengeſetz, Tugend, Glückſeligkeit, ſittlicher Weltordnung u. ſ. w. ſprechen, ſie dem wiſſenſchaftlichen Verſtande etwas unmittelbar gewiſſeres, evidenteres geben, als wenn ein geiſtigarmer Religionsbekenner in ſeiner Einfalt von ſeinem Gott im Bewußtſeyn ſpricht? Mit jenem ganzen Apparat von Worten, welche die philoſo-

phiſchen Zergliederer des Menſchenbewußtſeyns auf den lärmenden Markt der Syſteme gebracht haben, werfen ſie um ſich, als müßten dieſes gangbare Münzen in allen Landen oder Wechſelbriefe auf Sicht ſeyn, im philoſophiſchen Verkehr anzuerkennen, und ſogleich in baaren Werth zu verwandeln, und zucken dagegen im Namen des wiſſenſchaftlichen Verſtandes mit vornehmer Gründlichkeit die Achſel über den armen religiöſen Schwärmer, der im Bewußtſeyn des Menſchen neben Ich und Welt, Objekt und Subjekt unmittelbar auch den Grund alles Seyns findet, den man Gott nennt. Wenn die Philoſophie von Des Cartes an bis zu Fichte hinab uns das Ich als Princip alles philoſophiſchen Wiſſens ins Ohr ſingt, wenn ſie dir von Cartes bis Fichte den Schluß vorhält — Ich denke — alſo bin ich, oder das analytiſche: denkend bin Ich, und ſo wird auch wahrſcheinlich, nachdem ich noch ein paar abgezogene Mittelbegriffe werde aufgefunden haben, ein Gott ſeyn, ... ſo ſoll alſo der Satz: das denkende Ich iſt, oder es ſetzt ſich ſelber, ein mehr evidenter Satz ſey, als wenn ein geiſtigarmer Religionsbekenner in ſeiner Einfalt einen umgekehrten Schluß macht und bekennt: Gott, das Urſeyn, ſchuf mich, beſtimmte mich zum Denken und Seyn, alſo denke und bin Ich, ſein Geſchöpf. Wo liegt die größere Evidenz von dem denkenden Ich, das ſich und die Welt ſetzt, von dem Denkſubject und dem Denkobjekt, in Vergleichung mit einem religiöſen, von Gott, dem urſprünglichen Seyn beſtimmten Ich? — Die treuherzigen Anhänger des geſun-

den, d. h. des ſinnlichen Menſchenverſtandes, welche es gar gern mit ſolchen Philoſophen halten, die ſich ſtellen, als blieben ſie ehrbar bey der Stange der fünf Sinne, und dagegen auf die ſchwärmeriſche Neigung zu den verhaßten unſichtbaren Dingen losziehen, werden hier meynen, da ſey doch ein Unterſchied: Das Menſchen-Ich werde doch überall in allen Sprachen anerkannt, und blos von Verrückten in Zweifel gezogen. Dagegen ſey Gott ein unbekanntes Weſen, das gar viele geſcheute Leute, die ihr Ich gar wohl pflegten und warm hielten, an ſeinen Ort geſtellt ſeyn ließen, wo nicht gar bezweifelten oder läugneten.

Allein hier iſt der Punkt, Ihr guten Leute, wo Euch jene gründlich wiſſenſchaftlichen Philoſophen, an die Ihr Euch haltet, von jeher belogen und betrogen. Sie ſchmiegen ſich nämlich an Eure Neigung zum Sichtbaren an, und ſchieben dem Wirklich-Sinnlichen, was ihr fühlt, ſchmeckt, riecht, ſeht und hört, ihre metaphyſiſchen Wechſelbälge, Ich, Welt, Natur u. ſ. w. unter, die nun zu evidenten Begriffen erhoben werden, weil ſie aus Schattenbildern der Sinne zuſammengeſetzt ſind. Eben ſo, wie die Phyſiker, welche häufig vom Stolz ihrer wiſſenſchaftlichen Evidenz aufgeblaſen, allen Glauben an eine unſichtbare Welt für Grille und Einbildung halten, aus der Zuſammenmiſchung von mathematiſcher Conſtruction und ſinnlichen Experimenten ſich den Schein einer unumſtößlichen Evidenz erſchleichen, welchen, wie wir zu andrer Zeit bemerkten, ihre ganze Körperlehre nicht darbieten kann, ſo erſchleichen ſich die

Philoſophen, gewöhnlich auf Koſten der Religion für gewiſſe, der Sinnlichkeit nähere Begriffe im Bewußtſeyn eine ähnliche Evidenz, die noch weit mehr in einer Täuſchung beſteht, als eine hypothetiſche allerdings geſtattete, beſcheidene Anwendung von Punkt und Linie auf die Mechanik. Denn zugegeben, daß wir in allen Sprachen, das Wort Ich haben, um ein gewiſſes Gewohnheitsgefühl damit zu bezeichnen, welches den ſichtbaren Menſchenkörper in Bewegung ſetzt, ſo iſt doch von dieſem Ich, dem innern und äußern Phänomen, welches wir als evident, wenigſtens als ſinnliche verſtändige Erkenntniß oder Wahrnehmung aller Menſchen mit geſunden Sinnen und Verſtande gern vorausſetzen wollen, zu dem eigentlichen denkend ſeyenden, reinen Ich der Philoſophen, das ſich ſelbſt ſetzt und von einem Nicht-Ich unterſcheiden will, und das man fälſchlich in der gewöhnlichen Philoſophie zum Mittelpunkt und Schlußſtein des Menſchenbewußtſeyns macht, ein ungeheurer Sprung. Es iſt ſchon mit jenem Selbſtgefühle, welches einen Menſchenkörper belebt, eine mißliche Sache, wenn es zu einem ſubſtanziellen Einzelweſen erhoben werden ſoll, geſchweige denn erſt mit der denkenden Ichheit. Der Menſchenkörper ſelbſt, der doch das einzig ſichtbar, geometriſch evidente iſt, auf das man ſich berufen kann, wenn man Ich ſpricht, ſo daß der gute Homer im Anfang der Iliade ihn als αὐτος das Selbſt, nennt, und dem Seelenleben gar entgegenſetzt, beſteht aus allen Elementen, die ſein Lebenskeim aſſimilirt und ſchon vor dem Tode und der Verweſung zum Theil

einem größern Ganzen zurückgeben muß, weswegen denn mancher Anthropolog behauptete, der Menſch ſey vermöge des Ausſchwitzens und der übrigen Secretionen alle zehn Jahre von Elementen ein ganz anderer. Ja, das ganze körperliche Menſchenleben, von Anbeginn eine Schmarozerpflanze an fremdem Stamm, iſt ſo eng aus dem übrigen Naturleben zuſammengewebt, daß es nicht leicht iſt, dieſes verkörperten Ichs Gränzen zu beſtimmen. Was nun die verſtändige Seele betrifft, den Hauch, Keim, oder wie man ſonſt will, die Kraft, die beharrlich den Körper belebt, ſo haben die groben Materialiſten zwar an ihrer Exiſtenz gezweifelt. Indeſſen kann ſie doch wohl mit mehr Recht ſich als beharrlich fühlen, erkennen und Ich ſprechen, als der Körper. Auch iſt es ja dieſe Seele, die den Körper in ihren Beſitz erklärt, die ſich erinnert, die einen Namen und einen hiſtoriſchen Charakter erhält, kurz die mehr als Thier iſt. Ob man aber deswegen gleich mit Baſedow ſagen könne: Nicht meine Seele: Seele, du biſt Ich — Seele, Ich bin Du — das iſt noch eine andre Frage, welche die Kinder, denen man wohl etwas Göttliches beylegen kann, das durch die Reflexion verloren geht, zu verneinen ſcheinen, indem ſie häufig von ihrer Seele und deren Wünſchen, in der dritten Perſon ſprechen, und von ſich unter dem Namen, den ſie bey den Menſchen führen, beſcheiden, wie ein Cäſar von ſeinen Thaten, erzählen. Wenigſtens muß mehr als das bloße Selbſtgefühl unter Seele verſtanden werden, wenn man ſie zu etwas beharrlichem machen will, denn die Einfachheit dieſes Selbſt-

gefühls iſt von Denkern, wie Locke, noch für ſehr zweifelhaft erkannt worden, welche meynten, daß dieſe Seele urſprünglich gar wohl aus mehreren Kräften im Gleichgewicht beſtehn könnte, und der berühmte Mendelſohnſche Beweis von der Einfachheit der menſchlichen Seele wird von Kant ſo ziemlich vernichtet. So werden wir denn, wenn wir evidente beharrliche Einheit für das Bewußtſeyn ſuchen, immer mehr aus dem Reiche der körperlichen Sichtbarkeit, zu welchem die Seele durch ihre ſichtbare Wirkungen noch zu gehören ſcheint, hinweggedrängt. Wir treten nun alſo in das Gebiet des reinen Denkens mit abgezogenen Begriffen und finden da jenes Denkſubject, welches Carteſius ſchon als urſprüngliches Seyn an die Spitze aller Philoſophie ſetzte, und aus welchem Fichte die ganze Weltvorſtellung herausſpinnt. Allein wohl nicht mit Unrecht fand der große Kant ſelbſt in dieſer vergötterten Ichheit des Denkens eine bloße logiſche Form, welche die menſchlichen Vorſtellungen und Urtheile begleitet, ohne für das Seyn dieſes denkenden Ichs, als Ding an ſich, oder als Erſcheinung auch nur das geringſte zu beweiſen. Wenn ein Carteſius oder Fichte ſagt: Ich denke, ſo mögen Carteſius und Fichte allerdings ein Ich haben, in ihrem ſittlich religiös oder ſinnlich beſtimmten Bewußtſeyn. Aber wenn aus dem Denken, abſtract genommen, welches doch nur eine bloße Form, ein Zuſtand an einer Exiſtenz iſt, ein Seyn ſelbſt herausgepreßt, wenn das Denkſubject, als Gedankending, zu einem beharrlichen Seyn erhoben werde ſoll, ſo dürfte das ſchwerer zu erhärten ſeyn, weil man noch nie einen

bloßen reinen Denker geſehn hat, der nicht auch bey-läufig ein Menſch geweſen wäre, weil man ſelbſt im Traume, wo man zuweilen die Perſönlichkeit verwechſelt, doch den im Wachen erworbenen perſönlichen Charakter behält. Der Verſtand, Vermögen zu denken, ſelbſt als Thätigkeit an einem beſtimmten Weſen hat kein Ich, ſo wenig wie das Handeln, das manche Moralphiloſophen aufſtellen, welches mit ſich ſelbſt harmoniren ſoll. Alles das ſind Eigenſchaften ohne Weſen. Das Denkſubject ſelbſt, das ſich einem Object entgegenſetzt, iſt ein bloßes Abſtractum der Speculation. Es wird bey den Philoſophen, die darüber nachdenken, ſelbſt wieder zum Denkobject, oder Gegenſtand. Es kann alſo unmöglich der Schlußſtein, die Grundlage alles Bewußtſeyns werden, die an ſich unergründlich iſt, daher ruft Haman in ſeinem Briefen an Jacobi Letzterem ſehr treffend zu: „Nur über das cogito nicht das sum, über das Denken nicht das Seyn vergeſſen.“ Allein Carteſius vergriff ſich auch nur in Worten, als er ſcheinbar das Denkſubject an die Spitze aller Philoſophie ſetzte und demſelben ein Seyn gab. Unter dem Ich verſtand er eigentlich das geſammte religiöſe Bewußtſeyn eines Weſens, das geiſtig alle Wahrnehmungen ſeines Lebens und Daſeyns zuſammen faßt, und das von dem höchſten Weſen ſelbſt zu dieſer geiſtigen Thätigkeit beſtimmt, mit der Idee höchſter Vollkommenheit dazu ausgerüſtet iſt. Unter Denken verſtand er alle Bewußtſeynsthätigkeiten zuſammen, das Wollen, Vorſtellen, Empfinden und Zuſammenfaſſen unter der Form der höchſten Ver-

nunftnothwendigkeit (ſ. d. polem. Theil v. Gott Abth. 1. S. 23.) Daher war auch von Carteſius zu den Anſichten ſeines Schülers Spinoza, welcher die Gottheit, aber leider eine Gottheit ohne höchſtes Bewußtſeyn, zum alleinigen Grundweſen (zur alleinigen beharrlichen Subſtanz) machte, an welchem jedes Menſchen-Ich, wie eine vorübergehende Form des Denkens, wie eine beſchränkte Modification (Accidenz), gleichſam wie ein bald verwelkendes Blatt an einem Baume hing, nur ein ganz leichter Uebergang. Denn Spinoza hatte als Commentator der Carteſiſchen Philoſophie ſo viel gelernt, daß bey Carteſius die uns beywohnende Idee des göttlichen Weſens, nicht etwa wie bey Kant oder Fichte, ein bloßes leeres Vernunftideal vorſtellen ſollte, deſſen Wirklichkeit der Menſch erſt mit Trieben und Bedürfniſſen und mit Verſtandesforderungen aufſuchen müſſe, ſondern daß dieſe Idee der Gottheit bei Carteſius in ächtplatoniſchem Sinne das wahre wirkſame ſchöpferiſche Seyn ſelbſt war, daß alſo bey Carteſius das denkende Menſchen-Ich keineswegs als das unmittelbar ſeyende, dem alles Uebrige erſt bewieſen werden müſſe, auftrete, wie in der modernen deutſchen Philoſophie, ſondern, daß die Idee, das Bewußtſeyn oder Denken, welches Gott, das Urweſen, uns angeſchaffen hat, uns mit der nothwendigen Denkform auch das wahre Seyn, den wirkſamen Stoff der Wahrnehmung, alſo auch die göttliche Vollkommenheit als objectiv wirklich ſich offenbarend, mittheile. (Spinoza Princip. Philos. Cartes. Def. 1.

2. 3. Vergleiche d. Verf. Grundriß der allgemeinen Religionslehre (von 1808.) S. 85.

Der bis auf dieſe Stunde mißverſtandene Schluß des Carteſius: Ich denke, folglich bin Ich, kann alſo, wenn es kein ungereimter Zirkel ſeyn ſoll, wo das Seyn des Ichs im Denken ſchon vorausgeſetzt wird, nach Carteſius ſelbſt, welcher ſich und eine Legion ſeiner philoſophirenden Nachkommen nur durch gemißbrauchte Worte verwirrt hat, ſo überſetzt werden: Das göttliche Urſeyn, als der Grund aller Wirklichkeit, offenbart ſich, wird unmittelbar gedacht in Verbindung mit der menſchlichen Seele, unter der Form: Ich denke, folglich hat die menſchliche Seele, welche Gott unter der Form eines Ichs denken kann, ſelbſt ein Seyn, eine von Gott, dem urſpünglichen Seyn abgeleitete Wirklichkeit oder: Es giebt eine Bewußtſeynsthätigkeit, welche alles wahrgenommene auf die Einheit eines nothwendigen Grundes bezieht, die der Menſch in ſeiner Seele vorausſetzt, wenn er: Ich denke ſpricht. — Dieſer Gedanke iſt die unmittelbare Wahrnehmung des göttlichen Urſeyns, als der alleinigen Vernunftnothwendigkeit, als der wahren Einheit des Grundes — folglich lehrt dieſer Gedanke Gottes den Menſchen es erſt kennen, daß Er, der Menſch, erſcheinend als Körper und Seele durch Gott ein geiſtig ſeyendes Ich hat, oder: der unmittelbare Gedanke, die unmittelbare geiſtige Thätigkeit, die unmittelbare Bewußtſeynsthätigkeit, die unmittelbare innere Wahrnehmung iſt die Religion, nämlich Gott, das geiſtige, einzig

wahre Seyn, offenbart einer gewiſſen Denkform Ich, mit der Schranke der menſchlichen Seele im Körper verbunden. Gott und Menſchen-Ich ſind alſo im unmittelbaren Bewußtſeyn beyde zugleich da, aber Gott allein iſt das wahre geiſtige Seyn, der Urgrund der Einheit, und das Menſchen-Ich bekommt nur ein Seyn, welches im Bewußtſeyn erkannt wird durch Gott, weil es Gottes Willen wollen, Gott denken, an Gott glauben, Gott lieben kann. Noverim te, noverim me! (nach Auguſtinus). In te speravi, non confundar in aeternum! „Erkenne ich Gott, ſo erkenne ich mich. Auf Gott hofft ich, ich bin nicht ewig verloren.“ amo, ergo sum: Ich liebe (nämlich Gott) alſo bin ich, ſagt Stollberg im Sinne des Chriſtenthums. So iſt des Carteſius Anſicht, wenn man ſie durch das Labyrinth ſeiner zirkelhaft klingenden und im Wortausdruck auch Zirkel hervorbringenden Schlüſſe verfolgt, mittelſt deren er von der Möglichkeit, Gottes Vollkommenheit zu denken, auf die Wirklichkeit Gottes ſchließt, in die einfache, unmittelbar religiöſe Offenbarungstheorie zu überſetzen: „Gott ſchuf ein menſchliches Ich. Er offenbarte ſich ihm, es erkennt das Ich das Seyn durch Gott, mithin hat dies Ich Antheil am ewigen Seyn und Leben.“ Und dieſe Offenbarungstheorie, die Carteſius berührte, wenn er behauptete, Gott müſſe uns Menſchen die in uns vorhandene Idee ſeiner Vollkommenheit nothwendig ſelbſt mitgetheilt haben, iſt wieder ſehr wenig entfernt von Plato, der den Ideen, wie er die überſinnlichen Gedanken nennt, allein

Wirklichkeit, ewiges Seyn zuſchreibt, während die Erſcheinungen fließen, der in jenen Ideen die Einheit, Einerleyheit des Denkens, nach der Form, zugleich mit einem ſchöpferiſchen Seyn ſelbſt nach dem Stoffe vorausſetzt, der alſo ein einfaches, eingeſtaltetes Seyn (το μονοειδὲς nach Plato, nihil habens admixtum, dispar sui atque dissimile nach Cicero) als das wahre Göttliche und Schöpferiſche von dem Wechſel trennt, und dem Menſchen räth, ſich an jenes ideale Seyn anzuſchließen. — Dieſer Platonismus, den der religiöſe Dichter Young freylich etwas hyperboliſch in den gewaltigen Worten vereint: „Alles auf der Erde iſt Schatten; alles über ihr iſt Weſen. Das Gegentheil iſt der Thorheit Glaubensbekenntniß!" kann freylich von Schwärmern gemißbraucht werden, wenn ſie die Sinnlichkeit, eine an ſich unſchuldige Form des Seyns, oder die Erde als Element, die wohl auch geiſtig verklärt werden mag, mit jener verderbten Sinnlichkeit in einer verkehrten Verſtandeswelt der Sünde und des Unglaubens zuſammenwerfen, um die Erſte fälſchlich zugleich mit der Zweyten zu verdammen. Aber das Weſen aller Religion bleibt doch immer in der Hauptüberzeugung enthalten, daß Gott ein Geiſt ſey, und daß folglich der Gottanbeter das geiſtige Seyn als das einzig wahre anſehn, hingegen eine verkehrte ſündhafte Verſtandeswelt, welche ihn an ſeiner Ichſchranke, an dem Körperlichen, wie an dem einzig wahren feſtſchmieden will, im Sinne Chriſti, des großen Vorbildes, überwinden müſſe. Die Religion, ihrem Weſen nach aus Chriſti Munde alſo ausgeſprochen,

will auch nicht etwa durch eine höhere Wahrheit erſt bewieſen werden, ſondern ſie will ſelbſt die höchſte Wahrheit ſeyn, die uns frey machen, und von den Täuſchungen der verkehrten ſündhaften egoiſtiſchen Welt erlöſen ſoll. Iſt aber die Religion die höchſte Wahrheit, ſoll ſie den Menſchen frey machen, ſo muß ſie ihn auch von der Täuſchung befreyen, in welche uns die rohe Sündhaftigkeit, der Fall des Menſchengeſchlechts geſtürzt hat, als liege das wahre Seyn in der Körperwelt, da doch die Körper nur ſcheinbar feſte Punkte ſind, an welche gebunden ſich das Bewußtſeyn, das geiſtige Seyn entwickelt, wie der Funken aus dem Kieſel fährt. Iſt die Religion die höchſte Wahrheit, ſoll ſie den Menſchen frey machen, ſo muß ſie ihn auch ferner von der Täuſchung befreyen, in welche ihn die falſche Verſtandesphiloſophie geſtürzt hat, als habe Er, der Menſch, (Körper und Seele in der Erſcheinung) ein Ich, evidenter in deſſen Daſeyn, als Gott, ſo daß Gott dem Ich erſt bewieſen d. h. vom Ich auf Gott erſt geſchloſſen werden müſſe. Sie, die Religion, muß alſo Gott unmittelbar zeigen, wie er dem Ich das Daſeyn giebt, nicht wie das Menſchen-Ich in einer thörigen Philoſophie ihn erſt noch beleben, willkührlich etwa conſtruiren will, und ſich dabey folgendermaßen in ewigem Zirkel herumtreibt, gleich dem Dichter Gleim in ſeinem Hüttchen, wo er ſich ſeine eigene Religionsphiloſophie gleichſam für ſeine Hauskapelle entwirft:

„Ich bin, und weil ich bin, ſo iſt ein Weſen. —
Ich glaube, daß ich bin. Bin ich, ſo iſt ein Weſen,
Das früher war, als Ich.
Zum Daſeyn hat mich dies aus Möglichem erleſen.
Zum ewgen Seyn erhält es mich.
Dies Weſen nenn ich Gott. —"

Welcher Iſraelit hätte den Salm dieſer Gleimiſchen Hauskapellenreligion verſtanden? Hätteſt du ihn im Namen Jehovas angeredet, des Ewig Seyenden, er hätte dir folgſam Gehör gegeben. Denn Jehova war den Iſraeliten das Grundweſen des menſchlichen, wie insbeſondere des iſraelitiſchen Bewußtſeyns, der iſraelitiſchen Volks- und Lebensgeſchichte. Aber du hätteſt ihm noch ſo viel von einem Carteſiſch-Fichtiſchen Ich, von einem Erkenntnißvermögen oder ſelbſtgeſetzgebenden (autonomiſchen) Ich vorerzählen können, du hätteſt eher Steine, als ihn bewegen mögen. Er kannte kein Ich, als das, was mit Adam, Noah, Abraham, Moſes, in engſter Stammverbindung war, und dennoch hatte der Iſraelit einen Körper. Doch ſeine Pſalmiſten ſangen niemals, daß dieſer Körper von einem Kantiſch-Fichtiſchen reinen Ich, von einer Mendelſohniſchen, einfachen Seelenſubſtanz belebt ſey, vielmehr von Gottes Odem und Gottes Geiſt. Auch iſt es dabey merkwürdig, daß gewiſſermaßen vor der erſten die dritte Perſon in der hebräiſchen Grammatik die Hauptrolle ſpielt. Dafür waren jene Iſraeliten und ihre Pſalmiſten freylich auch keine Philoſophen, die von dem Standpunkte willkührlicher Speculation aus, ſich zu einer freyen Bewegung in den Abyſſus des ewigen

Weſens, in den Abgrund der göttlichen Wahrheit hinein, uhd herabließen. Sie waren nämlich keine *Phyſikotheologen* oder *Moraltheologen*, die da ſagten: Gott iſt, weil eine geordnete Natur, weil eine Tugend und ein ſelbſtgeſetzgebend Ich iſt, ſondern ſie mußten, ergriffen und getrieben von einer nothwendigen Begeiſterung, von Gottes Urkraft ſelbſt, dieſen Gott mit allem Schwunge dichteriſcher Einbildungskraft, und religiöſen Gemüths verkünden und dabey demüthig eingeſtehn: „Was iſt der Menſch, o Herr, daß du ſein gedenkeſt!“ Wie in dieſen Pſalmiſten und Propheten die *Religion* die Israeliten unmittelbar auf *Jehova*, den ewig Seyenden und Lebenden, hinwies, ſo daß dieſe bey aller groben Sinnlichkeit, bey allem egoiſtiſchböſen ihrer Natur doch gar nicht Zeit hatten, in ihrem ſpeculativen geiſtigen Bewußtſeyn eher an ein *Ich*, als an *Gott* zu denken, ſo trat auch die Religion in Jeſus Chriſtus *unmittelbar* auf, dem Menſchen die Gottheit zeigend, und Jeſus Chriſtus ward eben darum der Weg, die Wahrheit und das Leben, weil er die täuſchende verkehrte *Welt* für ſich und die Menſchheit überwand, eben darum der Erlöſer, weil er die Menſchheit von dem Egoismus, von dem Ichbegrif, welchen jeder Schüler Chriſti ſobald er der *Erſte* werden, ſich über alle Wahrheiten erheben will, als ein Werk des Satans, oder des Sündenfalls anſehn und kreuzigen ſoll, mit der Kraft des Glaubens und reiner göttlicher Begeiſterung, mit der Kraft einer gänzlichen Wiedergeburt los zu machen vermochte.

Möchte auch Jemand dieſe Nachweiſung des Haupt- und Grundirrthums einer falſchen Philoſophie, die das Ich als Denk- und Handlungs-Subject mit angebornen ewigen Formen des Denkens, oder Handelns, zum Grundſtein des Bewußtſeyns machen will, die ohne Religion, der wahre Buchſtabe ohne Geiſt, ein bloßer Schematismus, eine Schemenwelt iſt, allzu abſtract finden, ſo muß es ihm doch leicht werden, aus allem Vorhergeſagten, ſich wenigſtens das Reſultat zu ziehn, daß jede Ichphiloſophie für die Religioſität des Gemüths gefährlich ſeyn müſſe, weil ſie den Egoismus im menſchlichen Willen mit irrigen Verſtandesanſichten unterſtützt, weil ſie eben den Menſchen im Denken auf einen ganz umgekehrten Standpunkt ſtellt, als der religiöſe iſt, indem ſie das wahre Seyn nach der innern unmittelbaren Wahrnehmung in die Menſchen-Ichheit und die von derſelben gedachte Welt, urſprünglich hinein legt, da es nur in Gott ſeinen Grund hat und haben ſoll. Eine ſolche Philoſophie iſt aber eine wahre Weltweisheit, Weisheit der verkehrten Weltanſicht, philosophia huius mundi, wie die Kirchenväter ſie hierin mit Recht nennen mögen. Auch iſt eine ſolche Philoſophie aus lauter Trug, Verfälſchung und Täuſchung zuſammengeſetzt, indem ſie den Ichbegrif für wiſſenſchaftlich einleuchtender (evidenter) ausgeben will als den Gottbegrif, und dadurch dem Ich die Erlaubniß giebt, Gott eben ſo wohl zu läugnen, als ihn zu beweiſen. Zugegeben, o Menſch, daß du aus einem Körper und einer

Seele beſtehſt, welche letztere die Form des Ichs in der Sprache und im Denken hat, ſo giebt doch weder dein Körper noch deine Seele, die beyde großen Natur-Elementen angehören, dir ein Recht, dich als ein Einzelweſen Gott und der Welt entgegen zu ſetzen. Es beweiſt dieſes dein Selbſtgefühl auch noch gar nicht, daß du wahrhaft beharrendes Weſen ſeyſt, kann dich wohl von Erſcheinung, von einem Werden unter Form der Einheit, aber nicht von irgend einem wahren geiſtigen beſtändigen Seyn, wie es die Philoſophen wollen, die dein Ich gern ewig ungeſchaffen, ja ohne Gott ſchon unſterblich machen möchten, einleuchtend überzeugen. Dein Ich iſt bloße Form der Einheit nichts als ein Auge, um das wahre Seyn, Gott, die Sonne der Geiſter, erblicken zu können, und gleich wie es thörig wäre zu ſagen, eine Sonne iſt blos deshalb und dadurch, daß ſie mein Auge ſieht, und ſie iſt um meines Auges willen blos wirklich da, während vielmehr das Auge blos ein Organ für das frühere Licht ſeyn kann, ſo iſt es auch thörig, von deinem Ich, als einem ſcheinbar urſprünglich Seyenden, erſt auf einen Gott zu ſchließen. — Nun war aber wenigſtens diejenige Philoſophie, die dem Geiſte der vorletzten Jahrhunderte gemäß von Kant am beſtimmteſten ausgeſprochen, ſich die kritiſche nennt, ehe ihr Geſichtspunkt von ihren eigenen Schülern verrückt wurde, ſcheinbar eigentlich nicht ſo anmaßend, das Menſchen-Ich zum Grundſtein des ewigen Seyns zu erheben. Für die reine kritiſche Philoſophie iſt das

Menſchen-Ich Erſcheinung unter Begriffsform (Phänomen), nichts weiter. Die innere unmittelbare Wahrnehmung, die dem Kantianer für axiomatiſch gilt, iſt ein auf Erſcheinungen beſchränktes Erkenntnißvermögen, leider begabt mit dem metaphyſiſchen Streben einer zu zügelnden ſogenannten Vernunft, ſodann ein über die Erſcheinungen hinaus gerichtetes Begehrungsvermögen, und für beide ewige Geſetze der Wahrheit und Sittlichkeit. Allein ſo beſcheiden dies klingen mag, ſo liegt doch auch hier die falſche Ichphiloſophie, welche ſich ihr Anſehn von dem verdrängten göttlichen Urweſen und Urſeyn borgt, zu Grunde, weswegen auch der Kantianismus zum Fichtianismus und Egoismus nothwendig fortgeriſſen ward. Wollte die Kantiſche Philoſophie folgerecht bleiben, ſo hätte ſie ganz in dem Umkreiſe der Erſcheinungen beharren, und höchſtens behaupten müſſen, daß uns gewiſſe Anſchauungs- Denk- und Willensformen als nothwendig erſchienen. Alsdann wäre ſie ein wenig beſſer als der gewöhnliche Skepticismus, jedoch freylich ohne alle Wahrheit, ohne alle Religion geblieben. Aber Kant ging weiter, da er von Vermögen im Menſchen ſprach. Ein Vermögen iſt Grund möglicher Wirkungen, Grund nothwendiger geſetzlicher Wirkungen, und ein ſolcher Grund kann allein auf einem wahren Seyn über die Erſcheinung hinaus, auf einem Ding an ſich (Noumenon) beruhen. Um zu erkennen, um zu begehren im höhern Kantiſchen Sinne muß man wirklich ſeyn. Darum, wenn auch Kant die Meta-

phyſik ſtürzte, behauptete er doch eine ſogenannte Tranſcendentalphiloſophie, welche in Etwas über die Erſcheinung ins Reich der Möglichkeit und Nothwendigkeit für die Erfahrung hinaus ging (tranſcendirte). Darum vollendete auch Kant in ſeiner Sittenlehre und praktiſchen Philoſophie den Zirkel. Sobald er nur von ewigen, allgemeingültigen, nothwendigen Geſetzen ſprach, ſprach er auch wieder von einem geſetzlichen Urſeyn, Urwillen, wovon das Geſetz nur eine Form, ein Abſtractum iſt. Dieſes Urſeyn, als Freyheit, legte aber Kant wiederum in das den neuern Philoſophen ſo lieb gewordene Menſchen-Ich, da nach Kant der menſchliche Wille, Kraft und in Machtvollkommenheit der ihm angehörenden Vernunftform, ſelbſtgeſetzgebend (autonomiſch) ſeyn ſollte, wobey Kant ein den Menſchen allein gegönntes Anerkennen der göttlicher Vernunftform mit einer nur ſtolzgeträumten ſtoiſchen Selbſtgeſetzgebung verwechſelte, um die falſchſchimmernde Idee einer ganz reinen menſchlichen Tugend zu retten, welche, bey dieſem Philoſophen ſelbſt, doch immer nur als ein Ideal des Sollens daſteht, ohne in der Erſcheinung, im innern Bewußtſeyn jemals nachgewieſen werden zu können. So ſtand denn im Kantiſchen Syſteme das Menſchen-Ich, ein Subject des Erkennens und Handelns, als letzter Grund aller Wahrnehmung vom Daſeyn, immer wieder allein, ohne Religion, mit Verpflichtung zu einer in Utopien, oder Eldorado liegenden reinen Tugend, und die Religion mußte nun dem philoſophiſch bereits erſchöpften Bewußtſeyn

erſt durch Poſtulate, oder praktiſche Beweiſe mühſam angeflickt werden, wozu Kant den Mittelbegrif des höchſten Gutes, einer auf Erden nicht hinlänglich nach Würden mit Glückſeligkeit belohnten Tugend wählte, deren praktiſchem Intereſſe zufolge ein Gott nöthig ſey. Die Unhaltbarkeit dieſes Mittelbegriffs, mithin der ganzen Kantiſchen Ethikotheologie oder ſittlichen Religionsphiloſophie iſt längſt nachgewieſen worden. Eine Glückſeligkeit, nach Kant ſelbſt, in Befriedigung aller menſchlichen Neigungen, extenſiv, intenſiv, protenſiv geſetzt, kann niemals Lohn einer Tugend werden, die ſelbige aus Pflicht längſt verſchmähen lernte, und der Grad der Tugendwürde in jedem Menſchen, iſt nach Kant ſelbſt ſo ganz unbekannt, daß es die höchſte Inconſequenz von dieſem Philoſophen war, zu behaupten, die Tugend werde auf Erden nicht hinlänglich belohnt. Einige wenige Verſe vom Dichter Pope ſtürzen die von einer Menge deutſcher Gelehrten bis zu dieſer Stunde noch immer nachgebetete Kantiſche Religionslehre über den Haufen:

„Was Nichts auf Erden giebt, Nichts uns zerſtören kann,
Des Friedens Sonnenſchein, den Seel und Herz gewann,
Das iſt der Tugend Preis. Willſt Beſſern du gewahren,
Laß ſtille Demuth mit ſechs ſtolzen Roſſen fahren,
Gieb der Gerechtigkeit Erobrerſchwert zum Lohne,
Der Wahrheit Purpur, und dem Freund des Volks die Krone.
Glaubſt, ſchwacher Menſch, du, zum belohnen Oben habe

Der Himmel Plunder, wie du liebſt, hier nah am Grabe?
Soll Knab und Mann ſtets gleiche Güter ſuchen,
Und ſeufzeſt du noch jetzt, nach Aepfeln oder Kuchen?
Für Gold erkaufet man Senate und Gericht,
Nur reine Achtung, reine Liebe nicht.
Meynſt du, o Thor, Gott haſſ' ein würdiges Gemüth,
Das menſchenliebend ſich geliebt von Menſchen ſieht,
Voll Heil des Lebens, im Gewiſſen klar —
Blos weil ihm mangeln tauſend Pfund im Jahr?

(Verſuch über den Menſchen, Epiſtel 4.)

Einer männlichen Tugend, die in dieſem Leben für eine Pflicht, wie z. B. ein Thomas Morus, auf dem Schaffotte ſtirbt, dafür im künftigen Leben wie einem Kinde gleichſam Zuckerplätzchen zu verſprechen und zur Erfüllung dieſes Verſprechens, pour transplanter les fortunes, wie man während der franzöſiſchen Revolution ſagte, um die Glücksgüter auf das Verdienſt überzupflanzen, den Glauben an einen Gott zu empfehlen, das heißt alſo wohl eine ſo gründliche Religionslehre, daß es nun weiter keiner Bibel für Theologen und Volk bedarf! Und mit ſolchen ſeichten Gründen, ſtatt deren es doch wahrlich gründlicher iſt, lieber in hoher Einfalt des Herzens gerade zu ſagen: Ich glaube an einen Gott, als wirklich, weil ich eben ſchon die Idee der Möglichkeit von ihm als das Höchſte lieben muß, ... hält jetzt wohl ſo mancher Philoſoph oder Theolog unter dem Namen des Rationalismus und einer ſoliden Vernunftreligion, die er lieber auf das Anſehn berühmter Journale hin, als auf das verſchmähte der Bibel annahm, zeitlebens Haus, im Predigen wie im Leben, ſtolz

herabſehend auf alle Chriſten oder Myſtiker, die ſolche ſeichte, nichts beweiſende Mittelbegriffe nicht mögen! Indeſſen haben doch viele Ethikotheologen die Schwäche der ohnedieß nur flüchtigen beyläufigen Kantiſchen Darſtellung eingeſehn und zu verbeſſern geſucht, indem ſie ſtatt des Kantiſchen Ausdrucks für das höchſte Gute, einen etwas anders gewendeten Mittelbegrif zum Erweis für die Religion aufſtellten, unter dem übrigens nach weit dunklerem Namen einer ſittlichen Weltordnung. Auch dieſe aber gehen von der axiomatiſchen unmittelbaren Wahrnehmung im Bewußtſeyn, wie Kant, als der ausſchließlichen aus, daß der Menſch an ein Sittengeſetz gebunden ſey. Dieſes letztere, heißt es dann weiter, verlangt als Bedingung zu ſeiner Erfüllung eine ſittliche Weltordnung, und dieſe iſt wiederum nicht denkbar ohne ein höchſtes Weſen. So wird denn auch ihnen die Gottheit erſt eine dritte Idee, ausgedrückt als ein Folgeſatz im Bewußtſeyn, und die Religion wird ihnen nun eine, um der frühern Sittlichkeit willen geforderte ſpätere Richtung des Menſchen auf ein ſogenanntes Unſichtbares, Unendliches, Abſolutes, Ewiges, oder wie die ſcholaſtiſch philoſophiſchen neumodiſchen Adjectiven ſonſt lauten mögen, welche den Glauben an das altväteriſche Subſtantivum Gott, als perſönliches Urbewußtſeyn in Dunkel ſtellen und welche von der oft ſchon als ſolcher bezeichneten, falſchen Verſtandes-Philoſophie gebraucht werden, um alte klare Wahrheiten im Scheine der Neuheit oder tieferer Begrün-

dung ohne Anſtoß der Aufklärung auszuſprechen. Allein welche unbeſtimmten dunkeln Begriffe, welche Sprünge in dem obigen künſtlich verketteten Schluſſe, der dazu dienen ſoll, die Religion erſt in ein von Gott leeres Bewußtſeyn einzuführen!

Laßt uns Schritt vor Schritt die Kette dieſes Schluſſes von der Sittlichkeit auf die Religion, als wären das zwey verſchiedene Dinge, prüfen, und bey dem Erſten Ringe anfangen, der angeblich an dem Grund und Urfelſen des menſchlichen Bewußtſeyns angeſchmiedet ſeyn ſoll, und Kant ſelbſt noch vorzüglich angehört. Nach dieſem mühſam geſponnenen Gewebe der ſogenannten Ethikotheologie, die von Kant in ſyſtematiſcher Kraft ausgegangen unter mancher veränderter Geſtalt im Ausdruck doch im Boden des philoſophiſch theologiſchen gelehrten Deutſchlands ſo feſte Wurzel gefaßt hat, giebt es alſo nur Einen unmittelbar evidenten Satz, Ein Axiom im praktiſchen Bewußtſeyn; den kategoriſchen Imperativ im Gewiſſen, das Menſchen-Ich iſt an ein Sittengeſetz gebunden, d. h. es ſoll ſeinen Willen, ſeine Handlungen nach einer mit ſich ſelbſt harmonirenden, oder allgemeingeſetzlichen Vernunftform zur Sittlichkeit und Tugend beſtimmen. Dieſes Sittengebot im Gewiſſen iſt alſo hier das Unbedingte und Unmittelbare, und erſt mittelſt deſſelben nach der fernern Schlußkette von Mittelbegriffen ſoll ſich hieraus die Forderung ergeben, einen Gott vorauszuſetzen, an einen Gott zu glauben. Ja, Kant

der immer noch unter allen der gründlichſte, conſequenteſte Moraltheolog bleibt, ging gar ſo weit, zu verlangen, der Begrif Gottes, eben weil er ſich dieſen Gott, wie wir oben geſehen, nicht als Geſetzgeber, ... das iſt bey Kant der Vernunftmenſch ſelbſt, ... ſondern nur als einen Belohner und Vollſtrecker des höchſten Gutes denken konnte, müſſe ganz bey der urſprünglichen Selbſtbeſtimmung zur Tugend hinwegbleiben, indem dieſer Begrif der Gottheit die reine formelle Tugend verderbe, und ſie eigennützig mache (Kritik d. pr. Ver. S. 71.). Ein ächter Religionsbekenner, der nicht nur einen Scheingott bekennt, muß nun freylich vor einer ſolchen Theorie zurückſchaudern, da er, die treuherzige Sprache des Glaubens ſeiner Väter redend, gewohnt war, Alles nur um Gottes willen zu thun, Gott über Alles zu lieben, da Gott die Quelle ſeiner Liebe zum Seyn, ſeiner Menſchenliebe, mithin aller ſeiner Handlungen im Glauben iſt. Hier lernt aber der Religionsbekenner durch die philoſophiſchen Moraltheologen eigentlich einen andern Hauptgott kennen, der im menſchlichen Willen ſelbſt thront, nämlich das aus Machtvollkommenheit der allgemeinen Menſchenvernunft gegebene formelle Sittengebot, zu dem ſich jener Kantiſche Gott, welcher ſpäter, man weiß nicht recht, wenn, allemal aber erſt, wenn die tugendhafte That gethan iſt, dem philoſophiſch zerriſſenen Menſchengemüthe aus praktiſchem Intereſſe noch eindemonſtrirt wird, eigentlich nur wie ein Hausverwalter zu einem Herrn verhält. Der chriſtlich-orthodoxe Religionsbekenner wird hier am

wenigſten wiſſen, wie er mit einer ſolchen Moraltheologie von einem unbedingten Sittengeſetze daran ſey, weil er aus ſeinem Paulus gelernt hat, daß alles Geſetz, die Kraft der Sünde, (1 Corinther Kap. 15. V. 56. Röm. 7. V. 5—9. Kap. 4. V. 15. 16. Kap. 5. V. 13. 20.) eigentlich erſt um der Sünde und des Böſen willen, in die Welt gekommen ſey, und daß es das Werk der wahren Religion ſey, von aller Knechtſchaft des Geſetzes mit der Kraft einer kindlichen Liebe zu Gott, der Quelle alles Heiligen, Wahren und Seligen, zu erlöſen. Am allerwenigſten wird es dem ſogenannten Religionsbekenner einleuchten, daß es ein Sittengebot geben könne, aus der Quelle einer allgemeinen Menſchenvernunft geſchöpft, welches dem Urweſen ſelbſt Vorſchriften mache, wenigſtens deſſen ganze Natur urſprünglich beſtimme, die damit gänzlich zuſammenfallen müſſe. Der Religionsbekenner wird alſo einſehen, daß er von der philoſophiſchen Moraltheologie eine ganz andere Religion lernen müſſe, die derjenigen, welche er bis jetzt für ſeine höchſte Ueberzeugung gehalten, offenbar widerſpreche. Bey dem Allen iſt doch gerade jene Kantiſche Darſtellung der Moraltheologie, ſoll es einmal eine letztere geben, die allein conſequente. Denn ſoll, was die Moraltheologie will, alle Religion, alles Verhältniß zu Gott in die Gränzen einer allgemeinen Vernunftform eingeſchloſſen werden, iſt der Glaube an Gott erſt um eines praktiſchen Intereſſes jener Vernunftform, nicht um ſein ſelbſt willen anzunehmen, giebt es früher und als ausſchließlich das Höchſte ein ſitt=

lich=vernünftiges Menſchenbewußtſeyn, ehe es ein religiöſes giebt, ſo ſchaltet auch das Erſtere, als das Höchſte urſprünglich mit dem Menſchen, und Letzteres muß ſich bequemen, den kleinen Raum zu behalten, welchen Erſteres ihm laſſen will. Denn es ſind hier nur überhaupt drey Anſichten denkbar, entweder 1) die Religion begründet die Sittlichkeit, wie dieſes in den ſogenannten poſitiven theologiſchen Moralen von jeher dargeſtellt wurde, oder 2) die Sittlichkeit begründet ausſchließlich die Religion, wie man mit Kant, Fichte und andern in den modernen Moraltheologieen annimmt, oder 3) wahre Sittlichkeit und Religion ſind im Grunde Ein und daſſelbe, d. h. Sittlichkeit iſt das gewiſſenhaft=thätige Streben nach dem vollen religiöſen Glauben der Liebe, und Religion ſelbſt, iſt nur jener Sittlichkeit höchſte Vollendung, welche oben mehrmals ſchon berührte Anſicht einer allgemeinen unmittelbaren Religionslehre von dem Verf. gegenwärtiger Schrift, in ſeinem frühern Grundriſſe (1808) aufgeſtellt worden, und allein fähig zu ſeyn ſcheint, zwiſchen poſitiver und philoſophiſcher Religionslehre einen Frieden zu ſtiften. Schlage ich nämlich den Erſten Weg ein, und will ich die vollkommne Religion zur Begründerin der vollkommnen Sittlichkeit machen, wie erſtere das im Leben freylich wahrhaft auch iſt, ſo faſſe ich den Begrif der Religion nicht mehr als bloße Vernunft=Anlage im menſchlichen Gemüth, ſondern in ihrer Entwickelung und Vollendung, im wahren Glauben auf, wie ſelbige nur durch eine

poſitive hiſtoriſche Offenbarung im engern Sinne möglich ſeyn mag. Ich werde alsdann eine chriſtlich-theologiſche Moral, und überhaupt eine poſitiv-theologiſche Religionstheorie liefern, und damit der Freyheit und Allgemeinheit der philoſophiſchen Anſicht, die von Vernunftanlagen a priori ausgehn will, und im freyen Selbſtdenken immerhin mag, Eintrag thun, wo es denn, wie manche orthodoxe Zeloten auch wollen, weder den Schatten einer philoſophiſchen Moral noch irgend eine philoſophiſche Religionslehre giebt. Schlage ich den zweyten Weg ein, und will ich die Sittlichkeit als bloße Anlage des unvollkommnen Menſchen zur Begründerin der vollkommnen Religion machen, ſo werde ich im Sinne der Kantiſchen, Fichtiſchen modernen Moraltheologen eine reinphiloſophiſche Religionslehre, eigentlich aber nur eine hölzerne, glaubensloſe Gerechtigkeitslehre und irdiſche Tugendlehre mit einem Poſtkripte von einer Gottheit blos zur beſſern Sanktion der irdiſchen ſittlichen Verhältniſſe herausdrechſeln, und mit dieſer Menſchenſatzung jede mir offenbar widerſprechende poſitive Religionslehre, namentlich das Chriſtenthum, unter dem Aushängeſchilde eines gründlichen, nüchternen, nicht ſchwärmenden, antimyſtiſchen Rationalismus, zu verdrängen, wenigſtens nach Belieben zu modeln, bemüht ſeyn. So haben wir denn bisher das Schauſpiel erlebt, daß auf jenen beyden Wegen, entweder die poſitiven orthodoxen theologiſchen Moralen alle philoſophiſche Moral und Religionslehre, als Ketzereyen,

oder umgekehrt, die aufgeklärten Ethikotheologieen und Moraltheologieen alle ächte poſitive Religion, gleich einer Schwärmerey hinwegſtoßen oder reformiren wollten. Daher könnte es doch wohl nur der dritte Weg ſeyn, auf welchem Philoſophie und geoffenbarte Religion friedlich mit einander, Hand in Hand zu gehn vermöchten. Denn betrachte ich, dem letztern zufolge, Sittlichkeit und Religion in ihrer Vollkommenheit, als völlig identiſch, oder gleichbedeutend, ſo wird es der Philoſophie niemals einfallen, eine von der Religion ganz unabhängige Sittenlehre aufſtellen, oder gar aus einer bloßen Theorie von ſittlichen Vernunftanlagen des unvollkommenen Menſchen ein unhaltbares Syſtem der Religion auf Koſten der Offenbarung herausſtümpern und begründen zu wollen. Aber ſie wird es ſich zur Pflicht machen, zur Befeſtigung des religiöſen Verſtandes, das höchſte religiöſe Axiom, welches zugleich das Axiom aller Wahrheit, Tugend und Seligkeit iſt, wiſſenſchaftlich und abſtrahirt von allem hiſtoriſchen in dem menſchlichen Bewußtſeyn, aus den niedern hierdurch erſt zu erklärenden Graden deſſelben zu entwickeln, ſich dabey wohl beſcheidend, daß dieſes religiöſe Axiom ohne Offenbarung im weitern oder engern hiſtoriſchen Sinne nie vollſtändig hätte können dargeſtellt werden. Eine ſolche Religionsphiloſophie wird; indem ſie den Glauben im Keime und in der Vernunftanlage wiſſenſchaftlich betrachtet, und ihn in deſſen möglicher Vollendung, wie ſolche aber nie auf dem Wege der Verſtandeserkenntniß

erreicht werden kann, immer vorausſetzt; alsdann gewiß keiner Chriſtenſeele, höchſtens nur den zelotiſchen Buchſtabentheologen ein Gräuel ſeyn. Aechte Religionsbekenner hingegen und Theologen künftiger Zeit, vielleicht unverdorben durch die heftige Partheyſucht und Sektirerey, die unſere Tage auszeichnet, werden eine ſolche Religionsphiloſophie freundlich empfangen, den Nutzen wohl erkennend, den ſie zu Anordnung einer unumgänglich nöthigen verbeſſerten chriſtlichen Dogmatik leiſten muß. Dieſes war gelegentlich und vorläufig von dem dritten wahren Wege aus den drey oben bezeichneten zu bemerken, welchen eine allgemeine philoſophiſche Religionslehre einzig einſchlagen kann, um neben einer geoffenbarten Religionslehre ſelbſtſtändig aber friedlich und hilfreich zu exiſtiren, indem ſie auf dem Erſten Wege zuſammt aller Philoſophie der Sitten ſich ſelbſt vernichten müßte, auf dem Zweyten dagegen die poſitive Religion und die Offenbarung dem Weſen nach vernichten, und jeden ächten Religionsbekenner immer feindlich und widerlich berühren muß. Gegenwärtig haben wir es aber eigentlich in der Hauptſache nur mit dieſem letztern, zweyten unglücklichen Wege zu thun, den die philoſophiſchen Moraltheologen unſerer Tage leider gewählt haben, indem ſie Einestheils die Sittlichkeitstheorie, als unmittelbar ſelbſtſtändig von der Religion durchaus trennten, Anderntheils dem zufolge alle Religion nur erſt aus Gründen ihrer vernünftigen Sittenlehren herleiten, nur nach dem engen Maße derſelben zu modeln gedachten. In-

dem ſie mit ihrem Kant eine reine, eigentlich ſtoiſche Tugendlehre, die von Nichts als von ſelbſtſtändiger, reinformeller Menſchenwürde träumt, aufſtellen wollten, entfernten ſie ängſtlich alle religiöſen Ideen, wie Kant dieſes ausdrücklich verlangt, aus dem Kreiſe der ſittlichen Beſtimmungsgründe. Denn die Religionsfeinde, welche das vorige Jahrhundert hervorgebracht hat, hatten es unſern aufgeklärten Philoſophen unaufhörlich eingeredet, daß eine wahre hohe Menſchentugend ganz unabhängig von der Religion erſt ihre Würde behaupte, ja daß vielmehr der Religionsbekenner eigentlich gar keine ächte, großmüthige Tugend beſitze, weil ſeine enge Seele ſich immer vor dem göttlichen Weſen fürchte, oder Belohnung verlange. Und ſo faßte denn Kant, hierinnen ein zweyter Carteſius, den ſyſtematiſchen Gedanken einer abſoluten Sittenlehre, einer Metaphyſik der ſittlichen Vernunft, ganz unabhängig von allen theologiſchen Ideen auf, und legte, indem er eine Art Religionstheorie ſeiner abſoluten Moral anhing, den Grund zu allen den Ethikotheologieen unſerer Tage voll praktiſcher Gottesbeweiſe, oder Poſtulate, ſo wie früherhin Carteſius mit ſeinem: Ich denke, den Grund zu allen theoretiſchen Gotesbeweiſen, ontologiſchen, cosmologiſchen, phyſikotheologiſchen und wie ſie ſonſt heißen mögen, gelegt hat — beyde zum größten Schaden für die Religion ſelbſt. Dieſe aufgeklärte Furcht vor der Einmiſchung theologiſch-religiöſer Ideen in die Sittlichkeit, um die Selbſtſtändigkeit und Uneigennützigkeit der menſchlichen Tugend zu erhalten, war nun der Grund,

daß man die eigentliche völlige Einerleyheit der Sittlichkeit und der Religioſität, inſofern letztere nur noch mehr Seiten hat, als erſtere, und erſtere eine Seite der letztern iſt, in ſo weit verkannte, kaum mehr daran zu denken, es gebe ja bey einer ſittlichen Pflichtenlehre auch noch Pflichten gegen Gott, oder Religionspflichten und dieſe möchten am Ende... wenigſtens wagen, das Religionsbekenner, freylich dafür als Myſtiker verſchrieen, zu behaupten — der eigentliche Grund aller übrigen Menſchenpflichten ſeyn. Umſonſt! Es war einmal eine Zeitlang in der Philoſophie Mode worden, die Religion aller ihrer Wirkſamkeit zu berauben, und alles, was ſie ſelbſt für gewiſſe Philoſophen noch brauchbares haben mochte, der Sittlichkeit allein unterzuſchieben, wie z. B. die Aufgeklärteſten und Ungläubigſten immer noch die Moral des Chriſtenthums lobten, und wohlgemerkt hier unter Moral auch die Gottes- und Menſchenliebe verſtanden, welche offenbar auf Ideen des Glaubens beruht, wobey ſie dann aber klüglich Gott und den Glauben an ihn im Hintergrunde ließen, und nur Menſchen- und Feindesliebe als Werk der Sittlichkeit herausſtrichen. So konnte denn auch in der Kantiſchen Moralphiloſophie von Religion als Tugend gegen Gott wenig die Rede ſeyn. Vermuthlich dachte ſich ein großer Theil der Kantiſchen Schule, welche für die Pflichten gegen Gott in ihren Vernunftſittenlehren eben nicht viel Platz zu haben pflegte, unter den Pflichten gegen Gott etwa nichts anderes, als die Verbindlichkeit, dann und wann eine Kirche zu beſuchen,

oder ſonſt eine Sonntagsandacht. Daran dachten ſie aber nicht, daß Gott, das Urweſen, der Schöpfer es wohl, nach der Anſicht der Religionsbekenner wenigſtens, fordern könne, der eigentliche Hauptgegenſtand des menſchlichen Bewußtſeyns bey allen deſſen Thätigkeiten insgeſammt zu ſeyn, das heißt, daß Gott, als der Urquell alles Guten, über Alles geliebt ſeyn wolle, und inſofern bey Ausübung aller häuslichen, bürgerlichen, weltbürgerlichen, oder Humanitätspflichten, bey allen Freuden und Genüſſen des Lebens von dem Menſchengemüthe eine ehrfurchtsvolle, liebende, dankbare, Rückſicht auf ſich, ſein verkündetes Reich, ſeinen Willen und die Ausbreitung ſeines Ruhmes, ſeiner Herrlichkeit unter denkenden und fühlenden Geſchöpfen zu deren eigenen Seligkeit gar wohl verlangen möge. Der herrſchende Gedanke an Gott, war nun Einmal aus der Sittenlehre durch die aufgeklärten Philoſophen, Kant ſelbſt, nach deſſen Metaphyſik der Sitten, nicht ausgeſchloſſen, mit dem Anathem des Eigennuzes und der Schädlichkeit verwieſen, oder wenn man hierinnen milder gegen die Religion dachte, doch als Schwärmerey der Einbildungskraft, Eremiten- und Mönchsmyſtik in die Polterkammer zu den beſtaubten, ſchwarz eingebundenen Gebet- und Andachtsbüchern hinausgeſchoben worden. Was konnte man daher für einen Begrif von Pflichten gegen Gott haben, welchen Gott man kaum noch als eine Perſönlichkeit gelten ließ, die mit dem menſchlichen Bewußtſeyn im Verhältniß ſtehe, den man nur als ein blindes Urweſen, das uns tragen und nähren

müſſe, ohne Recht auf uns zu haben, oder als eine ſittliche Weltordnung ohne Perſönlichkeit anſah. Wie konnte man eine Einerleyheit der Religion und der Sittlichkeit, obgleich ſie ſtatt findet, auch nur ahnen? Die ganze Kantiſche und von Andern Kant nachgeformte Sittenlehre bezog ſich demnach vorzüglich auf größtentheils negative Vorſchriften, die ſich mühſam nach dem Satze des Widerſpruchs aus der Vernunftform eines hohlen Sittengeſetzes ohne Endzweck und lebendige Fülle der Anſchauung herausklauben ließen, und meiſtens nur die Gerechtigkeit gegen vorausgeſetzte fremde menſchliche Vernunftperſönlichkeit betrafen, z. B. keine Unwahrheit zu reden, kein Depoſitum zu unterſchlagen, kurz andern Vernunftperſönlichkeiten eben kein Leides zu thun, — ihnen auch wohl mit Eintritt in eine bürgerliche, politiſch einzurichtende Geſellſchaft Wohlwollen und thätige Hülfe für ihre ſinnliche Exiſtenz zu bezeigen. Der Grund nun zu dieſer ganzen ſchönen Summa der Vernunftſittenlehre war denn natürlich keinesweges religiöſe Liebe zu einem göttlichen, ſich ſchöpferiſch verherrlichenden Urſeyn, und mittelſt deſſelben zum Ganzen einer Welt von lebenden Geſchöpfen und gottbeſeelten Menſchen. Das alles iſt Schwärmerey und Myſtik. Nein! Der Grund, um deſſen willen alle Vernunftpflichten erfüllt werden, iſt Achtung (Reſpect) vor einer von allem Stoffe leeren, ſich ſelbſt (wer iſt das ſelbſt?) harmoniſchen Vernunftform, vor einem Sittengeſetze, das noch dazu der Menſchenwille mit ſeiner allgemeinen Vernunftform, mit ſeiner Idee der allge-

meinen Geſetzlichkeit ſich ſelbſt erſt gegeben hat, und nun ſittliche Verbeugung vor dieſem hohlen ſelbſtgeſchaffnen Götzen. Daß der ſonſt ſo tiefſinnige und gründliche Urheber jener Theorie von der moraliſchen Achtung für das Sittengeſetz, welche noch bis heute bey ſo vielen Philoſophen Deutſchlands die lautverkündete Baſis aller Tugend und Religion abgeben ſoll, von dieſer Achtung ſelbſt keinen durchaus beſtimmten Begrif gehabt, und daß er eigentlich unter ſeinem geachteten Sittengeſetz überall, wo es mit Kraft der Wahrheit ſich darſtellt, nichts anders als einen mit Scheu und Ehrfurcht anerkannten geſetzgebenden Urwillen, mithin das göttliche allgemein nothwendig beſtimmende Urſeyn ſelbſt verſtanden haben kann, erhellt beſonders aus Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 16., wo alles, was in eben deſſelben Philoſophen Kritik der praktiſchen Vernunft überhaupt von der ſittlichen Achtung weiter geſprochen wird, zuſammengedrängt zu leſen iſt, wo aber, wie d. Verf. dieſes an andern Orten ausführlicher dargethan hat, in Einem Athem drey ganz verſchiedene Definitionen jener Achtung gegeben werden.

Zuerſt nämlich erklärt Kant die ſittliche Achtung lediglich für „das Bewußtſeyn der Unterordnung meines, des menſchlichen, Willens unter einem Geſetze, ohne Vermittlung anderer Einflüſſe auf den menſchlichen Sinn.“ In dieſer erſten Bedeutung alſo wäre ſie ein bloßes Wiſſen der ſittlichen Verbindlichkeit, und ſo käme ſie jedem auch unſittlichen Gemüthe zu, welches dieſer, bey

einer Spur von Gewiſſen, anerkannten Verbindlichkeit dennoch mit Eigenwillen, Willkühr, Leichtſinn oder Gewiſſensverhärtung, die jenes Wiſſen nur zu übertäuben ſucht, entgegen ſtrebt, entgegen handelt. Dieſe erſte Bedeutung des Worts ſittliche Achtung, bey welcher das ſpäter nachfolgende ſinnliche Gefühl nichts vermitteln ſoll, hat manche Anhänger Kants, wider den Sinn ihres Meiſters, ſo weit verführt, zu behaupten, dieſe Achtung, welche nach Kant, zwar ein reines, ſelbſterregtes höchſtes negativ ſinnliches Gefühl, aber allemal ein Gefühl, iſt, könne ganz in Begriffe und Erkenntniß aufgelöſt, mithin demonſtrirt, ganz wiſſenſchaftlich erklärt werden. Dieſes leztere iſt aber rein unmöglich. Hat ein Mensch bereits Gewiſſensregungen, oder ein dunkles Gefühl von einem allgemeingeſetzlichen anzuerkennenden Willen in ſich geſpürt, alsdann kann ich ihm wohl mit Begriffen wiſſenſchaftlich beweiſen, daß er ſeinen beſondern Willen als Ich jenem allgemeingeſetzlichen immer unterordnen müſſe. Hat er aber dieſes Gefühl, dieſe Gewiſſensregungen gar nicht in ſich bemerkt, ſo kann keine Erkenntniß im Himmel und auf Erden ſie ihm geben, weil der Grund der Verbindlichkeit etwas urſprünglich gegebenes im Daſeyn und Verhältniſſe des Menſchen-Ichs iſt, das immer außerhalb der wiſſenſchaftlichen Grundſätze des erkennenden Verſtandes liegt. Kant wenigſtens läßt ſein berühmtes Sittengeſetz unmittelbar vom Himmel fallen, ſetzt es in jedem Menſchen von Vernunft erſt voraus, und beruft ſich dabey eben auf das allgemeine ſittliche Gefühl der Achtung für

daſſelbe. Wie könnte alſo nach ſeiner Anſicht dieſes reine Gefühl jemals ganz in reine Erkenntniß aufgelöſt werden, ſo daß die Erkenntniß der Verbindlichkeit alsdenn feſtſtünde, geometriſch, gleich: Zweymal zwey iſt vier — ohne alles Gefühl? —

Zum Zweyten erklärt Kant am angeführten Orte, ſogleich nach der obigen erſten Erklärung, die ſittliche Achtung „für das Bewußtſeyn der unmittelbaren Beſtimmung des Willens durchs Geſetz.“ Man ſieht, daß dieſe zweyte Erklärung offenbar weiter geht, und ganz anderes ausſagt, als die erſte. Denn in dieſer zweyten Bedeutung iſt die Achtung mehr als ein Wiſſen, ſie iſt, wie Kant ſelbſt ſagt, „die Wirkung des Geſetzes auf's Subject,“ und zwar nicht blos die Wirkung auf des handelnden Subjects Erkenntnißvermögen, ſondern auf deſſen Willen, mithin kann dieſe Achtung nicht, wie im erſten Sinne, auch dem unſittlichen Gemüth, ſie kann blos demjenigen Gemüthe zukommen, das ſich bewußt iſt, in der That ſittlich beſtimmt zu werden. Bey der erſten Definition hieß der freylich immer zweydeutige Kantiſche Ausdruck: Unterordnung meines Willens unter das Geſetz, nur ſo viel: urſprünglich, überhaupt der anerkannten Forderung des Gebotes nach untergeordnet ſeyn. In der zweyten Definition iſt aber die Unterordnung meines Willens in der That wirklich vollbracht. Das Geſetz hat ſich nicht nur als Forderung gemeldet, es wirkt und dringt durch. Hier ſchreibt alſo Kant dem Sittengeſetze ſelbſt, wie überhaupt an andern Orten,

die höchſte urſprünglich-unmittelbare reine Cauſſalität des Guten zu. Dieſe unmittelbare Wirkſamkeit oder Cauſſalität des Sittengeſetzes ſelbſt, welche Kant und die treueſten ſeiner Anhänger behaupten, (während andere ſeiner Nachfolger, wie z. B. Reinhold, es doch für nöthig hielten, eine Selbſtbeſtimmung und Freyheit des handelnden Subjects in der Wahl der Bewegungsgründe oder ſelbſt beym Guten, als den eigentlichen Grund der tugendhaften Handlung, von dem Sittengeſetze noch zu unterſcheiden) iſt nun ächt myſtiſch, und ganz jenem theologiſchem Syſteme von der wirkſamen Gnade gleich, wobey der Menſch nur ſtille halten ſoll. Bey Kant ſoll alſo das menſchliche Gemüth in der tugendhaften Geſinnung oder Handlung durchaus ſtille halten, und das Sittengeſetz thut und verrichtet unmittelbar alles. Es iſt die freygeiſtige Beſtimmung zum Guten, die freye Bewirkung des Guten ſelbſt. Welche Gewalt wird hier aller menſchlichen Rede und gangbaren Sprache angethan. Unter Geſetz dachte man ſich, nächſt der bloßen Geſetzesformel, von jeher nur die öffentliche Kundmachung gewiſſer Vorſchriften für die Handlungsweiſe von Seiten eines gebietenden Willens, dem überhaupt gehuldigt worden. In der Moral der Kantianer hingegen ſoll ein Geſetz ſelbſt die unmittelbare Kraft der Vollſtreckung ſeyn. Es iſt, als wenn jemand ſagte: Das Corpus Juris Justinianei gilt bey einem Volke, folglich iſt es die unmittelbare Cauſſalität ſelbſt von Allem, was in dem Volke unter der rechtlichen, von ihm vorgeſchriebenen

Form geſchehen mag. Mit Nichten! Wäre die Wirkſamkeit des Römiſchen Rechts auch nicht häufig aus Herkommen, Eigennutz, Liebe zur Barbarey und Spitzfindigkeit herzuleiten, ſondern fände ſie aus der gewiſſenhafteſten Ueberzeugung von deſſen Vernünftigkeit ſtatt, ſo wäre es doch immer nur eben dieſe gewiſſenhafte ſubjective Ueberzeugung des Volks, und nicht das Corpus Juris, welches die römiſch-rechtlichen Thaten bewirkte. Sollte es nun mit jenem allgemeinen Sittengeſetze ſich anders verhalten, jedem vernünftigen Sprachgebrauche nach? Kann ein ſolches an ſich etwas anders ſeyn, als die bloße Kundmachung eines gebietenden Willens, dem von uns, weil wir ſogleich fühlen, ihm anzugehören, mit Ehrfurcht überhaupt gehuldigt wird, indem wir in und mit dieſer ſeiner Kundmachung erſehn, er ſey die Quelle unſeres höhern Selbſt, er wolle das, was wir eingeſtehn zu ſollen, er wolle nämlich eine heilige, allgemein nothwendige, alles zweckmäßig verbindende Ordnung, nach welcher, ſo wie nach ihm, ſelbſt unſerm Ich ein Vernunfttrieb anerſchaffen iſt... Kann alſo ein ſolches Sittengeſetz irgend etwas anders ſeyn, als was man von jeher die ſich innerlich offenbarende Stimme Gottes, des heiligen Geſetzgebers im Gewiſſen, des Urhebers Erzeugers unſerer ſelbſteigenen ſittlichen Vernunftanlage nannte, was der Chriſt als den die Gewiſſen rührenden, antreibenden, heiligenden Geiſt Gottes anerkennt?

Wenn nun das Sittengeſetz eigentlich nur die Kundmachung, Stimme innerer Offenbarung des Heiligen, das Gute wollenden, gebietenden Urwillens iſt,

welcher Menſch darf im Ernſte ſich es einfallen laſſen, zu behaupten, das Sittengeſetz wirke alles, nicht der göttliche Geſetzgeber, und alles müſſe um des Geſetzes willen geſchehen, nicht eigentlich des gebietenden Willens wegen, der ſich in Sittengeſetz kund giebt? Welcher auch noch ſo eifrige Anhänger der Offenbarungsidee hat z. B. jemals geſagt: Der Akt der Offenbarung ſey das Weſen ſeines Glaubens, nicht aber Gott ſelbſt, als der Gegenſtand und Urheber dieſer Offenbarung? Darum erklärt eben der conſequente Chriſt den Geiſt Gottes, welchem der Akt der äußern und innern Offenbarung zugeſchrieben wird, deſſen Geiſt für die göttliche Perſönlichkeit ſelbſt, weil Gott ſich unmittelbar und rein nur ſelbſt ankündigen kann? Den Akt der Offenbarung hingegen wird kein Chriſt Gott nennen! Eben ſo hätte der conſequente Kantianer ſein Sittengeſetz, als einen Akt der Ankündigung eines höchſten Vernunftwillens (Imperativ) nicht insgeheim aller Sprachform zuwider, mit dieſem höchſten Vernunftwillen gleichſetzen, letztern aller ſeiner Majeſtät berauben ſollen, um erſteres damit auszuſchmücken, oder wollte man Sittengeſetz, einmal der Sprache zuwider, gleichbedeutend mit einem gebietenden Urwillen ſelbſt nehmen, ſo hätte man doch wenigſtens erklären ſollen, daß man mit dieſem ſprachwidrig apotheoſirten vergötterten Sittengeſetz, einen gebietenden Vernunftwillen außer dem menſchlichen, nicht ausſchließe, ſondern vielmehr andeute. Aber von dem Allen geſchieht, wie wir bald bey der dritten Definition der ſittlichen Ach-

tung ſehen werden, das reine Gegentheil. Daß die Formel übrigens, welche gerade Kant für das Sittengeſetz aufgeſtellt hat, nur ein Ausdruck und nicht das Weſen deſſelben ſeyn ſolle, daß er keine neue Tugendvorſchrift habe erfinden können, ſondern nur eine zweckmäßigere, vereinfachtere Wortbezeichnung für den Grundſatz, welchen alle Moralphiloſophen bisher ſuchten, geſteht er ſelbſt recht gern. Wir haben zu anderer Zeit (Gott in der Geſchichte S. 124.) bereits Gelegenheit gehabt, jene Formel zu betrachten, und zu bemerken, wie ſie zwar einige formelle Merkmale des geforderten tugendhaften Willens, nämlich die Richtung auf die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſehr glücklich beſtimme, aber durch ihre völlige Leerheit vom Stoffe, indem ſie blos eine allgemein geſetzliche Form des Handelns gebiete, die Kantiſchen Moraliſten von jeher zugleich mit ihrem Urheber in eine ſo große Verlegenheit geſetzt habe, daß die Kantiſche Moral, trotz aller der Künſtlichkeiten eines dazu gerufenen Typus, oder Urbildes einer Naturordnung, an dem man ſeine Handlung prüfen ſollte, auch nicht Eine Hauptpflicht des Lebens haben erweiſen können, eben weil eine formelle Vernunft an ſich, die nur nicht in ihrer Einſtimmigkeit geſtört ſeyn will, als ein Nichts zwiſchen Himmel und Erden ſchwebt. Am glücklichſten mag die Kantiſche Formel noch zu der Darſtellung der verbietenden Pflichten einer äußern Gerechtigkeit paſſen, wenn man nämlich einen rechtlichen Zuſtand und mehrere gleichberechtigte menſchliche Vernunftweſen, die Deduction eines Eigenthums, einer Gleichheit aller Menſchen-

rechte u. ſ. w., welche Deductionen aber alle der reinen Vernunft a priori eben keine leichten Probleme ſind, bereits voraus ſetzt. Aber wie die weſentliche Kraft aller Sittlichkeit das: „Laßt uns Gutes thun und nicht müde werden!“ aus dem Kantiſchen Sittengeſetze und ſeiner Forderung nur überall Geſetzgebungsform und Pflichtgefühl hervorzubringen, herauszuziehen ſey, dürfte ſchwerer zu beantworten ſeyn. Auch bezieht ſich dieſes Kantiſche Sittengeſetz ſeiner Formel nach, ganz allein auf das ſogenannte Handeln, freylich aus gewiſſen rein vernünftigen Bewegungsgründen, vom Hervorbringen innerer Geſinnungen überhaupt, noch außer der bloßen Vorſtellung des Sittengeſetzes, vom Streben nach künftigen Gemüthszuſtänden, ohne nächſte Beziehung auf äußerliches Handeln, nach innern Anſchauungen, Wahrnehmungen, kurz einem innern Leben in uns, welches Streben doch auch zu den ſittlichen Thätigkeiten mithin in den Umkreis einer gebietenden Moral gehört, iſt dabey durchaus nicht eigentlich die Rede. Alle Beiſpiele des Sittlichguten, die dem Kantiſchen Moraliſten, nach ſeinem Sittengeſetze leidlich glücken, ſind nur Einwirkungen auf die äußere Sinnenwelt, oder Enthaltungen von derſelben, um der Form des Widerſpruches, um des Gebotes der Conſequenz willen, und der ganze Moſaiſche Decalogus, der doch auf eine ziemlich ſinnliche Menſchenwelt berechnet iſt, erſcheinet als auf die Idee von Gott gegründet in jeder Sylbe der zwey ſteinernen Tafeln geiſtiger, als die ganze Kantiſche Vernunft-Sitten-Lehre vom nicht lügen ſollen, von der Wiedererſtattung anvertrau-

ten Gutes, wobey Plato fragen würde, ob man von einem Wahnſinnigen auch deponirte Waffen zurückgeben ſolle, von Treue im Handel und Wandel, welches alles lauter ehrbare Vorſchriften ſind, die Kant für das Palladium aller Tugend, für die vollkommenſten Pflichten ohne Ausnahme hält, indeß er von einer Treue gegen Gott nichts wiſſen will, da Gott kein Formalbegrif iſt, lauter Vorſchriften, die einen Taſſo zum Kezzer machen, weil er ſingt:

Großmüth'ge Lüge, welche Wahrheit wär
So ſchön, daß ſie dir vorgezogen werden könnte?

Lauter Dinge, die mancher leidlich gehalten haben mag, von Jugend auf, weswegen einer auch wohl einmal ſein Leben opfern kann, ohne deswegen mit dieſer Achtung für den Buchſtaben der Vernunftform, gegen welchen der Philoſoph Jacobi mit Recht als gegen ein Phariſäerweſen proteſtirt, vom Geiſte des reinen Guten, vom Geiſte der Liebe für die Einzige Quelle deſſelben, im Geringſten wahrhaft belebt zu ſeyn. — Wenn dagegen Chriſtus das Gebot ausſpricht: Liebe Gott über Alles, den Nächſten als dich ſelbſt — iſt denn das alſo kein Sittengeſetz? Wäre das keine brauchbare Formel um auch eine, freylich nicht blos Verſtandes-Moral zu gründen? Iſt es denn keine ſittliche Beſtrebung, ſeine Gedanken mit dankbarer Freude auf den Quell alles Seyns, aller Macht, aller Weisheit, aller Güte, auf den Schöpfer und Ordner der Welt und auf deſſen Herrlichkeit zu richten, nach der Idee Gottes ſeine künftige Gemüthszuſtände zu beſtimmen, ihn ſich immer als den erſten Bewegungsgrund bey jedem guten, aber

ſchweren Entſchluſſe des Lebens vorſtellen, und mit jeder guten Handlung ſein Bild in Sich und dem Nebenmenſchen zu ſuchen, hervorzubringen? Und wäre hier der geringſte Unterſchied, ſowohl in Abſicht auf das Gebot als deſſen Folgen; die demſelben Folgeleiſtenden, auch äußern Handlungen, zwiſchen Sittlichkeit und Religion? Iſt die Tugend nicht ebenfalls rein, die um des Urweſens und ſeines Ruhmes willen geübt wird, die in dem Menſchen keinesweges das elende, eingebildete, gottvergeſſne, mit einer hohlen Vernunftform aufgeblaſene Staubgeſchöpf, ſondern das Ebenbild ſeines Schöpfers die Urquelle aller Vernunft lieben und achten will, und muß bey einer reinen Tugend nur immer jene hohle Vernunftform einer allgemeinen Geſetzlichkeit, ein von allem Stoffe reiner d. h. nichtiger, leerer Heiſche-Satz der Conſequenz vorgeſtellt werden, blos weil Kant einen falſchen Begrif von Gott hat, und darum die Einmiſchung religiöſer Ideen in die ſittlichen Begriffe verbietet, (Kritik der prakt. Vernunft. S. 71.) und weil einige Atheiſten den Menſchen des jüngſten Jahrhunderts die hohe aufgeklärte Meynung beygebracht haben, das gute Handeln hänge gar nicht vom Glauben ab, und je weniger Glauben und Andacht in einem Menſchen ſey, deſto uneigennütziger könne er handeln? Iſt es nicht baarer Widerſpruch, wenn nun eben der Kant, welcher bey ſeiner Moralwiſſenſchaft nichts als die Vorſtellung oder unmittelbare Wirkſamkeit eines formalen Sittengeſetzes will, welcher daher auch nichts, als eine magere negative Gerechtigkeitslehre, und das ſelbſt nur mit Mühe und Noth, (nicht viel beſſer, wie Waſſer

aus Bimsſtein) heraus zu preſſen ſucht, dennoch auch aus ſeiner Anſicht wiederum das den Menſchen nicht zu raubende, bekannte Gebot: Liebe Gott über Alles, (Kritik d. prakt. V. S. 147, 148.) erklären will. Ein neuer Beweis, daß die Philoſophen, wenn ihre leere Formalwiſſenſchaft nun doch einmal den Geiſt der Religion durchaus nicht in ſich trägt, weit beſſer thäten, die Religion ganz zu ignoriren, als ſich mit ihr noch überhaupt zu befaſſen, und ſie in die Gränzen jener Vernunftform, wie einen Deductionsweiſe zu erklärenden Folgeſatz der Vernunft einſchließen zu wollen. Wir wollen es gern zugeben, daß religiöſe Liebe, im höchſten Sinne eine reine Gabe der Gottheit, in dieſem höchſten Sinne, eben ſo wenig wie der Glaube, als eine lebendige anſchauliche Ueberzeugung, eigentlich ſittlich geboten werden könne. Aber die Anſicht müſſen wir uns ernſtlich verbitten, die unſre Philoſophen, ihren Kant in jener Stelle an der Spitze, ſo gern behaupten möchten, daß religiöſe Liebe, welche das ganze urſprüngliche Seyn, als eine unendliche Quelle von beſeligender Zweckmäßigkeit umfaßt, ein pathologiſcher Zuſtand ſey, ganz zu verwechſeln mit einem bloß ſinnlichen Naturinſtincte, mit einer natürlichen Freundſchaftsſympathie, nach welcher der Menſch, wie Kant ſagt, aus einem in Eyd und Pflicht genommenen Krieger zum ſittlichen Volontair würde, daß dieſe religiöſe Liebe, welche freylich auch ein Gefühl iſt, das unter äſthetiſcher Form zur göttlichen Herrlichkeit hinzieht, und welche Kant, ſeiner Religionsphiloſophie und Aeſthetik zu Folge, gar nicht kennt,

wohl aber Spinoza, höchſtens eine ſchwärmeriſche Stimmung der bloßen Einbildungskraft ſey, nicht eine Richtung des ganzen Gemüths. Das müſſen wir uns im Namen der Religion und zwar der Chriſtlichen durchaus verbitten, daß .... Kant weil er die religiöſe Liebe ſo verkennt, jenes religiöſe Gebot, Gott über alles zu lieben, welches an ſich mehr Aufforderung iſt und Lehre als eigentliches Gebot, oder Geſetz, aber freylich als Sitten-Gebot nichts anders heißen kann, als nach reiner Liebe ſtreben, den Haß des Seyns und die ſinnliche Leidenſchaft, welche ſie ſtören, zu unterdrükken ſuchen, und ſo ſich in ſittlicher Selbſtbeſtimmung der höchſten religiöſen Liebe würdig machen ... in Sprache Kantiſcher Moral überſetzen, und behaupten dürfe: Gott lieben heiße nichts anders, als Gottes Gebote gern thun! — Als wenn Gott nur ein herriſch gebietendes Formal-Weſen wäre, nicht auch ein Urweſen, welches vom Fluch eines formellen Gebotes erlöſen, welches mit kindlicher Liebe und Glauben den Menſchen erfüllen kann. Johannis, Epiſt. 1. Cap. 5, den Kant für ſich anführen könnte, ſetzt die Liebe Gottes darin, daß man ſeine Aufträge an uns (εντολαι) .... Luther nennts etwas einſeitig Gebote ... erfülle, nicht Geſetze im Kantiſchen Sinne. Als wenn es ferner ſo leicht ſey, mit der Vorſtellung einer bloßen Vernunftform der Geſetzlichkeit, das gern thun, welches eine Geſinnung und keine That iſt, zu verbinden! Kant ſelbſt geſteht, man könne nur gebieten, nach dem Gern thun, als einer Vernunftvollkommenheit zu ſtreben. Nun eben ſo iſt es mit dem Gebote der Liebe Gottes. Auch

hier wird nur das Streben geboten, und ſo iſt hier kein Grund, daß Kant dieſes Gebot ſo gewaltſam auslegen und auf bloße Werke beziehn dürfe. So verfälſcht Kant das höchſte Gebot im Neuen Teſtamente. Es verwandelt ſich die Seele in eine vom Imperativ ewig gehetzte Martha, ſtatt wie Maria zu Jeſu Füßen zu ſitzen. Und wie mag das zu der übrigen Kantiſchen Moral, welche alles auf die unmittelbare Vorſtellung und Wirkſamkeit des praktiſchen Vernunftgeſetzes bezieht, paſſen, wenn nun auf Einmal dieſes Sittengeſetz wiederum unmittelbar für ein Gebot Gottes ausgegeben wird, jenes Gottes, der erſt ſpäterhin als ein Belohner und Vollſtrecker des höchſten Gutes, oder als Begründer einer ſittlichen Weltordnung in einem Poſtskripte zur Moral erſcheinen ſoll? Ergreifen wir hier nicht Kanten auf der That eines minder conſequenten Geſtändniſſes, ſein Sittengeſetz, welchem er alle freye Wirkſamkeit des Guten zuſchreibt, welches die Achtung im Menſchengemüth hervorbringen, und einzig verdienen, welches nach eigenen Kantiſchen Worten Geiſt, nicht Buchſtabe oder Formel ſeyn ſoll, mithin auch nicht eine bloße Vernunftform, oder formende Vernunftkraft, ſondern eine weſentliche Materie des Urſeyns ſelbſt als formende Kraft abgeben kann, ſey nur uneigentlicher Ausdruck für den unveränderlichen Grund im göttlichen Urſeyn, ſey nichts anders, als was der religiöſe Menſch Gott, einen heiligen Geſetzgeber und Beſtimmer zum Guten im Gegenſatz des Böſen nennt, und die Moralphiloſophie, wenn ſie an der Spitze ihrer Demonſtrationen von einen abſoluten Sit=

tengeſetz für alle vernünftige Weſen ſpricht, welches allem Sprachgebrauche zuwider den Menſchenwillen nicht nur reguliren, ſondern wirklich frey beſtimmen ſoll, bemühe ſich nur damit, um gewiſſen Aufgeklärten keinen Anſtoß zu geben, den Namen Gott zu umgehn, zu verſtecken? Damit aber dieſe letztere Behauptung nicht zu lieblos ausgelegt werde, iſt es nöthig darauf aufmerkſam zu machen, der in die Kette ſeiner Philoſophemen, wie in den Anſichten ſeiner Zeit befangene Kant habe, indem er bey ſeiner oben angeführten zweyten Definition der ſittlichen Achtung für das Geſetz und ſonſt an andern Orten dem Sittengeſetze wahrhaft göttliche Attribute beylegte, und ſo gezwungen war, Gott in der Moral die Ehre zu geben, ohne ihn zu nennen, dieſen Raub an der Gottheit und an der Religion zum Beſten der Moral gar nicht wiſſentlich, ſondern nur in einer gewiſſen Inconſequenz begangen, zu der ein jeder Syſtematiker hingeriſſen wird, welchen ein lebendiges Wahrheitsgefühl zuweilen überraſcht, nicht zu dem mühſamen Bau ſeines Syſtems, nicht in die Kette ſeiner Verſtandesſchlüſſe paſſend. Nein! der berühmte Philoſoph ſtand wirklich in der unverhehlten aufrichtigen Meynung, ſein Sittengeſetz ſey alles ganz und gar, oder die ſelbſtthätige Vernunftform, das Centrum aller Heiligkeit, das Höchſte im Himmel und auf Erden, daher dieſe Vernunft-Moral auch ſelbſtſtändig ganz zu trennen von der Religion, welche Letztere nur durch Erſtere irgend ein enges Gebiet, einen Boden, als Vaſallin gleichſam in Lehn erhalte, während die

Vernunftform die directe Lehnsherrſchaft bleibe. Das erhellt nun klar, und deutlich aus der dritten und hauptſächlichſten Definition der ſittlichen Achtung, welche Kant, gleich hinter den zwey ſchon mehrmals erwähnten und bis jetzt von uns geprüften, an dem angeführten Orte ſeiner Grundlegung zu einer Metaphyſik der Sitten gegeben hat.

Zum dritten alſo nennt Kant „Achtung, die Vorſtellung von einem Werthe, der meiner Selbſtliebe Abbruch thut" und fügt hinzu, „der Gegenſtand der Achtung iſt alſo lediglich das Geſetz, und zwar dasjenige, das wir uns ſelbſt, und doch als an ſich nothwendig auferlegen. Als Geſetz ſind wir ihm unterworfen, ohne die Selbſtliebe zu befragen, als uns von uns ſelbſt auferlegt, iſt es doch eine Folge unſres Willens und hat in der erſten Rückſicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung. Alle Achtung für eine Perſon iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz (der Rechtſchaffenheit u. ſ. w.), wovon jene uns das Beiſpiel giebt." — Wenn wir dieſe dritte Beſchreibung des ſittlichen Gefühls, oder der Achtung genauer prüfen, welche nach Kant dem Sprachgebrauche zufolge die eigentlichſte Bedeutung enthalten ſoll, ſo dringt ſich uns gewaltſam die Frage auf, wie in aller Welt ein Sittengeſetz, noch dazu ein ſelbſt aufgelegtes, ausſchließlicher Gegenſtand einer ſo beſchriebenen Achtung werden könne? Wir wollen gern unſerm Moralphiloſophen zugeben, daß ſchon die bloße Idee einer guten Handlung, oder einer Selbſtüberwindung, noch gar nicht einmal mit hinzugefügten Gedanken irgend

einer Verpflichtung, dem menſchlichen Gemüthe ein ähnliches Gefühl als die **Achtung** in eben angedeutetem Sinne einflößen könne. Zeigt einem durch Gewohnheit, Volksanſicht, oder Natur zur Rachſucht aufgelegten Menſchen auch nur im Schauſpiele, oder Mährchen die Idee, daß ein Menſch ſeinem Feinde vergeben, ja ihm wohlthun könne, ſo wird er durch dieſe Idee ſchon ſeine **Selbſtſucht** dem Preiſe nach in etwas herabgeſetzt fühlen. Er wird ſchon dieſer **Idee** eine Art **idealen** Werth zugeſtehen, es verſteht ſich daß die Bändigung der Rachſucht als wahre Selbſtverläugnung, nicht etwa blos als Stolz auf eigene Kraft und Großmuth, oder als eine feine geiſtige Rache dargeſtellt ſey. Allein dieſe Bewunderung eines idealen Werthes würde doch gewiß ein willkührliches Spiel oder Vergnügen der Einbildungskraft bleiben, und nie zu einem wahren **ſittlichen** Gefühl der Achtung erwachſen, wenn der Menſch nicht vorausſetzen müßte, in irgend einem mit Willen begabten Vernunftweſen ſey jener **ideale Werth verwirklicht**, kurz die Erzählung von jener Selbſtüberwindung ſey irgendwo That. Denn nur ſo mag in ihm die Möglichkeit denkbar werden, ſelbſt eine ſolche That zu üben, um die er ſich ſonſt vielleicht eben ſo wenig bekümmern möchte, als um das Leben eines Salamanders in Flammen, wozu es kein Menſch bringen kann. Fügt nun aber bey der in dem rachſüchtigen Menſchen erregten Idee der Selbſtüberwindung den Gedanken hinzu, es werde jene Selbſtüberwindung von ihm ſelbſt innerlich nothwendig verlangt, und mithin ſey es nicht nur möglich, daß er ſie ſelbſt übe, ſondern er ſey

auch dazu verbunden, und handle pflichtwidrig, wenn er ſie nicht übe, ſo habt ihr den Fall des Kantiſchen Sittengeſetzes und der daraus geſchloſſenen ſittlichen Freyheit, oder Fähigkeit zur Tugend. In dieſem Falle ſcheint alſo das Sittengeſetz der Selbſtliebe Abbruch zu thun, den Menſchen in ſeinen eignen Augen zu erniedrigen wenn er, die Verbindlichkeit nicht erfüllend, ſie dennoch für ſich anerkennen muß. Allein kann alsdann das Sittengeſetz ſelbſt, nach irgend einem vernünftigen Sprachgebrauche der Gegenſtand der Achtung ſeyn, da noch dazu der menſchliche gebrechliche Wille einzig (autonomiſch, ſelbſtgeſetzgebend) der Verkündiger deſſelben ſeyn ſoll? Wenn dir der König David in den Armen der Bathſeba, des Weibes Uria, den er um ihres Beſitzes willen, tödten ließ, das Geſetz bekannt machte, du ſollſt nicht tödten, du ſollſt nicht deinem Nächſten ſein Weib nehmen, und du hielteſt ihn, den König David, für den Quell dieſer herrlichen Geſetzgebung, würde dir dieſe Geſetzgebung, würde dir dieſes Geſetz Achtung einflößen, blos als Form und Vorſchrift von einem unreinen, unheiligen Willen ausgegangen? Würdeſt du nicht dem Geſetz, wie dem Geſetzgeber hinterdrein lachen und thun, wie dir gelüſtet! Und müßte man nicht gleicher Weiſe lachen, ... wäre die Sache nicht ſonſt außer allem Scherz: wenn das von menſchlichem Willen ſelbſt auferlegte, nur der Vernunftform nach nothwendige Sittengeſetz, in ſeiner feyerlichen Majeſtät (dieſes Attribut, welches nach der alten

Religionsſprache zu den Regalien der Gottheit zu gehören ſchien, bekommt das Sittengeſetz bey Kant, Krit. d. prakt. Vern. S. 137 in groß gedruckter Schrift) herangezogen kommt, und alle die Baalspfaffen deutſcher Schulphiloſophen hinterdrein, die mit dieſem ihrem vernünftig formellen Sittengeſetze an der Spitze, Religion und Chriſtenthum, nach ihrer Art rationaliſiren wollen. Ihr Baal, die Vernunft, nach der ſie unaufhörlich ſchreyen, ohne ſie zu kennen, deren Majeſtät ſie von Schwärmern leider in Wahrheit gefährdet glauben, welche letztere ſie doch ſelbſt erſt durch ihre Formenſucht und Geiſtloſigkeit hervorbrachten, ſchläft, oder iſt über Feld. Ihr Sittengeſetz, ihre hohle praktiſche Vernunftform ihr Gewiſſen, das bey allen Menschen a priori durch rationelle Evidenz daſeyn ſoll, während zahlloſe verhärtete Weltmenſchen mit ihrem innern übertäubten Vernunftrichter ſchalten, wie ſie wollen, kann keine Wunder thun, während, dem Himmel ſey Dank, mancher Blitzſtrahl noch vom Himmel in ein religiöſes Herz fällt, und deſſen Opfer annimmt, wenn es betet: „nicht mir armen ſündigen Menſchen, nicht meiner Vernunftform, nicht dem Sittengeſetze, das ich mir ſelbſt auferlegte, nicht meiner Werkheiligkeit, ſondern Gott allein ſey die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen!“ — Mit Einem Worte: Das Sittengeſetz, innerhalb menſchlicher Vernunftform ſich allerdings offenbarend, iſt nichts anders als die Ankündigung eines reinen, heiligen, göttlichen Willens, dem das Menſchengemüth urſprünglich, nicht der bloßen Vernunftform, ſondern dem

ganzen Seyn nach angehören ſollte und könnte, wenn der Verſtand eines ſtolzen, ſich ſelbſtſtändig träumenden Menſchen-Ichs, das vor niemanden Achtung haben will, als vor ſich ſelber und ſeiner ausgeklügelten eigenen Vernunftform, nicht immer entgegenſtrebte. Das Sittengeſetz, in wiefern es einen göttlichen Willen ankündigt, deſſen heilige Natur alles in der That vollbringt und vollbringen hilft, was im Namen eines Geſetzes nur immer gefordert werden mag, kann und muß allerdings Achtung erregen, es iſt aber durchaus nicht ſelbſt der Gegenſtand dieſer Achtung, ſondern der göttliche Wille, welcher die tugendhaften Beſtrebungen aller Geiſter in ſich begreift und vereinigt, dieſer in ſeiner ächten feyerlichen Majeſtät iſt es, welcher den wandelbaren menſchlichen Ich die heilige Scheu und Verehrung abnöthigt, von welcher hier unter dem Namen des ſittlichen Gefühls, oder der Achtung die Rede iſt. Kant kann in ſeiner K. d. pr. Vern. S. 135 es nicht in Abrede ſtellen, daß alle Achtung nur auf Perſonen, niemals auf Sachen gehe. Um ſo unbegreiflicher und widerſprechender iſt es nun, wenn er hier in der aus der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 16 ausgezognen Stelle dagegen behaupten will, alle Achtung für eine Perſon ſey eigentlich nur Achtung fürs Geſetz," wovon die Perſon uns Beiſpiel giebt. Was iſt denn nun dieſes Geſetz, in wiefern es Gegenſtand der Achtung ſeyn ſoll? nach Kant ſelbſt, muß es entweder eine Perſon, oder eine Sache ſeyn. Iſt es aber eine nothwendige Vernunftform an unſerm Willen, die wir uns mit Frey-

heit ſelbſt auflegen, ſo iſt es ein Zuſtand, eine Sache, ein Accidenz an der menſchlichen Vernunftperſönlichkeit, mithin kann es nach Kants eigenem Geſtändniß keine Achtung verlangen, ſondern nur wir, und ſo achten und verachten wir uns, ſelbſt mittelſt des Sittengeſetzes in einem Athem. — In welchem Zirkel treibt uns nicht hier dieſer Moralphiloſoph herum. Nach der zweyten Definition der ſittlichen Achtung war das Sittengeſetz der unmittelbare ausſchließliche Beſtimmungsgrund unſres guten Willens, und damit ſtimmt die ganze Kritik der prakt. Vern. §. 6. S. 120, 128 — 130 überein, wo überall das Sittengeſetz beſchrieben wird nicht blos als eine dem freyen menſchlichen Willen angekündigte Form des Guten, für die Erkenntniß, um derſelben eine Richtſchnur vorzuſchreiben, ſondern als etwas, anfangs zwar negativ, die Sinnlichkeit niederſchlagend, dann aber auch poſitiv wirkſames, als die Form der intellectuellen Cauſalität Freyheit genannt, als Beſtimmungsgrund ſelbſt. Das Sittengeſetz iſt nicht nur eine Anzeige von unſerer Pflicht. Es iſt zugleich durch die von ihm geforderte Achtung für ſich ſelbſt eine Bürgſchaft, daß das Gute und Pflichtmäßige wirklich in uns geſchieht. Jene Achtung iſt nicht Triebfeder zum Guten, ſondern ſchon Sittlichkeit ſelbſt. (Kr. d. pr. Vern. S. 124.) Und wenn wir nun dem Sittengeſetze auf dieſe Weiſe eine poſitive unmittelbare Wirkſamkeit verwahrt haben, wobey eine Achtung für daſſelbe, indem es ſo viel als ein göttlicher perſönlicher Wille heißen mag, allerdings denkbar wäre, ſo lernen wir in

der dritten Definition wieder, daß es doch nur eine bloße Form iſt, die wir uns nach der Vernunft ſelbſt auferlegen, eine Folge unſres Willens, und nun beſtimmt uns nicht mehr das Sittengeſetz, oder ein höherer Wille von ihm angekündigt, ſondern wir beſtimmen uns ſelbſt. So iſt der Zirkel vollendet und das Menſchen-Ich iſt wieder nach aller vergebens verſuchten ſittlichen Scheinheiligkeit, alles Allein, mit einer Vernunftform an ſich, die nie zur Wirklichkeit wird, die auf der einen Seite den Menſchen beſchämen, auf der andern, von dem beſchämten Menſchen erſt frey angenommen werden ſoll. Und in dieſem ganzen Zirkel einer, ſich auf allen Seiten widerſprechenden Moralphiloſophie müſſen wir uns herumtreiben, blos darum und deswegen, weil dieſe moderne Moralphiloſophie einmal dem nichtsnutzigen, nach falſcher Freyheit ringenden Geiſte ihrer Zeit doch in etwas huldigen wollte, welcher den Namen Gottes, den Gedanken eines geſetzgebenden höhern Willens, den Gedanken der menſchlichen Abhängigkeit in der Tugend durchaus nicht vertragen konnte. Darum mußte der menſchliche Wille, als Selbſtgeſetzgeber, oder Autonom auftreten. Die Freyheit, die dem Menſchen nicht abzuſprechen iſt, das Heilige des göttlichen Willens zu erkennen, und denſelben in einzelnen Fällen des Lebens zu erforſchen, das heißt Ausleger des göttlichen Geſetzes für ſich zu werden, wird nun verwechſelt mit einer keinem endlichem Geiſte je zu geſtattenden Fähigkeit, die Richtſchnur ſeiner Wirkungen ausſchließlich ſelbſt zu beſtimmen, mithin ſein eigener Gott zu ſeyn, in ſeinem eignen Himmel

zu thronen, blos nach der Form der Vernunft, die höchſtens über ihm ſchwebt, wie das Geſetz des Fatums über den homeriſchen Jupiter. Das Sittengeſetz mußte nun, ſtatt Gottes ſelbſt, in feyerlicher Majeſtät auftreten, mit ſeinem ſchwankenden Charakter, d. h. ein wenig mehr, als eine bloße leere, weſenloſe Form, und etwas weniger doch als ein eigentlich erklärter, höherer Wille, ſo daß man, da, nach Kants eigenem Geſtändniſſe in ſeiner Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, das Menſchengemüth am Böſen krank liegt, und von keiner fortdauernden Reinheit ſeiner Geſinnung ſich ſelbſt überzeugen kann; weder im Himmel noch auf Erden das kräftige Daſeyn eines reinen guten Willens vorausſetzen konnte, und doch immer im Moralgeſetz die Aufforderung dazu, als zu dem Beſten, was ſich überhaupt denken laſſe, zur Beſchämung aller Seelen vernahm. Und dieſes Moralgeſetz mußte nun, da die Menſchen glücklicher Weiſe von der drückenden Idee eines beſſern, höhern, reinen Willens, als dem ihrigen befreyt ſchienen, alle Verehrung, die man ſonſt der göttlichen Natur ſelbſt zu zollen gewohnt war, an ſich ziehen oder in ſich ſchlingen. — Kant, gewiß ein großer Menſchenkenner, erklärt uns ſelbſt den Entſtehungsgrund dieſer ganzen reinformellen Moralphiloſophie, welche ſo viel Beyfall finden mußte, weil ſie reiner Abdruck einer nach Unabhängigkeit ringenden Zeit war, ob man ſie gleich darinnen preiſen konnte, daß ſie wenigſtens mit einer von der Religion erborgten Heiligkeit, indem ſie auf den Begrif der Pflicht alles Gewicht legte, der Frivolität

und Willkühr eben dieſer Zeit wiederum kräftig entgegentrat.

Die ſittliche Achtung, bemerkt alſo Kant (Krit. d. prakt. Vern. S. 137.), ſey etwas für das menſchliche Gemüth ſo demüthigendes, daß es dieſelbe nur höchſt ungern und mit einer Art Unluſt irgend einer Perſon unter den Menſchen zukommen laſſe, gewähre oder zolle. Dieſes mag wahr ſeyn, beweiſt aber auch, daß die ſittliche Achtung, die Kant zum Fundament alles Heiligen macht, ein ſchlechtes Fundament ſey, ſchlechter wenigſtens als die von Kant ganz verkannte religiöſe Liebe, welche letztere ſich jede fremde Herrlichkeit zu eigen macht, und durch Gott in ſich gern aufnimmt. Und ſo war es denn bey jenem, dem Menſchen natürlichen Widerwillen, Perſonen Achtung zu zollen, natürlich daß auch die neuere Moralphiloſophie in ihrem Streben, ſich in urſprünglicher Unabhängigkeit von der Religion zu erhalten, zum Gegenſtand jener ſittlichen Achtung lieber ein von dem Vernunftmenſchen ſich ſelbſt auferlegtes Sittengeſetz, ohne alle Perſönlichkeit, obwohl mit nicht ganz abzuläugnender perſonähnlicher Wirkſamkeit zu erheben, als einen göttlichen, perſönlichen, d. h. dem Menſchenbewußtſeyn wenigſtens analogen Willen, welchen der Religionsbekenner für die eigentliche Quelle aller ſittlichen Güte hält, und zwar in ihrer Heiligkeit von dem menſchlichen immer wandelbaren Willen durchaus unterſcheidet. So ſiegte denn bey der modernen philoſophiſchen Welt im ganzen Umkreiſe des Menſchenbewußtſeyns, die Form über alles Weſen, Natur- Denk- und Sittengeſetz ächt-atheiſtiſch

über allen Endzweck und ſubſtanziellen Grund der Geſetzgebung, welcher nur Gott ſeyn kann. Wie man in der theoretiſchen Philoſophie die Demonſtration, die wiſſenſchaftlich-ſophiſtiſche Methode, die leere logiſche Form der Einerleyheit, den logiſchen Enthuſiasmus, über die Wahrheit ſelbſt erhob, wie in der Naturwiſſenſchaft die Welt zu einer geſetzlich-organiſirten, ſich ſelbſt bewegenden Maſchine, zu einer bloßen formellen Mathematik herunter demonſtrirt ward, wie man in der Aeſthetik, bey Bildung des Geſchmacks, das künſtliche freye Spiel mit Formen der Schönheit, Kants Anſicht hierin begierig ergreifend, von aller Richtung auf die ſittliche Güte von aller Liebe zum Göttlichen befreyte, ſo erhob man nun wiederum in der Moral, die leere Vernunftform der Tugend über den Kern derſelben, welcher allein Ehrfurcht und Liebe gegen den reinen guten Willen, gegen die heilige liebende Natur des ſchöpferiſchen Urweſens ſeyn kann, und ſo die ganze Sittenlehre über die Religion. Man könnte an ſich durchaus nichts dawider haben, wenn die Philoſophie dieſe Stellung annehmen, ſich zu einem bloßen logiſch, ontologiſch-moraliſchen Formalismus erklären will. Alsdenn müßte ſie nur die Religion völlig ignoriren und ganz in Ruhe laſſen, eben ſo gut, wie Arithmetik, Geometrie oder Algebra nichts von Religion zu wiſſen braucht. Allein wenn eben dieſe Philoſophie, als eine bloße wiſſenſchaftliche Analyſis, oder Mathematik des Geiſtes, die aus ihrem leidigen Formenweſen und Abſtractionen von Ge-

ſetzen ohne Weſen nicht herauskann, die Religion ſelbſt, ſey es nun, als Gegenſtand des Wiſſens, oder der bloßen praktiſchen Forderung, von dem heilig geſprochenen Buchſtaben der Vernunftform abhängig machen, und von der eingebildeten Höhe des Vernunftbuchſtabens aus, die Anſichten des Religionsbekenner unter dem Namen eines von uns als falſch bezeichneten, von manchem philoſophirenden Theologen aber gefeyerten Rationalismus reformiren will, alsdann kann es dem Religionsbekenner nicht mehr gleichgültig ſeyn, daß eine ſolche formell-vernünftige von Gott leere Moralphiloſophie heiliger ſeyn will, als ſein religiöſes Gewiſſen, als ſein religiöſer Glaube, und Miene macht, die letztere aus dem Heiligthume des Weltalls zu verdrängen. Mögen alsdenn die Kantianer ihr canoniſirtes Sittengeſetz in ihren Syſtemen noch größer drucken laſſen, als fromme Einfalt vor dem den Namen Gottes und Chriſti drucken ließ, der Religionsbekenner hat vollkommen Recht, dies Sittengeſetz in deſſen feyerlicher Majeſtät mit Hamlets Worten für einen König „aus Lumpen und Fetzen zuſammengeflickt" zu erklären, eben weil für den Religionsbekenner der Herr Himmels und der Erden König iſt und keiner mehr, weil ihm allein die Ehre gegeben werden ſoll im Menſchenbewußtſeyn, jenes Sittengeſetz aber den wahren König von ſeiner urſprünglichen Stelle im Gemüth hinwegdrängen will. Denn heißt das nicht, Gott hinwegdrängen, wenn Kant in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten eben ſo wohl, als in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft

unumwunden erklärt, die **reine** Tugend dürfe ſich nur unmittelbar durch Vorſtellung der Vernunftform oder Sittengeſetzes, unabhängig von religiöſen und theologiſchen Ideen beſtimmen, während der Religionsbekenner alles nur aus Gehorſam gegen einen Gott thut, der keine andere Götter, keine andere unmittelbare Beſtimmungsgründe neben ſich duldet? Iſt es nicht ein Meiſterſtück, das die Feindſchaft gegen die Religion vollbringen konnte, nicht nur vorzuſpiegeln, was Atheiſten von jeher zu ihrem Beſten behaupteten, man könne, ohne den Begriff und die Verehrung einer Gottheit, gar wohl durchaus **tugendhaft** ſeyn, ſondern ſogar die Reinheit der Tugend im Religionsbekenner, die nun von Gott unmittelbar ſich beſtimmen läßt, verdächtig zu machen? Iſt es nicht ein Meiſterſtück, das die Feindſchaft gegen **ächte Tugend** ſelbſt vollbringen konnte, ein **Sittengeſetz** zur Verehrung als ausſchließlich urſprüngliche Thatſache des vernünftigen Bewußtſeyns aufzuſtellen, welches, weil es **autonomiſch** vom Menſchen ſelbſt erſt auferlegt; „Folge des Menſchenwillens" ſeyn ſoll, in ſeiner **Quelle** immer **unrein** und **unſittlich** bleibt, welches, man kleide es noch ſo ſehr in den Schimmer der Heiligkeit, doch nur einem **ſtoiſchen** Vernunft- und Unabhängigkeitsſtolze ſein Anſehn zu verdanken hat, vermöge deſſen die **Menſchheit**, ohne wahre Demuth, die Quelle des Guten ſelbſt ſeyn, ſich nur aus dem Bewegungsgrunde beſtimmen will, ſich nicht vor einer **Vernunftform** als unwürdig **verachten** zu müſſen? Heißt das nicht dem ſtoiſchen Vernunftſtolze Thür und Thor öffnen, wenn Kant im

Widerſpruche mit andern ſeiner Aeußerungen, in der oben angeführten Stelle erklärt, man achte eigentlich doch nie die Perſon, ſondern nur das Geſetz, wovon uns die Perſon das Beyſpiel giebt, weil man, wäre das wahr, ſich nie vor einem perſönlichen Willen, immer nur vor einer autonomiſch auferlegten Form zu demüthigen brauchte? Will man unter Perſon nur eine durch den Menſchenkörper ſichtbare Perſon verſtehen, ſo wird der Religionsbekenner hier gern einſtimmen, weil er ebenfalls in der tugendhaften Handlungsweiſe eines Menſchen nicht den Menſchen, ſondern den in ihm ſich kundthuenden göttlichen Willen verehrt, wie denn ein ächt tugendhaft=geſinnter Menſch ſelbſt geſtehen wird, er thue das ſittlich Gute nur im Namen Gottes, durch Gottes Beyſtand, in Folge der Wirkſamkeit von einer höchſten Perſönlichkeit. Allein wer gibt einem Philoſophen das Recht, den Ausdruck Perſon nur vom Menſchen in einem ſo beſchränkten Sinne der Sichtbarkeit zu gebrauchen? Wir haben ſchon früherhin in einem der vorhergehenden Sätze dargethan, daß die Idee einer ſittlichen Perſönlichkeit weit über die Gränzen der Sichtbarkeit hinausgeht, indem ſie nur eine beharrliche Einheit des Willens, des Beſtimmungsgrundes, des höchſten Endzweckes bedeutet, die alles übrige zum Mittel und Werkzeuge macht. Wie kann man denn alſo mit Kant, ohne Wortverdrehung behaupten, man achte eigentlich nie die Perſönlichkeit, ſondern nur das Sittengeſetz, dem man doch insgeheim perſonenähnliche Wirkungen zuſchreibt, wenn man es gleich zu einer bloßen Form am Men-

ſchen macht? Iſt es denn nun, bey einer ſo künſtlichen Apotheoſe des Vernunftgeſetzes, welches in ſeiner Form ausſchließlich mit aller Aufopferung der Perſönlichkeit Gottes ſelbſt, geachtet werden ſoll, ein Wunder, wenn Feinde des Chriſtenthums keck hintreten, und öffentlich behaupten: es bedürfe keiner andern Religion, als die, deren Summe in den Worten Kants ausgedrückt ſey: „Der geſtirnte Himmel über mir und das moraliſche Geſetz in mir?“ Will man damit etwas anders, als eine ſtoiſche Vernunftwelt, wo jeder Menſch, als vernünftiges Weſen die volle Souverainität beſitzt, und ſich vor nichts beugt, als vor einem todten ſelbſtgeſchaffnen Vernunftbuchſtaben, wie in England, Geſetz und Conſtitution genannt? Iſt es denn alſo, bey den vielen Widerſprüchen und Zirkeln, in welche uns, wie wir dargethan haben, die Heiligſprechung des moraliſchen Geſetzes, womit der Menſch, ohne Gott, den heiligen Willen, ſich ſelbſt verbinden ſoll, unausbleiblich verwickelt, nicht conſequenter, man giebt die Idee einer urſprünglich heiligen Moral offenherzig auf, ſagt geradezu, wie einige Ultra-Fichtianer, Nicht das Geſetz eine Form des Willens! des Menſchen Wille iſt ſein Geſetz, entfeſſelt hiermit von Stund an den Eigenwillen ſammt den Leidenſchaften und läßt alles drunter und drüber gehn? Oder, wenn man, wie billig, vor einem ſolchen Reſultate aller Moralphiloſophiſchen Unterſuchungen zuſammenſchrickt, wenn man noch etwa ſo viel einſieht, daß wie die Natur ihre Ordnung habe, ſo auch das Chaos der Menſchenwelt einer bedürfe,

ſo ſey man wenigſtens ſo aufrichtig, wie viele atheiſtiſche Verſtandesphiloſophen und moraliſche Skeptiker im Sinne eines Archelaus oder Carneades bey den Griechen, eines Hobbes und Spinoza bey den Neuern von jeher waren. Man betrachte alle Sittlichkeit, welche der geſunde Menſchenverſtand und die philoſophirende Vernunft nachweiſen kann, als einen bloßen Verſtandescalcul phyſiſcher, politiſcher, geſellſchaftlicher Verhältniſſe. Man ſage, was der Mächtige, d. h. die Menſchengeſellſchaft in ihrer Kraft gebietet, was dem Mächtigen nützlich iſt, das iſt auch einzig gut und recht, weil die Macht allein auf Erden Ordnung ſtiften kann, und bey der Ordnung jeder Einzelne ſeine Rechnung findet. Man mache alſo die geſellige Sicherheit, äußere Rechts-Ordnung, Wohlleben, Glückſeligkeit, geſellige öffentliche Meynung zum Maßſtabe alles Guten, die Moral zu einer Berechnung des Gleichgewichts menſchlicher Kräfte. Der Gerechte enthält ſich alsdann der Gewaltthätigkeit, weil ihm ſein geſunder Verſtand ſagt, daß bey dem Beyſpiel von Unrecht, welches er geben möchte, die Menſchengeſellſchaft, mithin er ſelbſt, nicht beſtehen könne. Der Billige und Wohlthätige ſey hilfreich, entweder blos aus Naturinſtinct, aus Vergnügen an Sympathie, oder nach verſtändiger Berechnung, weil er in dieſer wohlthätigen Bewegung, welche er ſeiner Umgebung giebt, ſich ſelbſt vorwärts bringt. Es iſt nicht zu läugnen, daß dieſe Anſicht oft nützlichere Bürger, und Mitglieder der Menſchengeſellſchaft gebildet hat, als alle Kantiſch-Fichtiſche Betrachtung einer formellen Vernunftconſequenz hervor-

bringen möchte, ja ſelbſt, wie wir gern eingeſtehn, als viele Dogmen, um deren Willen fanatiſche Secten im Namen der Religion Himmel und Erde bewegen wollten. Allein mit einer ſolchen Betrachtung kann ſich doch die Moral zu keiner geiſtigen Würde, über den Naturinſtinct und den Geſelligkeitstrieb hinaus, höchſtens zu einer verſtändigen Klugheitslehre erheben. Doch wir wollen der Moral, unabhängig von der Religion, noch eine höhere, geiſtigere Würde gern einräumen, ohne daß ſie darum im Geringſten ſich zur Heiligkeit erhebt. Der Menſch ſoll in ſeinen tugendhaften Beſtrebungen, in der Selbſtüberwindung entweder ein feineres Vergnügen, einen Stolz wegen eigener Kraft, Vernunft=Vollkommenheit und Großmuth, oder eine gleichſam ſelige Selbſtzufriedenheit finden. Er ſoll ſeyn, wie der ſtoiſche Weiſe, ſein König oder ſein Gott. Iſt dieſe beſchränkte Selbſtzufriedenheit, welche die Stoiker und ſo viele Neuere mit der religiöſen Seligkeit in Gott verwechſeln, über den Egoismus hinaus? Iſt eine Moral, die dieſe Bewegungsgründe nicht verläugnen kann, der Heiligkeit näher gekommen, deren Gefühl Kant doch ſelbſt in uns zu erregen bemüht iſt, wenn er von einem rein guten Willen, von Pflicht, Rechtſchaffenheit u. ſ. w. zuweilen mit wahrer Salbung ſpricht? Eine Moral, wie die Kantiſche, die uns alle Rückſicht auf die Folgen der tugendhaften Selbſtbeſtimmung verbietet, die ſich ſo ſelbſt über den Stoicismus erheben will, kennt keine Bedingung mehr. Sie maßt ſich an, unbedingt heilig zu ſeyn, unbedingt=ſittliche Wahrheit zu verkünden.— Dieſe angemaßte Heilig=

keit muß aber die Moral durchaus aufgeben, ſo lange ſie, Unabhängigkeit von der Religion behauptend, als unmittelbaren Eckſtein nur ein Sittengeſetz aufzuweiſen hat, das weder unbedingt evident iſt, wie es doch ſeyn ſoll, noch als bloße willenloſe Vernunftform am Menſchen, Ausdruck und Quelle eines reinguten Willens, wie es doch wiederum ſeyn ſoll. Unmittelbar evident erſtlich iſt das höchſte Vernunft-Princip der Sittlichkeit nicht, weil Kant ſich zu deſſen Anerkennung wieder auf das ſittliche Gefühl, auf die Achtung berufen muß, welche letztere alſo eigentlich die unmittelbar ſittliche Wahrheit wäre, und was für widerſprechende Begriffe Kant mit dieſer ſeiner Achtung vor einen autonomiſchen Sittengeſetz verbunden habe, iſt nun ſattſam erwieſen. Dieſe Achtung iſt aber, wie das wahre ſittliche Gefühl, in der That nichts anders, als das religiöſe Gewiſſen, das Bewußtſeyn nicht etwa einer bloßen ſelbſtgegebenen Vernunftform im Gegenſatze der Sinnlichkeit, ſondern eines göttlichen Willens in uns, neben dem egoiſtiſch menſchlichen, eines göttlichen, rein guten, heiligen Willens, dem das Menſchen-Ich, wie deſſen Vernunftform, deſſen ſchwacher Vernunfttrieb andeutet, urſprünglich angehört hat, von dem es aber durch das dem Menſchen inwohnende Böſe der widerſtrebenden Selbſtſucht getrennt iſt. Das ſittliche Gefühl der Achtung, welches das Sittengeſetz erſt als allgemeingültig ankündigt, die eigentlich unmittelbare ſittliche Wahrheit, iſt alſo nichts anders als das Religionsverhältniß in innerer Wahrnehmung des Gewiſſens, im Kampfe der beyden Willen.

Hat nun ein Menſch ſittliches Gefühl, hat er, wie ſie wohl bey keinem Menſchen, durch Lebenserfahrung, Erziehung oder hiſtoriſche Offenbarung geweckt, ganz ausbleibt, irgend eine Regung des religiöſen Gewiſſens, hat er in ſein Bewußtſeyn den Unterſchied zwiſchen rein gut, heilig und göttlich und zwiſchen egoiſtiſch, ſelbſtſüchtig, willkührlich und böſe, wie ſo viele, wenigſtens zu Beurtheilung andrer Menſchen, und ihrer Ungerechtigkeiten, einmal aufgenommen, alsdann kann man ihm auch ein Sittengeſetz, und Pflicht, es durchaus überall anzuerkennen, wiſſenſchaftlich eindemonſtriren, ſo daß er ſich vor ſeinem eignen Verſtande ſchämen muß, ſo gut wie der Rechner, der „zweymal zwey iſt fünf" ſpricht. Alsdann kann man ihm nachweiſen, daß es unvernünftig und verkehrt ſey, ſeinem egoiſtiſchen, beſondern wandelbaren Willen den allgemeingültigen unterordnen zu wollen, und inconſequent, andre wegen Ungerechtigkeiten zu verdammen, die er ſelbſt begehe, nach dem Satze: „Was du nicht willſt, daß dir geſchehe, das thue auch andern nicht." So iſt Religion im Keime, und Sittlichkeit ſchon Ein und Daſſelbe, und das Sittengeſetz ſchwindet, wie eine leere Form, wenn es ſich von der Religion trennen will. Zweytens kann das Sittengeſetz, das uns die Kantiſche Moral, ohne Religion, als heilig an ſich aufdringen will, durchaus nicht Quelle eines rein guten Willens ſeyn, eben weil es als eine bloße willenloſe Vernunft=Form an dem menſchlichen, unreinen, oder wenigſtens, in ſeiner Freyheit egoiſtiſch zu ſündigen, unentſchiedenen Willen dargeſtellt wird. Gleichwohl ſoll

das Sittengeſetz doch wiederum, nach der Kantiſchen Anſicht, dem Menſchen Achtung abnöthigen, als ſey es eine Perſönlichkeit, es ſoll den Menſchen beſchämen, ja ihn rein beſtimmen, mithin ein Wille ſeyn, von dem Menſchen verſchieden. Alſo iſt es eigentlich nach dieſer zweyten, der erſten widerſprechenden Darſtellung, der Ausdruck, die Stimme, Offenbarung des göttlichen, rein guten Willens, nicht blos eines Geſetzgebers, ſondern auch eines geſetzlich wollenden über allen beſchränkten Egoismus erhabenen Geſetzgebers. Und ſo iſt die Moral mit den Attributen eines ſolchen Sittengeſetzes verſehn, wiederum identiſch mit der Religion, das Sittengeſetz aber ohne Religion ein hohltönendes Hirngeſpinſt, das von dem angemaßten Schimmer der Heiligkeit entkleidet, als Ausgeburt philoſophiſcher Mißverſtändniſſe, endlich als ein Irrlicht, welches von der Religion abführt, aus dem Heiligthume der Wahrheit, und aus dem Gebiete der Philoſophie mit einem frommen Spruche des Herzens hinweggebannt werden muß. —

Nachdem wir den Moraltheologen ihr formelles Sittengeſetz, in wiefern ſelbiges im falſchen Schimmer der Heiligkeit thronen wollte, vernichtet, das heißt, ihnen ihre ganze, von der Religion eingebildet unabhängige moraliſche Baſis entzogen haben, auf welcher ſie das ſolide Gebäude der religiöſen Ueberzeugung wiſſenſchaftlich erſt aufzuführen gedachten, ſo wäre es zur Widerlegung des Ganzen eigentlich unnöthig, ob wir es gleich aus andern Gründen noch thun werden, die logiſchen Sprünge zu zeigen, mit welcher ſie

nach der irrigen axiomatiſchen Vorausſetzung den Kantiſchen vernunftförmigen Sittengeſetzes, weiterhin zu der Forderung eines Gottesglaubens gelangen wollen. Der Zirkel ihres wiſſenſchaftlichen Religionsſyſtemes, ihres praktiſchen Poſtulates, welches die zu erweiſende Religion in der Baſis ächter Sittlichkeit eben ſchon vorausſetzt, iſt an ſich eigentlich nun ſchon gerade ſo klar, als die Zirkel in allen ſogenannten theoretiſchen Schulbeweiſen für das Daſeyn Gottes, die aus der Carteſianiſchen Metaphyſik, aus der Meynung hervorgegangen ſind, der menſchliche Denker trage wahrhaft höhere, evidentere Sätze, mittelſt des ſogenannten Ichs in dem Bewußtſeyn als den: daß Gott, das Urweſen, da ſey, jenes Urweſen, welches doch überhaupt das wahre beharrliche urſprüngliche Seyn hat und mittheilen kann. Wie Carteſius aus der ſcheinbaren, unmittelbar evidenten Nothwendigkeit ſeines denkenden Ichs, zuerſt des Ichs Daſeyn, dann dasjenige der Gottheit beweiſen wollte, ſo will der Kantianer aus dem Sittengeſetz, welches ſcheinbar unbedingt nothwendige, unmittelbar evidente Vernunftform am wollenden Menſchen-Ich ſeyn ſoll, erſt durch mehrere dazwiſchen liegende Mittelbegriffe die Forderung herleiten, daß man einen Gott vorausſetzen müſſe. Wie der Carteſianer mittelſt ſeines denkenden Ichs, deſſen Daſeyn er ausſchließlich zu wiſſen vermeynt . . . . während dieſe Abſonderung eines ſogenannten Ichs von einem höhern Seyn ſogar der Erfahrung nach in jedem einzelnen Menſchenleben erſt ſpäter erfolgt, ... als denkend eigentlich nur eine Kunde vom ſchöpferiſchen Urſeyn be-

kommt, ſo daß der Satz: Ich denke und bin, nichts anders ſagen will, als Gott, das Urſeyn hat mir das Ich, die Denkform des Subjects gegeben, und dem zu folge der Menſch, der als Denker das Urweſen aus ſeinem Denken beweiſen will, in ewigem Zirkel herumſchließt, weil das dazu beweiſende Gottesdaſeyn ſchon in dem Satze unmittelbar enthalten iſt, aus welchem es bewieſen werden ſoll, ſo auch der Kantianer mit ſeinem Sittengeſetz, durch das er eigentlich nur Kunde von einem unmittelbaren Beſtimmungsgrunde im Urſeyn für den Willen des Menſchen-Ichs oder von dem Willen Gottes erhält, während er thörig vermeynt, Er, das Menſchenkindlein, mit Luther zu reden, gebe ſich autonomiſch die Richtſchnur des Vernunft-Geſetzes mit ſeinem Willen ſelbſt nach einer ihm nicht etwa anerſchaffnen, ſondern urſprünglichen, ewigen, nothwendigen Vernunftform, mit welcher er ſich Gott gleich ſetzen, ja wohl gar über Gott ſelbſt, deſſen Natur einzig darin einſchließend, erheben will. So ſchließt denn dieſe praktiſche Philoſophie, von Kant ausgegangen, im gleichen Zirkel herum mit aller theoretiſchen von Carteſius ausgegangenen Metaphyſik. Sie will aus dem Imperativ: handle ſittlich, d. h. immer nach einer Maxime oder Handlungsregel, die allgemeines Geſetz ſeyn könnte, uns erſt durch fernere Mittelbegriffe beweiſen, daß wir nun auch verbunden ſind, an einen Gott, an ein urſprünglich alles Wollen beſtimmendes Urſeyn zu glauben. Sie vermeynt, mit jenem Imperative ſey unmittelbar nur das menſchliche Subject des Wollens gegeben und wahrnehmbar, einen höhern Beſtimmungs-

grund des Wollens im Bewußtſeyn, die Perſönlichkeit Gottes müſſe dagegen erſt durch eine Menge Mittelbegriffe an das menſchliche Subject des Handelns angeknüpft werden, da doch, wie wir bey Zergliederung des ſittlichen Achtungsgefühls gezeigt haben, jener Imperativ gar kein verbindender Imperativ, d. i. kein Befehl oder Gebot wäre, verbände das Gewiſſen nicht einen außermenſchlichen höhern Willen, als eigentlichen Grund des Vernunftgeſetzes mit dem menſchlichen unmittelbar, ſo daß das Geſetz nur die Stimme jenes höhern Willens ſeyn kann. Jenes allgemeine Gebot der Sittlichkeit enthält folglich, als Gebot ſchon den Begrif Gottes, des allgemeingeſetzlichen geſetzgebenden Willens in ſich. Auch ſpricht die Kantiſche Formel des Sittengeſetzes ſelbſt ſchon die Religion aus, ob ſie gleich, bey aller nicht abzuläugnenden ergreifenden formellen Wahrheit, den Sinn eines ſittlichen Gebotes durchaus nicht vollſtändig ausdrückt, indem ſie, wie wir ſchon früher andeuteten, erſtlich ſich nur auf das Handeln bezieht, worunter man blos vernünftige Wirkſamkeit in die äußere Erſcheinungswelt zu verſtehn gewohnt iſt, während ein Gebot der Sittlichkeit auf die freye Selbſtbeſtimmung aller künftigen Zuſtände des Bewußtſeyns auch im Innern des Menſchen gehn muß, wodurch es auch unmittelbar ein Gebot zu religiöſer Stimmung wird, und weil zweytens in jener Kantiſchen Formel nur die Handlungsweiſe, nicht das Thun und Handeln ſelbſt nach dieſer Richtſchnur geboten wird. Dennoch ſagt auch dieſes unvollkommen ſich darſtellende Kantiſche Sittengeſetz eigentlich nichts

anderes aus, als die Summe der religiöſen Sittlichkeit: „thue den Willen Gottes. Denn wenn ich immer ſo handeln ſoll, daß die Lebensregel, die ich dabey befolge, allgemeingeſetzgebend ſeyn könne, ſo ſetze ich in dieſer Rückſicht auf allgemeine Geſetzgebung, ſchon einen Vernunftſtaat, eine Geſammtwelt vernünftig wollender Weſen, welche außer mir das geiſtige Seyn umfaßt, wenigſtens in ſeiner Möglichkeit als nothwendig zu berückſichtigen voraus. Dieſe Geſammtheit und Allheit des vernünftigen Wollens iſt aber völlig gleichbedeutend mit dem, was der Religionsbekenner den Willen Gottes, den Beſtimmungsgrund zu einem allgemeinen vernünftigen Daſeyn, im Urbewußtſeyn nennt. Denn der Menſch kann den Begrif einer allgemeinen Geſetzgebung nicht aus der Logik ſchöpfen, weil die Logik nur den Verſtandesbegrif Allheit aufzuweiſen hat, das heißt, der Menſchenverſtand kennt nur eine comparative, Vergleichungsweiſe angenommene, nicht eine abſolute Allheit, was er von einer Gattung Dingen umfaßt z. B. alle die Weſen, die er kennt. Allein die Kantiſche Formel verlangt offenbar Rückſicht auf eine Vernunftallheit, welche die Sphäre vernünftiger Weſen für die Geſetzgebung erſchöpfen ſoll. Eine ſolche Idee der Vernunftallheit nun kann nicht aus der Logik, man denke ſich unter derſelben nur die gewöhnliche Abhandlung von begreifen, urtheilen und ſchließen, oder die Kantiſche ſogenannte tranſcendentale, von gewiſſen Urbegriffen oder Kategorien, ſie kann nur aus der Religion geſchöpft werden, welche letztere ein alles um=

faſſendes geiſtiges Seyn, ein Urbewußtſeyn, einen höchſten Geiſt anerkennt. So ſagt denn die Kantiſche Formel des Sittengeſetzes ſchon offenbar ſo viel aus, als: handle immer ſo, als ſey ein Gott, aus Gründen des Wollens, die Gott ſelbſt der vernünftige Ur- und Allwille wollen könnte. Und es war ſchon ein Zirkel, den Kant beging, wenn er erſt den Mittelbegrif eines höchſten Gutes nöthig zu haben glaubte, um aus ſeinem ſittlichen Imperativ erſt den ſpätern Folgeſatz: handle ſo, als ſey ein Gott, heraus zu klauben. Jener ſittliche Imperativ enthält dieſen Satz ſchon, als völlig gleichbedeutend, in ſich. — Aus dieſen nachgewieſenen logiſchen Zirkeln der Carteſianer und Kantianer in der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie erhellt es nun deutlich, daß alle Philoſophie auf einen ganz verkehrten idealiſchen Standpunkt gerathen iſt, der bibliſchen Wahrheit unter der Form hiſtoriſcher Offenbarung, wie auch der ächten Philoſophie bey den Heiden, wenn ſie nämlich, wie bey Pythagoras, identiſch mit Religion war, gerade entgegengeſetzt. Die Bibel geht in ihren erſten Worten davon aus, ein göttliches Urweſen ſchuf Himmel und Erde und beſtimmte den Menſchen zum Daſeyn als eine lebendige Seele und unter der Form eines vorſtellenden, erkennenden, wollenden Ichs. Die Philoſophie hingegen hat die Anſicht für eine Speculation, die ins gemeine Leben übergegangen iſt, gewaltſam herumgedreht. Sie erkennt als urſprünglich gewiſſes, geiſtiges Daſeyn nur das abſtract gedachte Subject des Denkens und Wollens, Ich genannt, das Fich-

te, welchen Jacobi deswegen mit Recht den Meſſias der ſpeculativen Juden nennt, am beſtimmteſten ausgeſprochen hat, geht nun mit dieſem abſtracten Menſchen-Ich, als Princip aller Philoſophie und Wiſſenſchaft immer nur vom ſogenannten Selbſtbewußtſeyn, von Selbſtgefühl, Selbſtbetrachtung oder Selbſterkenntniß aus, ſtatt von dem allgemeinen Begrif Bewußtſeyn oder innere Wahrnehmung des geiſtigen Werdens im Seyn überhaupt auszugehn, redet nun von nichts als von Erkenntniß- oder Begehrungsvermögen, von Geſezzen und Thätigkeiten des Geiſtes, wobey das ſchöpferiſche Urweſen, als Grund des wahren Seyns immer insgeheim vorausgeſetzt wird, und will doch nun aus dieſen Formen erſt das göttliche Urweſen oder ſeine nothwendige religiöſe Anerkennung herausdemonſtriren, will alſo ſchließlich damit endigen, womit die bibliſche Wahrheit überhaupt anfing. Als Speculation, als eine Gymnaſtik des Denkens, als ein Spiel des Wiſſenstriebes möchte dieſes Philoſophiren aus dem Standpunkte des Ichs hingehen. Wenn aber eine ſolche Ichphiloſophie ſich wirklich für eine Quelle der verſtändig auszuſprechenden Religion hält, wenn ſie alle Religion in die Gränzen der menſchlichen Vernunftform einſchließen, wenn ſie unter dem Namen des Rationalismus, den wir den falſchen nennen, die zwey einzig wahren Quellen der Religion, nämlich erſtlich das unmittelbare religiöſe Bewußtſeyn, oder die innere urſprünglich anerſchaffne Offenbarung Gottes im weitern Sinne, zweytens die wunderbar und mit Begeiſterung entwickelte reli-

göſſe Evidenz in der Weltgeſchichte, oder die Offenbarung im engern Sinne (ſ. Gott in der Geſchichte S. 127 — 129.) gänzlich verdrängen will, und ſobald man ihr ihre demonſtrativen Kartenhäuſer einreißt, über Schwärmerey ſchreyt, wo ſie nicht widerlegen kann — alsdann iſt ſie mehr, wie nur ein erlaubtes, gelehrtes Kinderſpiel, alsdann muß ſie von dem Religionsbekenner als Keim der Irreligion zurückgewieſen werden, da ſie nicht zufrieden war, was ſie iſt, nämlich blos Nichtreligion zu ſeyn, ſondern als Baſis aller Religion ſich anſehend, auf das Menſchengemüth wirken muß, indem ſie den geſunden d. h. verkehrten, ſinnlich egoiſtiſchen Menſchenverſtand beſticht, ſich eine ganz beliebige Religionslehre, nach Bequemlichkeit, unter dem Namen einer aufgeklärten philoſophiſchen Religion zuſammenzuflicken. Es möchte ein Menſch, um ein oben ſchon gebrauchtes Beyſpiel anzuwenden, in der Meynung ſtehen, er könne ſich nicht eher recht von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit der Sonne überzeugen, als bis er ſie ächt wiſſenſchaftlich durch den Tubus obſervirt habe. Er mag alſo ſeines Tubus Gläſer, ordnen und putzen, und wenn er das Sonnenſpectrum durch das Objectiv- und Ocularglas aufgefangen hat, nun erſt behaupten, ja die Sonne iſt, und ſo iſt ſie, weil mein Tubus nie lügt, — ſo wird dieſe ſonderbare Anſicht unſchädlich ſeyn. Das Reſultat iſt daſſelbe. Der Mann iſt nun wiſſenſchaftlich vom Daſeyn und Beſchaffenheit der Sonne überzeugt, die ihn von Kindesbeinen an erwärmte und mit Licht verſah. Wenn nun aber die Gläſer des Tubus beſeelt wären,

und auf dieſes ſonderbare Vertrauen ihres aſtronomiſchen Herren ſtolz, am Ende meynten, ſie brächten erſt das Sonnenbild hervor, und liefen über dieſer ſelbſtthätigen Arbeit an, ſo daß unſer Mann die wahre Sonne vor der dicken Selbſtſtändigkeit der Gläſer gar nicht mehr ſähe, alsdenn wäre das Reſultat doch wohl traurig. Das iſt aber der Fall, wenn ein Philoſoph ſich einbildet, die Religion ſey nicht eher für ihn gründliche Wahrheit, bis er ſie, ſtatt ſie verſtändlich, wiſſenſchaftlich zu entwickeln, wirklich begründet habe. Sein verſtändiges Ich, das hierin Nichts wie ein Tubus iſt, erſcheint, zumal mit der Sinnlichkeit in Verbindung, nur gar zu geneigt, ſich nicht etwa für ein Organ, ſondern für den ſelbſtſtändigen Grund aller Wahrheit, für die Quelle des wahrgenommenen Daſeyns, für herrſchenden Willen und Selbſtzweck zu halten. Und ſo haucht der Stolz einer den Menſchen hohlaufblaſenden Vernunftform die Gläſer der Seele an, daß ſie Gottes, des ſchöpferiſchen Urſeyns, durchaus nicht mehr inne werden kann, oder ihn am Ende für ein ſelbſtgeſchaffenes Geſpenſt hält. Dieſes Beyſpiel verſinnlicht das Unheil, welches eine Bewußſeyns-Philoſophie; in wiefern ſie, ihre völlige unmittelbare Einerleyheit mit der Religion nicht anerkennend, als Betrachtung des Menſchen-Ichs und ſeiner geiſtigen Formen ſich doch in die Angelegenheiten der Religion herriſch und meiſternd im Namen jener Vernunftformen miſchen will; nothwendig ſtiften muß, des anderweitigen Schadens überhaupt hier nicht zu gedenken, den die Wahrheitsliebe mittelſt der wiſſenſchaftlichen Demon-

ſtrirſucht, und von Seiten einer ſolchen Formenlehre des Geiſtes erleiden muß, wenn letzter das Grundariom des geiſtigen Daſeyns, erſt in willkührliche Abſtractionen aus einander reißt, um es in Demonſtrationen, welche doch, wie die Schlange der Ewigkeit, zirkelhaft in einander zurück laufen, wieder zuſammen zu ſetzen. Darum pflegten auch die berühmteſten modernen Syſteme der Philoſophie... eben weil ſie Alles nur auf künſtliche Abſtraktion und künſtliche Demonſtration berechneten, auf willkührlich oder menſchlich egoiſtiſch gewählte Standpunkte der Speculation ſtellten, voll Stolz auf ihre eingebildete Selbſtſtändigkeit, im Beſitze gewiſſer blos formellen, inhaltsleeren Wahrheiten; der abſoluten Einerleyheit, daß A = A, Ich = Ich, das Ganze ſeinen Theilen gleich, das Sinnliche nicht das Ueberſinnliche ſey u. ſ. w. .... die Religion, die Seele der Wahrheit für das Gemüth, ſie die doch erſt von einem wahren, ſich gleichen Weſen, von einem wahren Ganzen, von einem in Gott beſtehenden Ich, von einer höhern Welt überzeugen kann, immer durchaus in den Hintergrund zu ſchieben. Das Syſtem des Wiſſens vollendete ſich, ohne irgend eine Rückſicht auf den religiöſen Grund aller Wahrheit im Menſchenbewußtſeyn, unter dem Namen von kritiſchen Tranſcendentalphiloſophieen, Theorien des Erkenntniß- und Vorſtellungsvermögens, oder Wiſſenſchaftslehren, und die Religion, ſie die dem ganzen Räthſelſpiel der Erkenntniß Sinn und Bedeutung zu geben hat, ſie, die man aber mit der geiſtigen Kraft ihres axiomatiſchen Glaubens nicht lange reden laſſen zu dürfen vermeinte,

aus Furcht, ſie möge Schwärmer d. h. Andächtige bilden, die vom Unſichtbaren nicht nur ſchwatzen, ſondern mit ihm innerlich leben, wurde unter den Titeln: praktiſcher Poſtulate, Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft, Anweiſung zum ſeligen Leben, ohne ächten Zuſammenhang mit den eigentlichen Syſtemen ſelbſt, in ein paar über Hals und Kopf herauspolternden Schlüſſen abgethan, deren Anordnung in den Sätzen noch ſchlimmer ausſah, als jene zwey Axiomen, womit Vater Shandy, in der berühmten Engliſchen Romanenfamilie fruchtlos den Eigenſinn ſeiner Lebensgenoſſin niederzudemonſtriren verſuchte, wo nämlich, beyläufig geſagt, das zweyte Hauptaxiom eigentlich das Grundwerk des Erſten war, ungeachtet es zum Unglücke zuletzt kam.

Um uns nun ferner von der Geſchwindigkeit in Schließen zu überzeugen, mit welcher die Moraltheologen, nach Vorausſetzung vernünftig-ſittlicher Natur im Menſchen, auf das flüchtige, leichthin behandelte Schattenbild ihrer Religionslehre losgehn, ſo halten wir uns jetzt nicht länger bey der bereits erwieſenen Einerleyheit der Sittlichkeit und Religion, und bey dem Zirkel in der Baſis aller Moraltheologie auf. Wir wollen das Sittengeſetz einmal als unbedingt klares Grundaxiom des vernünftigen Wollens hinnehmen, wie es uns Kant bietet, ja was noch um vieles nachgiebiger ſeyn dürfte, ſo wie die meiſten ſeiner moraltheologiſchen Nachfolger, in einem Leichtſinn, deſſen ihr großer Meiſter nicht fähig geweſen wäre, es darzuſtellen pflegen. Der aufrichtige Kant ſchied doch noch mittelſt des

Sittengeſetzes, um es zur Baſis einer künftigen Religion zu machen, ein beſtimmt Gutes und Böſes in dem Menſchen, ja erkannte ein eingewurzeltes Böſe im Menſchen an. Nicht ſo manche aufgeklärte moderne Moraltheologen Deutſchlands! Ganz dem Geiſte der Zeit gemäß, welcher, unter dem Titel: Humanität, nichts als Bewunderung und nachſichtige Liebe für die Menſchengattung verlangt, welcher die glatten Geſetze jener Humanität höchlich beleidigt fühlt, wenn die Religion von einer angebornen, bösartigen, eigenwilligen, widerſtrebenden Natur in allen Menſchen reden wollte, ſetzen die Moraltheologen gewöhnlich dem Aufrufe zur Vernunftmäßigkeit nur die Schwäche einer beſchränkten menſchlichen Sinnlichkeit entgegen. Die arme Sinnlichkeit, die an ſich unſchuldig dem Menſchen doch auch angeſchaffen ward, muß nun den Schimpf tragen, den ſich die Menſchennatur eigentlich durch den Stolz des Vernunftdünkels und des Egoismus zuzog. Das Sittengeſetz verwandelt ſich unter ſolcher Anſicht in einen Aufruf zu Entwicklung der Vernunftthätigkeit ins Unendliche, worunter man ſich bald die Ausbildung aller geiſtigen Kräfte der Intelligenz, bald nur Vernunftconſequenz nach dem Buchſtaben einer identiſchen Vernunftform, oder Anerkennung einer allgemeinen Gerechtigkeit gegen alle Menſchen mit gleichen Anſprüchen zu denken pflegt, ohne im geringſten die innere Selbſtverläugnung, die Ablegung des ſtolzen Egoismus zu verlangen. Ein ſolches Sittengeſetz kann nun keinesweges eine ſolche Religion gründen, wie ſie einige ältere Moraltheologen richtiger wenigſtens verſuchten,

wo das Gewiſſen dargeſtellt wurde, als die Furcht vor einem Richter zwiſchen Gut und Böſe.. Wie nun alſo durch ein ſolches Vernunftgeſetz auf den Glauben an ein höchſtes Weſen zu gelangen? Will man ſich mit Worten abſpeiſen laſſen, ſo iſt die Antwort auf die letztere Frage von unſern Moraltheologen bald gegeben, und wir haben jene Worte bereits oben angeführt. Man gelangt, heißt es, aus dem Sittengeſetze zur Gottheit, als Gegenſtand geforderten Glaubens, durch den nothwendig bey Erfüllung des Sittengeſetzes vorauszuſetzenden Mittelbegrif einer ſittlichen Weltordnung, die nun erſt durch Gott denkbar auszuführen iſt.

Man betrachte die Verkettung dieſes eilfertigen Schluſſes von der Sittlichkeit auf die Religion als Gottesglauben genauer, ſo ſagt ſie ſo viel aus: Könnte ein Menſch das Sittengeſetz erfüllen, ohne dabey ſittliche Weltordnung vorauszuſetzen, könnte er letztere wiederum vorausſetzen, ohne einen Gott anzunehmen, wohl ihm! ſo bedürfte er zur Zufriedenſtellung ſeines Bewußtſeyns die Religion durchaus nicht! Er wäre ſittlich durch ſich ſelber ganz und gar. Das unmittelbar gewiſſeſte iſt alſo für den Menſchen: Ich bin ein vernünftig, formell beſtimmtes, mich ſelbſt geſetzlich bindendes Subject des Handelns, oder ich ſoll bey Beſtimmung meines Willens einzig die Majeſtät der Vernunftform achten. „Minder einleuchtend als dies Erſte iſt ein Zweytes: bey dieſem vernünftigen Handeln iſt eine wirkſame ſittliche Weltordnung vorauszuſetzen, und minder gewiß wieder, als jenes zweyte, iſt erſt das dritte:“ Jene ſitt-

liche Weltordnung dürfte ohne Gott nicht zu vollſtrecken ſeyn. Unſre Moraltheologen gehen alſo bey ihren praktiſchen Poſtulaten ganz eben denſelben Gang, welchen von jeher die von Carteſius ausgegangene Metaphyſik in den theoretiſchen Schulbeweiſen für das Daſeyn Gottes ging — und man muß alſo mit Polonius im Hamlet ausrufen: Wenn das Verrücktheit iſt, ſo iſt wenigſtens Methode darin!" Das gewiſſeſte iſt für den Metaphyſiker ſein: Ich denke, und der damit verbundene ontologiſche Beweis, Gott iſt, weil ich das vollkommenſte Weſen denke, ja zugleich als daſeyend (nach dem Geſetze der Einerleyheit nothwendig) denken muß: Auf dieſen erſten, als minder gewiß, ſtützt ſich, wie Kant trefflich gezeigt hat, der zweyte cosmologiſche, daß, meinem nothwendigen Denken zufolge, die von mir als zufällig gedachte Welt eine Urſache außer ſich haben müſſe, und in dieſem zweyten, als minder gewiß, begründet ſich wiederum der dritte, der phyſikotheologiſche, daß jene Welturſache oder eigentliche Welt-Erſcheinungsſubſtanz ein weiſer Geiſt, ein ordnender Gott ſey. Was dem Metaphyſiker ſein Denkſubject im ontologiſchen Beweiſe iſt, die höchſte Vollkommenheit nach dem Satze des Widerſpruchs als wirklich und nothwendig denkend, das iſt dem Moraltheologen ſein handlendes Subject, im Sittengeſetz, die Vernunftvollkommenheit von ſich ſelber unbedingt fordernd. Was dem Metaphyſiker zweytens im cosmologiſchen Beweiſe ſeine Welturſache iſt, d. h. die Subſtanz und Cauſſalität für ein Ganzes der Erſcheinungen, welche man Welt nennt, das iſt dem

Moraltheologen ſein höchſtes Gut, ſeine ſittliche Weltordnung überhaupt, als ein geordnetes und ordnendes Ganzes ſittlicher Beſtrebungen. Was endlich drittens dem Metaphyſiker im phyſikotheologiſchen Beweiſe ſein weiſer Geiſt iſt, die Welt nach Endzwekken ordnend, das iſt dem Moraltheologen ſein Gott, welcher die ſittliche Weltordnung durch zuvorgedachte ſittliche Urbegriffe, Urgeſetze und Endzwecke einzurichten hat. In dieſem ganzen Gange der falſchen Religionsphiloſophie aber erblicken wir deutliche Spuren des vor uns bereits erkannten Grundirrthums alles verkehrten Philoſophirens überhaupt: der Begrif: Ich, der Begrif Welt, ſey gewiſſer, dem axiomatiſchen Bewußtſeyn näher, als der Begrif Gott. Der Begrif Ich ſowohl, wie der Begrif Welt, ſind indeß nichts anders, als Hirngeſpinnſte der Philoſophie, zu deren Anerkennung von Seiten des ſogenannten geſunden, ſinnlichen Menſchenverſtandes die Philoſophie durch offenbare Erſchleichung (Subreption) gelangt iſt. Denn das Carteſiſche, Ficteſche Ich iſt etwas ganz anders und ſoll weit mehr ſeyn, als Körper- und Selbſtgefühl in Bewußtſeyn, welches der ſinnliche Menſch etwa für axiomatiſch evident erkennen mag, und der Begrif Welt, oder auch Natur, bey den Cosmotheologen, Phyſikotheologen, Naturphiloſophen, endlich auch Moraltheologen iſt wiederum etwas anderes, als was der ſinnliche Menſch in einer Reihe von Erſcheinungen ſieht, und inſofern, auf dem verkehrten, ſinnlich-verrückten Standpunkte des ſündigen Wahns ohne Glauben, für evidenter, gewiſſer halten möchte, wie

die unſichtbare Kraft Gottes. Was die Philoſophen Ich und Welt nennen, ſind alſo Bruchſtücke aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn der Menſchheit herausgeklaubt, und mit Attributen ausſtaffirt, welche dem höchſten Weſen geraubt ſind, ungeachtet ſie dem Bewußtſeyn der Menſchen, als ſolche Hirngeſpinnſte der Philoſophie, durchaus um Nichts näher ſind, wie das höchſte Weſen ſelbſt, zumal bey einem Menſchen, der vorzugsweiſe religiös iſt, welcher den großen Gedanken der Naturſchöpfung, mit einem frohen Geſicht ſchöner, als alle Naturſchönheit, denkend, in der Natur nur den Schöpfergeiſt, in der Weltgeſchichte das ausgeſprochne Menſchgewordene Wort der göttlichen Weisheit und Liebe, in ſeinem eigenen Sichbewußtwerden den letzten Urgrund deſſelben, den göttlichen Willen und die Verherrlichung des göttlichen Weſens, kraft ſeiner unmittelbaren Andacht, vernimmt.

Will der Metaphyſiker aus dem Mittelbegriffe Welt das Daſeyn eines ordnenden Geiſtes, als nothwendiger außerweltlicher Welturſache, erſt herleiten, ſo muß er ſchon vorausſetzen und erwieſen haben, ſeine ſogenannte Welt ſey nicht blos ein Aggregat von Erſcheinungen, ſondern in der That ein Ganzes, in welchem ſich eine bleibende Ordnung wiederholt. Dieſe Ordnung einer Welt darf ferner nicht von fälſchlich ſogenannten ewigen Geſetzen herrühren, wenn ich, wie ſchon der Philoſoph Wolf gezeigt hat, dadurch zu dem Begriffe eines ſchöpferiſchen Geiſtes gelangen will. Ich darf, wenn jedes Jahr die Blumen hervorkeimen, dabey nicht denken, dieſes ſey eine Folge

ſolcher mechaniſcher und organiſcher ſogenannter Geſetze von Anbeginn, eine bloße, ewig nothwendige Einheit im Mannichfaltigen, ſondern es habe ein Geiſt, welcher mehrere mögliche Ordnungsweiſen umfaßt, an die er nicht gebunden iſt, mit Wahl und Abſicht, dem Wachsthume der ſo tauſendfarbig glänzenden Blumen einen ſo regelmäßigen Gang vorgeſchrieben, um ſich darinnen zu verherrlichen, und zu endlichen Seelen und Geiſtern die Sprache der Schönheit und der Liebe zu ſprechen. Alsdenn wäre erſt die Ordnung nicht blos der erkannte Ausdruck einer Einheit im Mannichfaltigen, eine Summe blos ſcheinbarer Geſetze, ſondern eine Anordnung nach wahren Geſetzen, d. h. Vorſchriften, die vom Geiſte ausgegangen, für gewiſſe Bewegungen zu einem Endzweck des Ganzen allgemein beſtimmt worden. Ich darf mir als Philoſoph alſo die Welt nicht als ein ſelbſtſtändiges, ewig ſubſtanzielles Ganzes, ſondern nur als ein zufällig oder aus Möglichkeiten beliebtes, ein geſchaffenes, ein frey beſtimmtes Ganzes denken, wenn ich dadurch vom göttlichen Daſeyn mich überzeugen ſoll! Woher ſoll ich aber erweiſen, daß die Welt gerade ſo eine nicht durch ſich ſelbſt nothwendige, ſondern beliebiggewählte Weltordnung ſey? Die Erfahrung ſelbſt, unwiſſenſchaftlich, oder wiſſenſchaftlich, lehrt mich nur Erſcheinungen kennen, die dabey eine gewiſſe geordnete Folge beobachten. Die Erfahrung, die ich als Zeitweſen in den Naturerſcheinungen mache, kann mich eben ſo wenig lehren, daß dieſe Ordnung ewig, als daß ſie nicht ewig, ſondern beliebig beſtimmt, oder daß die Welt überhaupt

ein Ganzes ſey. Die Ideen der Ewigkeit, der Welt All- und Einheit, der beliebigen geiſtigen Wahl ſind Ideen meiner Vernunft, eigentlich meines religiöſen Bewußtſeyns, welches der ſpeculative Metaphyſiker verkennt, wenn er dieſe von daher erborgten Ideen in ſeinen Begrif Welt, κοσμος, geſchmücktes und geordnetes Ganzes, hineinlegt. Was hat alſo der Metaphyſiker mit ſeinem phyſikotheologiſchen Beweiſe anders ausgeſagt, als den Zirkel, weil eine von Gott geordnete Welt iſt, oder von mir in den Erſcheinungen erkannt, vorausgeſetzt wird, ſo iſt ein Gott? Die Ideen, Weltordnung und Gott fallen alſo zuſammen, und erſtere iſt durchaus kein gewiſſerer Mittelbegriff, um die letztere hervorzubringen, ſondern letztere iſt nur eine Analyſe des Erſtern. Will der Metaphyſiker oder phyſikotheologiſche Naturphiloſoph ſeine zirkelhafte Demonſtrirſucht aufgeben, ſo bleibt ihm dem zufolge nichts übrig, als was von uns in der Abtheilung: Gott in der Natur geſchehn iſt. Das heißt, er zeigt, wie das Aggregat der Naturerſcheinungen vorbereitende und bekräftigende Sinnbilder für die in unſerem Innerſten ſich offenbarende Religion gebe, wie die Natur, ſelbſt nach gründlich wiſſenſchaftlicher Methode erforſcht, unſern religiöſen Grundideen nicht widerſpreche, vielmehr mit ihnen übereinſtimme, und fern, den Materialismus zu begünſtigen, die religiöſe Wahrheit unangetaſtet laſſe. —

Den Irrthum der phyſikotheologiſchen Metaphyſiker haben unſre Moraltheologen, durch die Hülfe ihres Kant längſt eingeſehn, haben ſich aber des-

halb aus Verzweiflung, um den Begrif der Gottheit zu retten, in das Gebiet der praktiſchen Philoſophie, der Tugend- oder Sittenlehre geworfen, und doch begehen ſie, im praktiſchen Gebiete ganz den nämlichen Irrthum, eben weil ſie das leidige Demonſtriren durch Mittelbegriffe nicht laſſen, eben weil ſie einmal als aufgeklärte Philoſophen, den Gedanken gar nicht ertragen können, die Religion ſey was ſie iſt, das heißt, ſowohl als Grundanlage, wie in ihrer Entwickelung, das unmittelbare Bewußtſeyn ſelbſt, und führe daher alle ihre falſchen Freunde.... welche, ſtatt ſie nur verſtändig aufzufaſſen, in ihren Hauptmerkmalen und Hauptanlagen, und in ihrer Entwickelung, wie es einem Philoſophen wohl anſteht, verſtändig begreifen zu wollen, darauf ausgehn, ſie aus leeren Formen des Menſchen-Ichs philoſophiſch-verſtändig gar zu begründen, um alle ſogenannte Schwärmerey der Offenbarung im weitern oder engern Sinne perfektibiliſirend zu verdrängen,... in abgeſchmackten Zirkeln herum. Es läßt ſich den Moraltheologen leicht beweiſen, ihr Mittelbegrif einer geforderten, ſittlichen Weltordnung leiſte nicht mehr und nicht weniger, um daraus die Forderung des Glaubens an einen Gott herzuleiten, als den Phyſikotheologen ſein theoretiſcher Begrif einer geordneten Welt überhaupt. Denn Eins von beyden! Entweder dieſe ſittliche Weltordnung wird das ewige ſelbſtſtändige Werk eines ewigen Vernunft- und Sittengeſetzes, es bedarf alsdann durchaus der Dazwiſchenkunft einer eigentlichen höchſten Vernunftperſönlichkeit, eines perſönlichen Gottes gar nicht.

Alle ſittlichen Beſtrebungen mit ihren Folgen, aus denen die ſittliche Weltordnung beſteht, kommen, das obige Beyſpiel zu wiederholen, ähnlicherweiſe wie die Blumenwelt der Naturphiloſophen hervor, durch ewigen Vernunftorganismus, geſetzlich, und doch eigentlich ohne geſetzgebende Vorſchrift, ohne von der Liebe eines göttlichen, alles zuſammenhaltenden Urbewußtſeyns ausgegangen zu ſeyn, eine höchſt aufgeklärte Anſicht, auf welcher ſchon Kant hinwinkt, und welche das Fichteſche philoſophiſche Journal lauter ausſprach. Oder die ſittliche Weltordnung iſt durchaus nichts anders, als was der Religionsbekenner von jeher das Reich Gottes nennt! nach welchem der Chriſt am Erſten trachten ſoll, d. h. ſie iſt das gemeinſchaftliche Bewußtſeyn der vernünftigen Geiſter, durch den Willen Gottes in der Richtung, Werkzeuge und Theil ſeiner Perſönlichkeit zu werden, Eins, ein Ganzes zu ſeyn. Alsdann iſt im Begriffe der ſittlichen Weltordnung der Begrif der göttlichen Perſönlichkeit als herrſchender Grund des Ganzen bereits enthalten, eben ſo wie ſchon im Kantiſchen Sittengeſetze eigentlich ſelbſt, weil es eben ſo wenig eine ſittliche Welt, als eine allgemeine Geſetzgebung ohne Gott giebt. Alsdann iſt aber auch der Moraltheolog nicht um einen Deut vernünftiger oder gründlicher, als der Phyſikotheolog. Denn wenn es gleich von Seiten des Erſteren etwas kritiſch beſcheidner klingen mag, zu ſagen: ich fordere die Vorausſetzung einer Weltordnung, als wenn Letzterer die geordnete Welt theoretiſch ſchon nachweiſen wollte: ſo iſt doch der Zirkel beyder derſelbe, und es iſt ſcholaſtiſcher

Unſinn, wenn der Moraltheolog ſagt: Ich fordere um des Sittengeſetzes willen die Annahme einer ſittlichen Weltordnung, eines Reiches Gottes, und wiederum um der Vorausſetzung des Reichs Gottes willen, den Glauben an einen Gott, da unſer ſcholaſtiſch gründlich erſcheinende Mann, ohne ſich durch ſolche Kettenſchlüſſe hindurch zu bemühn, hätte geradezu herausſagen müſſen, das Sittengeſetz fordert die Vorausſetzung einer durch Gott geordneten Welt, oder noch geſcheuter: Gott befiehlt uns, ſich innerlich offenbarend durch unſer Gewiſſen, daß wir ſein Reich zum Endzweck machen, uns ſeiner bewußt werden ſollen. Was hätte aber alsdann unſer philoſophiſche Moraltheolog ſeinen Jüngern mehr zu ſagen gehabt, als man ſchon mittelſt jedes chriſtlichen Katechismus wiſſen kann?

Ob wir Recht oder Unrecht haben, wenn wir die ganze Moraltheologie für zirkelhafte Vorſpiegelung erklären, mag aus der nähern Beleuchtung des Mittelbegriffes: ſittliche Weltordnung, erhellen, den unſre Moraltheologen weislich ſelbſt gar ſehr im Dunkel laſſen. Nirgends mag die Bemerkung wahrer ſeyn, als in der Philoſophie, daß Worte wie Münze gelten, (verba valent sicut nummi) namentlich im gelehrten Deutſchland, ſobald es der modiſchen, ſey es nun äſthetiſchen oder philoſophiſchen, Autorität eines Gelehrten, oft mehr durch Zufall, als durch geiſtigen Eindruck gelungen iſt, das Münzrecht als ein Regal an ſich zu bringen. Das Wort ſittliche Weltordnung kam zu Fichtes Zeiten auf, als man anfing zu merken, mit dem Kantiſchen höchſten Gute, und deſſen Verwal-

tung, um die Tugend zu belohnen, als Fundament des Gottesglaubens, ſey es, aus oben von uns bereits in Verſen des Dichter Pope angegebenen Gründen, wohl nicht ſo ernſtlich gemeynt, und der rechtſchaffene, aufgeklärte Mann könne alſo gar wohl ohne Religion auskommen. Man wählte demnach ein glückliches Mittelwort: ſittliche Weltordnung, welches das Kantiſche höchſte Gut allenfalls bedeuten und in ſich enthalten, oder wenn dieſes, ſeiner Inconſequenz wegen, angegriffen würde, auch verläugnen könnte. Gleichwohl gab das Kantiſche höchſte Gut doch noch einen beſtimmten Sinn, um die Anſprüche der ſtoiſchen Tugendphiloſophen und Glückſeligkeitslehrer zugleich zu befriedigen. Was man ſich aber ſonſt unter jener ſittlichen Weltordnung, mit welcher die Ichphiloſophie ihre vermeynte Schuld an die Religion bezahlen will, zu denken habe, iſt wahrhaftig ſchwer einzuſehn, wenn nämlich dieſe ſittliche Weltordnung, als ein von Gott getrennter Mittelbegrif zwiſchen dem ſittlichen Selbſtbewußtſeyn und der Gottheit, beyde verbindend, nach moraltheologiſcher Anſicht eintreten ſoll. „Ich kann mich vernünftiger Weiſe, mag das heißen, nicht durch ein Sittengeſetz fortdauernd beſtimmen, ohne voraus zu ſetzen, daß die ganze Welt, der ich einmal angehöre, zur Sittlichkeit geordnet ſey.“ So recht werden die Stoiker dieſen gewaltig ſchnellen Schluß noch nicht gelten laſſen, wenn ſie verlangen, der tugendhafte Menſch müſſe auf dem Guten beharren, nach ſeiner individuellen Ueberzeugung, und wenn, nach Horaz oder Haller, „Himmel und Welt zuſammenbräche, dieſe Trümmer können Weiſe decken, aber nicht

ſchrecken.“ Indeſſen die Kraft des Schluſſes einmal zugegeben, ſo iſt damit die ſittliche Weltordnung doch nur erſt formell erklärt. Es iſt damit nur ſo viel geſagt: Ich, ſittliches Subject, muß vorausſetzen, die ganze Welt ſey ein Umkreis, nur geordnet, die Majeſtät des Vernunftgeſetzes oder Sittengeſetzes zu offenbaren, eine Schule der Sittlichkeit. Darunter kann ich aber nun nicht blos verſtehn, daß alle vernünftigen Weſen in der Welt ſittlich ſeyn ſollen und können, denn das muß ich ſchon nach des Kantiſchen Sittengeſetzes Formel und der Freyheit vorausſetzen. Auch kann ich darunter nicht verſtehn, daß alle vernünftige Weſen in der Welt ſchon das Gute wirklich thäten. Denn Vorſtellung der ſittlichen Weltordnung iſt ja eben die Bedingung, die meine künftige Tugend und das Gute, das noch nicht gethan iſt, erſt möglich machen ſoll. Alſo kann die vorauszuſetzende Anordnung der Welt zur Sittlichkeit nur ſo viel bedeuten, in der Welt ſey eine gewiſſe Klaſſenordnung der ſittlichen Weſen, wo der Sittliche theils an Wirkſamkeit höher geſtellt werde, als ein nicht ſittliches, unvernünftiges Weſen, ohne Sittengeſetze, oder auch als ein minder ſittliches, theils immer mehr Gelegenheit bekomme, die Vernunftform in ſich zu entwickeln, zu verherrlichen. Daher beſchreiben denn unſre Moraltheologen ihre ſittliche Weltordnung doch eigentlich nur als ein ſublimirtes verfeinertes Kantiſches höchſtes Gut, mit Hinweglaſſung der groben Idee ſinnlicher Glückſeligkeit, als Prämie für die Tugend. Die ſittliche Weltordnung wird nämlich erklärt, entweder 1)

als identiſch mit einem ſeligen Leben, oder 2) als eine Herrſchaft des guten Princips über das Böſe, oder 3) als eine Unterordnung des Phyſiſchen, unter die ſittliche Vernunftintelligenz. Was 1) die Identität der ſittlichen Weltordnung mit dem ſeligen Leben betrift, ſo muß man vor allen bemerken, daß die Seligkeit bey unſern Moraltheologen ganz etwas anders heißt, als bey den Chriſten. Der Chriſt findet ſeine Seligkeit im Mitbewußtſeyn Gottes, des Gottes der Liebe, in der Aufnahme in die Kindſchaft dieſes Vaters der Liebe, der alle ſeine Kinder, ſobald ſie glauben, durch Mittheilung ſeiner, gleich ſelig zu machen beſchloſſen hat. Meynten unſre Moraltheologen die chriſtliche Seligkeit, ſo wäre ſchon der Begrif der Gottheit in demjenigen der ſittlichen Weltordnung enthalten. Das Letztere ſoll aber nicht ſeyn, alſo können ſie auch das Erſte nicht meynen. Unſere Kantiſch-Fichteſchen Moraltheologen verſtehn unter Seligkeit alſo nur den ſtoiſchen Begrif, die vitam beatam des Seneca, daß der tugendhafte Menſch in der Liebe zur formellen Wahrheit, d. h. zu ſeinem reinen vollkommnen conſequenten Selbſt frey und unabhängig von aller Sinnlichkeit, mit ſich ſelbſt zufrieden, und daß ihm gerade ſo wohl ſey, wie die Eleatiker ihre εὐθυμια oder Seelengeſundheit beſchreiben. Dieſe ſtoiſche Seligkeit erſcheint aber noch gar ſehr egoiſtiſch. Sie kümmert ſich zu wenig, um einen Grundquell allgemeiner Seeligkeit. Sie iſt noch zu wenig von dem Stolze auf eigne Vernunftvollkommenheit entfernt, als daß ſie das Ideal eines

religiöſen Gemüths ſeyn könnte. Auch ſind unſre Moraltheologen gar nicht abgeneigt, mit den Stoikern zu behaupten, daß dieſe Seligkeit eine unmittelbare identiſche Folge der ſittlichen Selbſtbeſtimmung ſey. Sie iſt alſo in ihrer Möglichkeit ſo gut, wie die ſittliche Freyheit, unmittelbar durch das Sittengeſetz gegeben, und ſo brauchen wir dazu wahrhaftig nicht erſt die Vermittelung einer göttlichen Weltordnung. Wird 2) die ſittliche Weltordnung als Herrſchaft des guten Princips über das Böſe verſtanden, ſo kann das nicht vom Einzelnen Individuum gelten. Denn das iſt eben ſchon die Forderung des Sittengeſetzes ſelbſt — alſo muß darunter die Herrſchaft der Summe aller ſittlichen Beſtrebungen in der Welt über die unſittlichen, verſtanden werden. Was heißt aber hier Herrſchaft? Unter dieſem Worte kann man ſich entweder a) das Uebergewicht der Summe des Guten über das Böſe im Weltall, oder b) Durchdringung des Guten zur Bekehrung des Böſen, oder endlich c) phyſiſche Uebermacht über das Böſe in den Händen des Guten vorſtellen. Denken wir darunter a) ein Uebergewicht; ſo kann der Gedanke, es gebe mehr Gutes als Böſes in der Welt, die pflichtmäßige Selbſtbeſtimmung ſelbſt unterſtützen und veranlaſſen. Allein würde dieß nicht eine Selbſtbeſtimmung nach Mehrheit der Stimmen, würde ſie demnach wohl für wahrhaft frey und ſittlich zu halten ſeyn? Es iſt alſo nicht recht einzuſehen, wie das bloße Sittengeſetz, von uns eine ſolche Vorausſetzung, es gebe mehr gute als böſe Beſtrebungen, mehr Engel als Teufel in

der Welt, als nothwendig zu ſeiner Erfüllung fordern könne. Weit etwas anderes wäre es, wenn wir aus Liebe zum Sittlichguten wünſchen, und gern glauben, es werde in der Regel vornehmlich mehr Gutes als Böſes in der Welt gewollt. Etwas anders iſt es ferner, wenn man das Sittengeſetz ſelbſt ſchon nicht für eine bloße Vernunftform am Menſchen-Ich, ſondern für den Ausdruck eines allgemeingültigen höchſten Willens hält, der in der Welt als Regel gelte und vorwalte, während das Böſe nur als eine verkehrte Ausnahme in einzelnen Weſen anzuſehn ſey. Alsdann dürfte die Vorſtellung vom Uebergewicht des Guten in der Welt nicht nur ſittlich wirkſam, ſondern möchte ſogar Pflicht ſeyn. Doch dann heißt dieſes vorauszuſetzende Uebergewicht auch nichts anders, als das Daſeyn eines göttlichen höchſten Willens in der Welt, den ich aus Liebe zu ihm ſelbſt wirklich glaube, oder in und mit dem Sittengeſetze vorausſetze, aber alsdann iſt auch der Glaube an eine ſolche ſittliche Weltordnung nichts anders als der Glaube an Gott ſelbſt. Denken wir b) unter der Herrſchaft des Guten eine geiſtige Macht, die im Guten vorausgeſetzt werden müſſe, einſt das Böſe in der Welt zu bekehren, und durchdringend zu verklären, ſo denken wir uns darunter eine Wunderkraft, welche weder in der Vernunftform des Sittengeſetzes, noch in dem Beiſpiele einzelner guter Handlungen liegen kann, weil das Böſe Alles beydes, Vernunftform und Beiſpiel vor ſich hat, und doch nicht dadurch bewegt wird. Mithin müßten wir ein Gutes annehmen, welches mehr geiſtige Kraft hätte, als die Vernunftform des Sittengeſetzes, oder die

menſchliche Freyheit in einzelnen guten Handlungen, ungefähr wie ſich der Chriſt die bekehrende, erleuchtende Gnade, den Geiſt Gottes denkt, welcher den Sieg des Guten in jedem Menſchen eigentlich vollbringen ſoll. Aber alsdann nähme man wiederum ſchon in den Begrif der ſittlichen Weltordnung die Idee der Gottheit oder das Reich Gottes, welches mit der ſittlichen Weltordnung ganz gleich wäre, unmittelbar auf. Es bleibt alſo nun übrig, daß man ſich c) unter der Herrſchaft des Guten in der Welt eine phyſiſche Macht denke, das Böſe im Zaum zu halten. Das iſt es auch, was unſre philoſophiſchen Moraltheogen im Durchſchnitt eigentlich wollen. Sie wollen mit ihrem Sittengeſetze und im Namen deſſelben herrſchen. Sie wollen eine äußere Gerechtigkeit, eine Werkheiligkeit der Vernunftform mit Gewalt hervorgebracht ſehn, die das Böſe zwar nicht aufhebt, aber doch in Handlungen unſchädlich macht, unterdrückt, kurz einen ſtoiſchen Vernunftſtaat in dem Kopfe eines Mark Aurel erdacht, und mit Macht, Gewalt und Klugheit durchgeführt. Allein ſie vergeſſen, daß das Böſe überhaupt eben dazu da iſt, das Gute im Athem der Thätigkeit zu erhalten, das Gute zu verſuchen, und ihm Gelegenheit zu geben, ſich zu äußern, kurz daß ſchon gegen das Kantiſche höchſte Gut bemerkt ward, es ſey eine Thorheit, die Tugend mit Macht und Glück auszurüſten, weil ſie eben dadurch im Weltkampf gewöhnlich vernichtet werde. Die Böſen aber beſtrafen und bezwingen ſich unter einander ſelbſt, und bedürfen des Guten nicht zu ihrer Beſtrafung, und will man eine ſittliche Weltordnung

in einen endlichen blos phyſiſchen Sieg des Guten über das Böſe verwandeln, ſo möchte man eher im Namen des Sittengeſetzes dieſe Zeit nie herbei wünſchen, am allerwenigſten den Glauben an eine ſolche Weltordnung auffordern, der die Tugend nur verderben kann. Etwas anders iſt es, wenn in der Religion von einem Sieg Gottes, ſeines reinen Lichtes, und ſeiner Kirche über deren Widerſacher geſprochen wird. Denn bey einer ſolchen Vorausſetzung des religiöſen Glaubens, bey Annahme eines Himmelreiches, oder auch eines Reiches Chriſti auf Erden, hat der Kampf des Guten und deſſen Verſuchung durch das Böſe aufgehört, das Gute erſcheint als heilig und ſelig geworden, darum kann es auch ſiegend vorgeſtellt werden, ohne dadurch ſchlecht zu werden. Allein unſre Moralphiloſophen haben mit einem ewigen Sittengeſetze auch einen ewigen Kampf zwiſchen Gut und Böſe, und bey dieſem würden ſie ſich ſelbſt widerſprechen, wenn ſie einen phyſiſchen Sieg wollte eintreten laſſen. Aus allem dieſem folgt, daß die ſittliche Weltordnung, wie ſie die Philoſophen, als Mittelbegrif für die zu erweiſende Religion brauchen, in keiner der obigen angeführten Bedeutungen eine Herrſchaft des ſittlich Guten über das Böſe bedeuten könne, es müßte denn dabey ſchon ein religiöſer Sinn vorausgeſetzt und das Daſeyn Gottes alſo bereits in die Idee der ſittlichen Welt aufgenommen werden. Wird nun aber endlich 3) die ſittliche Weltordnung als eine bloße Unterordnung des Phyſiſchen in der Welt unter den ſittlichen Vernunftwillen erklärt, wie es ſolchen Philoſophen gefällt, die, aus Furcht vor

Schwärmerey, mit der Idee des Böſen ſich nicht gern befaſſen, und überhaupt nur zwey Principien, Vernunft und Sinnlichkeit annehmen, ſo gilt wider dieſe dritte Erklärungsart das Meiſte von den Schwierigkeiten, die gegen die zweyte, gegen die vorauszuſetzende Herrſchaft des guten Princips über das böſe, ſtatt fanden. Die Unterordnung der eignen verderbten Sinnlichkeit des ſittlich handelnden Subjects unter der Vernunft gebietet ſchon das Sittengeſetz, mithin bedarf es dazu nicht der Vermittelung einer Weltordnung. Die gläubige Vorausſetzung aber, daß in der ganzen Welt das Moraliſche über das Sinnliche herrſche, hieße wiederum entweder nur, daß überhaupt das Sinnliche als Entwickelungsmittel des Moraliſchen angewendet werde, welches ſchon im Sittengeſetze geboten, und in der Freyheit als möglich angeſehn wird, wozu denn die Vorausſetzung, daß dies in der Welt überall geſchehe, nicht gefordert werden kann, oder es hieße die Herrſchaft des Moraliſchen über das Sinnliche in der Welt ſo viel, daß die ſinnlichen Güter überall zu Genuß und Diſpoſition der Tugend geſetzt würden, wo dann das Kantiſche höchſte Gut heraus käme, deſſen innere Widerſprüche bereits erwieſen ſind. Auch iſt es ſchon ganz irrig, das Moraliſche eigentlich dem Sinnlichen entgegenzuſetzen. Dem Moraliſchen ſteht nur das Böſe, das Unſittliche entgegen, wozu freylich alsdann auch Mißbrauch der Sinnlichkeit aus Eigenwillen und Verkehrtheit gehört. Dem Sinnlichen hingegen, welches die vom Schöpfer ſelbſt angewieſene Sphäre unſres körperlichen Lebens iſt, welches

alſo gebraucht, genoſſen, aber an ſich, ohne Ausartung im Menſchen nicht bezwungen werden ſoll, ſteht keinesweges das Moraliſche, ſondern eigentlich das Geiſtige entgegen. Nun iſt zwar das Geiſtige das Element der Sittlichkeit, und muß inſofern dem Sinnlichen vorgezogen werden. Aber unbedingt iſt das Geiſtige nie dem Sinnlichen vorzuziehn. Denn das Geiſtige an ſich iſt blos eine Form allgemeinern Wirkens, oft eine leere Form, wie die Formalſyſteme unſrer Philoſophen beweiſen. Ja das Geiſtige, es mag noch ſo ſehr als wiſſenſchaftlich, äſthetiſch oder gebildet erſcheinen, kann ebenfalls oft in unſittliche Verkehrtheit, philoſophiſchen Egoismus, oder Verbildung ausarten. Daher kann es unſittliches Geiſtiges, ein geiſtig Böſes geben, dem eine ſchuldloſe Sinnlichkeit nicht unterzuordnen wäre. Das Weltmeer, Luft, Feuer und Erde füllen den Zweck ihres Daſeyns beſſer aus, als ganze Länder philoſophiſch-atheiſtiſcher Egoiſten mit aller geiſtigen Vernunftform ausgerüſtet. Gleichwohl hat ein guter Theil unſrer Ichphiloſophen, der die Vernunftintelligenz über das Sinnliche in einer ſittlichen Weltordnung herrſchen laſſen will, dabey nicht wohl ein andres im Auge, als daß Geiſt, Wiſſenſchaft, Klugheit die Elemente magiſch bezwinge, dem Weltmeer Dämme ſetze, die Materie in Maſchinen zuſammenjoche, das Leben durch die Bequemlichkeit des Handelns und der Betriebſamkeit verſchönere, die phyſiſche Staatsmacht in einen Vernunftmechanismus äußerer Gerechtigkeit verwandle, ohne im geringſten daran zu denken, daß der Menſch, welchen ſie nur zum kleinen, ſelbſtſtändigen Erdengott machen wollen, in ſeinem In-

nerſten eine ganz andere Aufgabe habe, als die Sinnenwelt zu unterjochen, nämlich ſich mit Hülfe der Religion, von der Sinnenwelt, ſelbſt bey deren Genuſſe, unabhängig zu erhalten, indem er ſie nie allein als Materie, ſondern immer als Sinnbild ihres Schöpfers betrachtet und behandelt. Nur im Lichte dieſes religiöſen Glaubens iſt eine wahre Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Sittliche denkbar, aber alsdann fällt auch eine ſo gefaßte ſittliche Weltordnung mit dem Daſeyn Gottes ſelbſt zuſammen, und ihre geforderte Vorausſezzung iſt geforderte Religion unmittelbar. Man bedarf Gottes und ſeiner Hülfe, die man anruft, daß in uns ſelbſt das Gute und die religiöſe Liebe wohne. Jede andre ſittliche Weltordnung hingegen, wo das Sinnliche als vom Moraliſchen beherrſcht, dargeſtellt wird, iſt eine blos egoiſtiſche Idee des geiſtig ſtolzen Menſchen, der ohne religiöſen und ſittlichen Bewegungsgrund nur ſeine Vernunfintelligenz in der Form geltend machen will. Der Menſch will alſo hier ſeiner Richtung nach, wie ein Prometheus, auf eigne Kraft trozend, mit einer ſelbſtſtändigen Geiſteskraft auskommen, ſich über die ſinnlichen Mächte erheben; und wenn er zu ſolchem Zweck, wo er nur eigentlich eine ſelbſtſtändige Vernunftwelt, ohne Gott will, um über die Elemente, welche doch immer über ihn triumphiren werden, hervorzuragen, noch hinterdrein die Hülfe eines Gottes verlangt, ſo iſt das wohl Ohnmacht und Inconſequenz, aber keine Religion, denn der Menſch verlangt nicht Gottes Sache, Gottes Herrlichkeit, ſondern die Seine.

mittelbare Religionsphiloſophie, als Schwärmereyen, verdrängen will, aus ſeiner letzten Schanze zu ſchlagen, aus einer Schanze, in der er ſich für unüberwindlich hält, und allerdings auch leicht halten kann, weil er die Menge der Menſchen von ungelehrtem, geſundem Menſchenverſtande hier für immer auf ſeiner Seite zu haben vermeynt.

Dieſer großen Menge, die gern in Sachen der Philoſophie ihr Urtheil abgiebt, und es ſich darum wohl zur Pflicht machen ſollte, die Philoſophie, wo es ihr ohne Terminologie geboten wird, mit Geduld anzuhören, geht es hiermit, wenn ſie den einladenden Namen Tugend-Gotteslehre höret, gerade ſo, wie wenn ihnen ein Carteſianer, oder Fichtianer das urſprüngliche gewiſſe Daſeyn des Menſchen-Ichs vorhält. Alle Ichphiloſopie muß die große Menge blenden, verführen. Wie der Carteſianer ſein metaphyſiſches Ich bey der Menge als axiomatiſch einſchwärzt, weil der ſinnlich-verſtändige Menſch ſeinen Körper und ſein Selbſtgefühl mit jenem philoſophiſchen Ich verwechſelt, welches etwas ganz anderes ſagen will; wie der Metaphyſiker ſeinen Weltbegrif der Menge leicht für unerſchütterlich evident verkauft, weil die große Menge ihren Inbegrif ſinnlicher Erſcheinungen mit jenem etwas ganz anderes ſagenden philoſophiſchen Weltbegriffe verwechſelt; ſo geht es auch mit der Tugend-Gotteslehre. Wie der ſinnlich verſtändige Menſch meynt, kein Philoſoph habe je an ſeinem Ich gezweifelt, wohl aber an Gott viele, daher müſſe Gott uns demonſtrirt werden, das Ich

aber und die in ähnlichem Verhältniſſe ſtehende Welt nicht, ſo wird er auch gleicher Weiſe in Sachen der Moraltheologie gegen die unmittelbare Religions- und Offenbarungslehre meynen. Selbſt die Gottesläugner, wird er ſagen, haben doch meiſt die Tugend als etwas ehrwürdiges, ja wohl gar die Gerechtigkeit als etwas verbindliches anerkannt. Daher müſſe man die Moral für etwas unmittelbar gewiſſeres nehmen, als die Theologie, und man könne letzterer doch nur durch erſtere einen ſichern Boden verſchaffen, denn bey der Religion ſelbſt ſey doch überhaupt immer die Tugend die Hauptſache, gut handeln beſſer, wie andächtig ſchwärmen, ſich den Menſchen und dadurch wieder Gott gefällig machen beſſer, als über Gott viel vernünfteln. Jede tugendhafte Willensbeſtimmung und That, die einen andern Menſchen glücklich laſſe oder mache, ſey doch etwas weit anſchaulicheres, als eine nur vorgegebene Geſinnung gegen Gott, den Schöpfer des Glücks, und ſo könne man doch immer nur mittelſt der Tugend, die das höchſte Bedürfniß der Menſchengeſellſchaft ſey, auf Gott ſchließen, und die Philoſophen hätten daſſelbe Recht, wie der Dichter, zu rufen: der Tugend heiliger Name verkündet es laut: es iſt ein Gott.

In dieſem Einwurfe der ſinnlich verſtändigen, halbaufgeklärten Menge gegen die Unmittelbarkeit einer Religionslehre, die ſich der Tugendlehre nicht unterordnen will, iſt, wie es hier eben gehn kann, wahres und falſches zuſammengemiſcht, und nur das falſche, das mißverſtandene iſt Einwurf. Menſchengeſellſchaft

und Staat rufen freylich ſtets laut nach Gerechtigkeit und äußerlich thätiger Tugend, welche die Bedingungen ſind, unter denen der Einzelne ſich ſicher, möglicher Weiſe glücklich, oder geehrt glaubt. Wäre wirklich Gerechtigkeit und wohlthätige Tugend ſo viel, als man von Tugend ſchwatzt, gehandhabt, ſo würde auch die Menſchengeſellſchaft allerdings äußerlich nicht geſtört, und in vieler Hinſicht ſinnlich glücklich ſeyn, während die Religion, freylich ebenfalls mißverſtanden, dem Menſchen manche Stürme gekoſtet, den Frieden der Menſchengeſellſchaft zuweilen noch heftiger geſtört hat, als die Behauptung völkerrechtlicher Verhältniſſe allein. Daher haben alle Feinde der wahren, auf das unſichtbare Grund-Verhältniß des Daſeyns gerichteten Religion den Kunſtgrif gebraucht, in ihrem irreligiöſen Syſtem ein beſonderes, recht heftiges Intereſſe für eine ſogenannte Menſchengeſellſchaft beglückende Tugend, für jede Vorſchriften, auf welchen Ruhe, Ordnung und Wohlſtand des Menſchenvereins beruht, an den Tag zu legen und den Menſchen vorzuſpiegeln, es ſey für ſie, wo nicht gar gefährlich, ſich in die Religionswahrheiten zu vertiefen, wenigſtens ganz einerley, wie ſie über das Verhältniß mit Gott dächten, wenn ſie nur als gute Ehegatten, Eltern, Kinder, Bürger und Freunde ſich zeigten und alle Menſchen, als Brüder liebten. Dieſe atheiſtiſche Humanitätsphiloſophie, welche der eben ſo leichtgläubigen als leicht ungläubigen Welt den unſinnigſten aller Widerſprüche eingeſchwatzt hat, man habe alle Menſchen wie Brüder zu betrachten, und doch ſey kein gemein=

ſchaftlicher Vater für dieſe Brüder nachzuweiſen, kennt die wahre ſchwache Seite der Menſchheit, ihren Stolz, ſich für den Endzweck alles Daſeyns, für unabhängig zu halten, und immer gern mit Schmeicheleyen an ihre fürſtliche Würde erinnert zu werden. Indem der Mund jener irreligiöſen Humanitätsphiloſophie von honigſüßer Empfehlung Menſchenbeglückender Tugend überfließt, deren letzter Zweck die Maſſe der irdiſchen Menſchheit ſelbſt ſeyn ſoll, muß ſie nothwendig bey der natürlich blinden, egoiſtiſchen Menſchenmenge über eine Religion ſiegen, die alle Menſchen lehrt, ihr irdiſches Verhältniß im Namen eines unſichtbaren Gottes zu beſchränken, ja wohl aufzugeben, und ſo war es eigentlich nur eine ſolche, der Menſchennatur den Hof machende Tugendlehre, welche die weltlich geſinnte Menge von jeher gegen eine reine Religion aufzuhetzen wußte, und perſönlich geworden in Saducäern, oder Phariſäern, Römern oder Athenern den Sohn Gottes kreuzigte, die Chriſten als Schwärmer verfolgte, oder einen Socrates, weil er nach Plato in der Apologie behauptet hatte, man müſſe Gott mehr gehorchen als Menſchen, den Giftbecher in die Hand gab. Unſere Moraltheologen, wenn ſie auch keinesweges Feinde der Religion ſind, brauchen doch um ihre beliebte irrige Idee, alle Religion ſey nur ein Folgeſatz der Tugendlehre, bey der Menſchenmenge durchzuſetzen, mit jenen Religionsfeinden eben denſelben Kunſtgrif. Jedem Menſchen, meynen ſie, und die Menge meynt das ihnen nach, ſey nur dieß unmittelbar evident, daß er nicht todtgeſchlagen,

nicht übervortheilt ſeyn, vielmehr als Zweck des Daſeyns betrachtet und glücklich gemacht werden wolle. Darum ſey ein Tugendgeſetz das einzig unmittelbar evidente oder überzeugende, aus welchem mithin die Wahrheit, es gebe einen Gott, auf irgend eine Weiſe durch Mittelbegriffe erſt hergeleitet werden müſſe. Nun läugnet es ja keine Religionslehre der Erde, daß die äußere Gerechtigkeit, Rechtſchaffenheit, Gutthätigkeit, Menſchenerhaltung und Menſchenbeförderung oder Sittlichkeit, daß überhaupt die Achtung des Gemüths für die Einerleyheit und Conſequenz der Vernunftform, eine nothwendige Frucht der Religioſität ſeyn müſſe, da Chriſtus ſelbſt ſagt: an ihren Früchten ſolle man die Religionsbekenner erkennen. Allein dreyerley kann der ächte Religionsbekenner nicht zugeben, was eben ein falſcher, gar nicht folgender Schluß der Moraltheologen aus dem eben zugegebenen ſeyn ſoll, einmal, daß die äußere Sittlichkeit oder Tugend, noch dazu unabhängig von der Gottesidee, auf bloße Achtung gegen Vernunftform und Menſchennatur gegründet, ſtatt eine Frucht der Religion zu ſeyn, die Wurzel der Religion ſelbſt ſey, zweytens, daß die äußere Sittlichkeit das einzige bedeutende Zeichen der Religion abgebe, zum dritten, daß der eigentliche Endzweck, eben derſelben, von Schülern der Tugend, wie der Religion gleicher Weiſe geforderten, gerechten, rechtſchaffenen oder wohlthätigen Handlungen, der Menſch und ſeine Vernunftform ſelbſt, nicht aber die Verherrlichung des göttlichen Urweſens ſey. Sittlichkeit und Vernunftform wird alſo aller-

dings dem Religionsbekenner ein negatives Kennzeichen der Religion ſeyn, (vergl. d. polem. Theil von Gott, Abth. II. S. 490.) ſo wahr wie Moſes in ſeinen zehn Geboten keine Hauptpflicht der äußern Rechtſchaffenheit unberührt gelaſſen, aber freylich dabey auch die Grundidee der Gottheit nicht vergeſſen hat. Hieraus folgt aber keineswegs, daß aus ſolchen negativen Kennzeichen, welche ſelbſt eigentlich nur Folgen der religiöſen Geſinnung ſeyn ſollen, umgekehrt die letztere mit ihren Weſen wirklich hervorgehen könne. Worauf ſich übrigens die Moraltheologen in dem Anſehn, welches ſie bey der Menge genießen, ſtützen, iſt die dunkle Idee von Tugend, welche der Menge beywohnt. Zuerſt denkt ſich die Menge unter Tugend eine gewiſſe Befolgung des allgemeinen Naturinſtincts, auf welchen ſich die meiſten Pflichten der Selbſtliebe und des geſellſchaftlichen Familienlebens gründen ſollen. Dieſen Naturinſtinct hält aber die Menge, eben ſo wie einige heidniſche Philoſophen, für allgemein gültiger, evidenter, als er ſeyn kann. Schon bey den Thieren giebt es Ausnahmen von dieſer inſtinctsmäßigen, pathologiſchen Lebensliebe. Die Motte, die ins Licht fliegt, kennt den Trieb der Selbſterhaltung nicht, und muß unſern Inſtinctphiloſophen eben ſo ſonderbar, anomaliſch vorkommen, wie dem Mark Aurel die chriſtlichen Märtyrer. Manche Thiere freſſen ihre Jungen, oder zerſtören wenigſtens die Keime ihrer Nachkommenſchaft. Der Menſch iſt durchaus nicht an den Naturinſtinct, den er ohnedieß ganz verderbt hat, gebunden, wie die Selbſtmörder eben ſowohl, als die Rö-

mer, welche ihre Kinder ausſetzten, verkauften, hinrichten ließen, beweiſen. Daher die höhere philoſophiſche Sittenlehre den Naturinſtinct, welcher allerdings eine geſellige Lebensordnung begründet, erſt aus Vernunftgründen, alſo bedingungsweiſe, heilig ſprechen und reinigen muß, mithin auch hier ſchon eine ganz andere Tugendanſicht verräth, als die Menge. Zweytens nimmt die Menge in ihren Tugendbegrif eine gewiſſe geiſtige Sympathie der Freundſchaft auf, welche zu großmüthigen und wohlthätigen Handlungen führt, oder auch eine allgemeine Sympathie für Glück und Unglück im Menſchenleben überhaupt, daher denn auch einige neuere Engliſche Moralphiloſophen verführt wurden, alle Sittenlehre auf ein gewiſſes ſympathetiſches Gefühl zu gründen. Allein die Menge vergißt, daß eine willkührliche Freundſchaft aus Geſchmack, Gewohnheit, oder Gleichheit der Anſicht, oft nur ein verdoppelter, ja wohl gar zu Ungerechtigkeiten hinreiſſender Egoismus iſt, und daß ſelbſt die allgemeine pathologiſche barmherzige oder wohlthätige Liebe zu Menſchengeſtalten, erſt dadurch wahrhaft von aller feinern Selbſtſucht gereinigt werden kann, daß man in den ähnlichen Brüdern nicht blos das eigene Ebenbild, ſondern die Züge des väterlichen Ebenbildes, eine nähere Offenbarung des Schöpfers wahrnimmt. Darum ſieht ſich eine höhere Moralphiloſophie ebenfalls genöthigt, wenn ſie aufrichtig ſeyn will, ihren Tugendbegrif ganz anders auszubilden, als der iſt, welchen die Menge in dem Humanitätsgefühl für evident hält. Drittens legt die Menge in ihren Tugendbegrif eine gewiſſe geſchäftige

nützliche Thätigkeit. Der Menſch ſoll gewiſſe Talente und Anlagen, auf die äußere Erſcheinungswelt zu wirken, zu Freude, Ehre und Nutzen des ſinnlichen Geſammtlebens entwickeln. Er ſoll pflanzen, bauen, urbar machen, Fabrikweſen, Handel, Wiſſenſchaften und Künſte in Schwung bringen. Dieſer Tugendbegrif der Materialiſten, Oekonomen, Phyſiokraten, Scientifiker und Induſtrieprediger macht am Ende freylich alle Tugend zur Sclavin des ſinnlichen Wohlſeyns, oder höchſtens der Eitelkeit eines wiſſenſchaftlichen Verſtandes und geiſtiger Cultur. Wir haben ſchon oben erklärt, durchaus nichts dagegen einzuwenden, wenn aufrichtige atheiſtiſche Philoſophen ſich an eine ſolche Tugend halten, ohne dabey die geringſte weitere Heiligkeit für ihre Moral ſich auszubedingen. Wir finden es natürlich, daß die Menſchengeſellſchaft, einen unternehmenden, übergeſchäftigen Mann in obigem Sinn, auf ihrem Standpunkte mehr ſchätze und preiſe, wie einen Frommen, der vielleicht die geſellige Ueppigkeit und Ungeradheit, als einen Tod des Geiſtes und des Gewiſſens, mißbilligend, auch nicht der Sclav ſolcher falſchen Cultur werden will, ſondern ſich mehr in die Einſamkeit eines beſchaulichen Lebens zurückzieht. Allein die Menſchengeſellſchaft muß alsdenn nur auf dieſen Begrif jener ihr nützlichen Tugend, oft nur ein Werk des Temperaments, keine Würde legen, die zu irgend einer ächten Religion führen könnte. Sie hat kein Recht, den äußerlich-bürgerlich minder thätigen Frommen, in ſofern er nicht etwa offenbar ſeine Zurückgezogenheit als einen Deckmantel des Egoismus und der Gemächlichkeit gebraucht, deshalb ſittlich,

oder ſcheinbar religiös zu verdammen. Das hat wenigſtens die Kantiſche Moralphiloſophie eingeſehn. Sie betrachtet die ſittliche Würde unabhängig von allen äußern glücklichen oder glänzenden Folgen der Handlungen. Indem ſie ſich ſo von den Anſichten der geſellſchaftlichen Menge ganz trennt, dürfen nun aber doch die Kantiſchen Ethikotheologen ſich wiederum keinesweges auf die ſittliche Evidenz der Menge berufen, welche letztere offenbar eine blos äußerlich thätige glücklichmachende Tugend begünſtigt. Endlich viertens legt die Menge in ihren Tugendbegrif das ſtrenge Halten an bürgerlicher Sitte und volksthümlichen Herkommen, an bürgerlicher Ehre, an die durch äußere Rechtsgeſetzgebung nur nothdürftig beſtimmte Rechtſchaffenheit, die bekanntlich in den politiſchen Verhältniſſen der Völker wie eine Seifenblaſe zerrinnt. Soll das volksthümliche Herkommen die Sittlichkeit beſtimmen, ſo iſt das Unweſen des Feudalſyſtems, des Fauſtrechts, der Ehrenkämpfe bey den nordiſchen Nationen, des Japaniſchen Selbſtmords, kurz jede Karrikatur nationeller Sitten auch als ſittlich gut zu preiſen, und hierbey zum Beſten der Nationaleigenthümlichkeit, wie unſere Teutomanen z. B. jetzt wollen (ſ. d. polem. Th. von Gott. Abth. I. S. 175.), niemals Veränderung der Anſicht zu wünſchen. Soll das öffentlich ausgeſprochene poſitive Recht der Maßſtab der Sittlichkeit werden, ſo hätten wir allerdings eine unmittelbare Evidenz der Tugend in den Augen der Menge, wenigſtens nach einem gewiſſen Buchſtaben, wenn nur die verſchiedenen Partikular-Geſetzgebungen, ſich nicht gerade entgegen-

lieſen, wenn die vielen Cautelen des Eigenthums nicht eigentlich oft ſchon Organ der gemeinſten, ſchmuzigſten Selbſtliebe, Product von der urſprünglichen Irreligioſität und Immoralität der Volksſtämme wären, und wenn ſie nicht in den völkerrechtlichen, höhern Staats-Verhältniſſen gänzlich verſtummten. Da dieſes aber alles der Fall iſt, ſo hat es ſchon Plato in ſeinem Dialogen Meno deutlich zu verſtehn gegeben, und die Neupythagoriker haben es ausführlicher aus einander geſetzt, die bürgerliche oder politiſche Tugend, in wiefern ſie auf einen höhern eigentlich göttlichen Maaßſtab verzichtet, ſey durchaus keine wahre, oder ächte Tugend, höchſtens ein vorbereitender, untergeordneter Zuſtand, die wahre Tugend hingegen ſey eine göttliche Eingebung, die dem Weltmenſchen gewöhnlich wie vernunftloſe Schwärmerey vorkommen möge, kurz ſie ſey gleichbedeutend mit der Religion ſelbſt. Unſre deutſchen Moralphiloſophen gehen nun zwar nicht ſo weit, wie Plato und die Neupythagoriker, indem ſie großentheils meynen, daß bey jenen Heiden allerdings die Phantaſie oder Schwärmerey vorwalte. Indeſſen ſind ſie doch auf ihre ſogenannte formelle Vernunftmoral unabhängig von aller Religion, auf ihr Vernunftrecht unabhängig von aller Moral ſtolz genug, um ſich mit dieſem formellen Luftgebäude hoch über alle bürgerlich-beſchränkte, poſitive Tugend und Rechtgeſetzgebung erheben zu wollen. Um ſo trügeriſcher würde alſo auch das Verfahren der Kantiſchen Ethikotheologen ſeyn, wenn ſie das Intereſſe ihrer moraliſchen Gottes-

lehre mit dem ganz verſchiedenen Intereſſe der bür-gerlichen Tugendanſicht zuſammenwerfen, und ſich auf die Evidenz der Tugend in der bürgerlichen Menſchen-menge berufen wollten. Denn die Vernunftmoral aus Kantiſchen Formen iſt und bleibt eine ganz andre als die bürgerliche, das Vernunftrecht mag in ſeiner einfa-chen Form, zumal wenn dieſe beſſer dargeſtellt wird, als von den Kantianern, unerſchütterlich feſt ſtehn, ſo geht ihm, ohne Vermittelung der religiöſen Moral, im-mer die Anwendbarkeit ab, weil ohne die reli-giöſe gläubige Vorausſetzung eines gemeinſchaftlichen Menſchenſchöpfers, es ganz unentſchieden bleibt, wem etwa das Vernunftſubjekt, ſich ausgenommen, die Ver-nunftrechte zu geſtatten habe, die von der Menſchenge-ſtalt allein abhängig zu machen, eine höchſt unphiloſo-phiſche Gewohnheit iſt, und ſo wird auch das Ver-nunftnaturrecht, ohne religiöſe Moral, nie eine Brücke finden, zu der Idee der bürgerlichen Gerech-tigkeit hinüber zu gelangen. Mit einem Worte: Aus allem vorigen zuſammengenommen, erhellt, daß die Menge mit ihrem geſunden Menſchenverſtande ſehr Unrecht thut, wenn ſie die Partey der Moraltheo-gie ergreift, weil der gemeine Tugendbegrif im Ganzen, er werde nun, 1) aus dem Naturinſtinct, 2) aus der Sympathie und Humanitätsgefühl, 3) aus be-glückender nützlich-verſtändiger Thätigkeit, 4) aus bür-gerlicher Rechtlichkeit und Ehrbarkeit hergenommen, bey aller ſeiner Nützlichkeit doch viel zu verworren iſt, als daß er einen evidenten allgemeinen Vernunft-Grundſatz bilden könnte, um daraus erſt eine Reli-

gion herzuleiten, und weil die Moralphiloſophen ſelbſt, dies nicht läugnend, eine ganz andre philoſophiſche Tugendidee aufſtellen, die ſie der gemeinen fälſchlich unterſchieben, um einen Schein von anerkannter Evidenz, eine ſcheinbare ſelbſtſtändige Unabhängigkeit von der Religion für ihre Tugend zu erſchleichen. Der Behaupter einer unmittelbaren Religionslehre ſchwatzt nicht ſoviel von Humanität und Menſchen beglückender oder Menſchen ſicherſtellender Tugend. Er ſagt es der Menſchheit offen und gerade ins Geſicht, daß ein ganzes Menſchengeſchlecht, welches nicht von dem Glauben an eine alles vereinende Gottheit zuſammengehalten würde, welches ſich ſelbſt und ſeine hohle Vernunftform zum Endzweck des Univerſums machen, und wie der Göthiſche Prometheus von ihm erzählt, des Himmels nicht achten wollte, ſondern alle ſeine Achtung an Vernunftwürde und ſelbſtgegebenes Tugendgeſetz verſchwendete, oder nach den Fantomen irdiſcher Glückſeligkeit und Vortrefflichkeit haſchte, nicht den Werth eines Strohhalms haben würde. Er ſagt es der Menſchheit offen ins Angeſicht, daß ohne Religion, ohne Gottesliebe es keine ächte Menſchenliebe, keine anwendbare Tugendlehre oder Gerechtigkeitslehre geben könne, daß man Gott mehr gehorchen und gefallen müſſe, als der Menſchenmenge, daß auch die Religion im Namen Gottes unmittelbar gebiete, keine andere Anſprüche auf irdiſches Glück, Recht oder vollkommnes Leben zu machen, als in wiefern dieſe mit der urſprünglichen Idee eines Gottesreiches beſtehen können. Der Religionsbekenner macht alſo die

Tugend, Menſchenwohl, Menſchenvollkommenheit nicht nach Art der Moraltheologen zum Endzweck, zum Grundſatz, ſondern zum Mittel und zur Folge. Er ſchmeichelt alſo nicht den Einbildungen einer hohlen aufgeblaſenen irreligiöſen Vernunft im Menſchengemüth. — Nichts deſtoweniger behauptet ja doch der Religionsbekenner, wie ſein Meiſter Chriſtus, daß reine Tugend in äußerer, gerechter und wohlthätiger Handlungsweiſe ausgedrückt, eine Frucht der Religion ſey, an welcher man die ächte Religion allerdings erkennen ſolle und könne. Giebt euch denn alſo, ihr Menſchen, jene von Tugend ausſchließlich predigende Moraltheologie wirklich mehr, als eine unmittelbar religiöſe Moral? Allerdings eurem falſchen Stolze, eurem Unabhängigkeitstriebe, der, nach Paulus, ſeine eigne Gerechtigkeit aufrichten, nicht der göttlichen unterthan ſeyn will, eurer Weltlichkeit ſchmeichelt jene, die Religion unter ihr Joch zwingende Moralphiloſophie mit Selbſtgeſetzgebung, ſtoiſcher Tugend und irdiſchen Idealen einer Weltordnung, während die Religion euch durch Gebote Gottes, durch Forderung von gänzlicher Selbſtverläugnung, von Ueberwindung der verführeriſchen weltlichen Ideale nothwendig beſchränkt, aber euch dann auch den Weg zeigt, wie ihr im Glauben wachſen und Kraft zur Tugend in lebendiger Ueberzeugung von Gottes Hülfe gewinnen könnt. Im übrigen aber thut gewiß jene Moraltheologie, in Vergleich mit einer unmittelbaren Religionslehre, vor euren Augen gerade nicht mehr gute Werke, ſoviel ſie davon ſchwatzen mag, als ein Schauſpiel-

Dichter Wohlthaten, welcher unzählige Beutel von Zahlpfennigen auf der Bühne verſchenkt. Bekenner der Tugendlehre ſowohl als Religionsbekenner, beyde müſſen ihr Bekenntniß durch äußere gute Werke bewähren, das wiſſen wir. Warum geben ſich aber die Tugendphiloſophen das Anſehn, als wäre ihr Tugendbekenntniß ſchon ein äußeres Werk ſelbſt? Iſt dem letztern das Wort Tugend um ein Haar näher, als das Wort Religion? Nein, glaubt es doch dem Apoſtel Paulus, der in Wahrheit nebenher wohl auch ein wenig für einen Philoſophen gelten kann. Das ganze Gebäude der menſchlichen Tugend ohne religiöſe gläubige Liebe zu Gott iſt ein Luftgebäude, eine Fata Morgana. Ja wenn die Moral auch wirklich aus Pflicht und Achtung für das Sittengeſetz oder auch aus Humanität den Leib ihrer Bekenner brennen ließe, alle Haabe den Armen gäbe, mit Engelzungen redete, und in der That die Erde in ein Paradies der zurückkehrenden Aſträa verwandelte, und ſie hätte dabey der Liebe nicht, indem ſie den einzigen Grund aller reinen Bruderliebe, den allein ſeeligmachenden Glauben an den Vater der Welt in den Hintergrund des Menſchengemüths verſtieß, ſo wär es ihr nichts nütze.

Bey einem ſolchen Zuſtande der ſogenannten Vernunftreligion, bey der Nichtigkeit und oben ſonnenklar erwieſenen Zirkelhaftigkeit aller Schlüſſe durch beliebige, für evidenter gehaltene Mittelbegriffe, auf Gott und einen Gottesglauben in der theoretiſchen oder praktiſchen Philoſophie, bey jenem Götzendienſte, welchen Kant und der Geiſt ſeiner Zeit einer hohlen Ver-

nunftform, einem eigenmächtigen Tugendgeſetz im Menſchen leiſtet, ... kann man es da alſo den chriſtlichen, leider ihrerſeits wiederum zu zelotiſchen Bekennern ausſchließlicher Bibeloffenbarung wohl verdenken, wenn ſie .... freylich oft auch ohne hinlängliche Kunde des Gangs philoſophiſcher Unterſuchungen, und weil ſie eben von Vernunftreligion, nur nach Kantiſch-Fichtiſchen oder Eudämoniſtiſchen Moraltheologieen reden hörten .... laut behaupten, daß es mit aller Vernunftreligion überhaupt Nichts ſey?

Freylich vergeſſen dieſe Theologen dabey, daß ſie, indem ſie ſich immer auf eine theologiſche Dogmatik ſtützen, mittelſt welcher die Orakelſprüche der heiligen Schrift in verſtändigen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang gebracht werden, ebenfalls der formellen und materiellen Vernunftgrundſätze nicht entbehren können. Freylich proteſtiren alle Ultratheologen, die noch dazu nicht einmal von einer für kanoniſch erklärten Kirchendogmatik ausgehen, häufig nur deswegen gegen die Philoſophen-Vernunft, um ihre eigene ſcholaſtiſch-theologiſche Vernunft in oft gewaltſamer, ſchriftwidriger Auslegung an die Spitze zu ſtellen. Aber Unrecht hat doch in Wahrheit keiner dieſer Hyper-Orthodoxen, ſo lange er gegen die mittelbaren Religionsphiloſophieen auftritt, welche nur der untergeordnete Schlußſtein beliebiger philoſophiſcher Syſteme ſeyn ſollen, anſtatt unmittelbar von einem religiöſen Axiom auszugehen. So ungerecht und undankbar dieſe theologiſchen Dogmatiker, und mit ihnen die pietiſtiſchen Verächter der Wiſſenſchaften gegen Män-

ner, wie Pythagoras, Sokrates, Plato, die Neuplatoniker, Malebranche, Leibnitz, Jacobi, ja ſelbſt gegen Spinoza, in ſeinen nicht ontologiſch-metaphyſiſchen, ſondern myſtiſchen Sätzen, wo er über ſeinen Pantheismus hinaus von der göttlichen Liebe ſpricht, ſeyn würden, wenn ſie die philoſophirende Vernunft in den eben genannten Philoſophen Erſter Klaſſe für eine Feindin der Religion und Offenbarung erklären wollten, ſo viel Recht haben ſie anderſeits vor den Gefahren zu warnen, welche der religiöſen Geſinnung aller Menſchen aus der philoſophirenden Vernunft in einer zweyten, weit zahlreichere Klaſſe von Philoſophen erwachſen müſſen, in ſofern dieſe letzteren entweder einer blos ſinnlichen, bald zweifelnden, bald gleichgültigen Verſtandesphiloſophie oder einer hohlen Vernunftform, als angeblich höchſter Evidenz huldigend, ſich damit doch irgend einer Herrſchaft der Gemüther in Religionsangelegenheiten anmaßen wollen. Was die Philoſophen der Erſten Klaſſe betrift, welche wir ſo nennen, nicht gerade in Rückſicht ihres vorzüglichern ſpeculativen Talents oder philoſophiſchen Kopfs, ſondern in Rückſicht ihrer religiöſen Richtung, ſo haben dieſe die völlige Einerleyheit der geſammten ſpeculativen und Lebens-Philoſophie mit der Religion, im abgezogenen Begriffe betrachtet, ihr Uebereinſtimmen in dem Grundſatze eines abhängigen Verhältniſſes des Menſchen zu einem göttlichen, innerlich unmittelbar ſich offenbarenden Urweſen, nie verkannt. Die Pythagoriſche und Platoniſche Schule redet von der Nachahmung eines ſich ſelbſt gleichen

göttlichen Urweſens, von deſſen Hilfe und Eingebung, ſo klar, wie mancher neuerer Offenbarungsgläubige Theolog, wiewohl freylich nicht immer ohne Zuſatz heidniſchen Stolzes, und der ſpätern Vernunftkünſteley in den Akademieen oder der Stoa. Es muß daher dem ächten Religionsbekenner zur Freude gereichen, daß die edlere heidniſche Philoſophie der Idee einer unmittelbren göttlichen Offenbarung im weitern Sinne nie ganz fremd, daß die Philoſophie als Wahrheits- und Sittenlehre ſelbſt bey dieſen edlern Heiden ein Grad von Religion war, ungeachtet hier die begeiſterten Zeugniſſe von einem lebendig- und welthiſtoriſch ſich offenbarenden Gotte fehlten. Es muß dem Religionsbekenner, der da anerkennt, daß, unter allerley Volke Gott angenehm gedient werden könne, als eine Beſtätigung ſeiner eignen Anſicht willkommen ſey, daß Gott die Generationen der Heyden nirgends ganz verlaſſen hat. Die neuen Vernunftſtürmer aus Dogmenſucht oder Pietismus ſollten ſich daher wohl den ebenfalls myſtiſch-pietiſtiſchen Tauler zum Muſter nehmen, der ſich auf eine rührende Weiſe mit dem Alterthume befreundet, und die edlern heidniſchen Meiſter, freylich nicht die Zweifler, mit Liebe und Ehrerbietung neben den Schriftſtellen auf ſeiner chriſtlichen Kanzel als Zeugniſſe anführt. Auch iſt es nicht eben das ſchlimmſte, was Erasmus ſchrieb, wenn er einen Chriſten ſagen läßt, ihm ſey oft zu Muthe, als ſolle er rufen: Sancte Socrates, ora pro nobis! Eben ſo muß der Religionsbekenner die neuern Philoſophen, als die beſten Freunde ſeines religiöſen Verſtandes an-

ſehn, wenn ſie, wie ein Leibnitz, die Religion und Offenbarung oder das unſichtbare Reich der Gnade bey aller Betrachtung der ſichtbaren Welt in ſeiner vollen Würde laſſen, oder wie ein Malebranche, Jacobi und andere auf das religiöſe Axiom, mehr oder minder vollſtändig dargeſtellt, ſelbſt hindeuten, als auf einen höchſten Ort im Menſchen-Bewußtſeyn, weit über die abgezogenen Formen des wiſſenſchaftlichen Verſtandesweſens hinaus, und ſo dem ächten Religionsbekenner die Unmittelbarkeit ſeiner Ueberzeugung, durch ihre Philoſophie ſo ganz unangetaſtet wiedergeben, daß beyde Denkarten, die religiöſe und philoſophiſche Anlage und Richtung zuſammen fallen. Leider aber kann der Religionsbekenner, der ſeine Ueberzeugung wahrhaft mit folgerechten Verſtande aufgefaßt hat, ſich nie ganz mit den Syſtemen der zweyten oben angedeuteten Klaſſe von Philoſophen befreunden, die wir wiederum die zweyten nennen, nicht, als ob es darunter nicht ebenfalls philoſophiſche Köpfe vom erſten Range, wie Ariſtoteles, die Stoiker, Locke, Hume, Carteſius, Kant, Reinhold, Fichte und einige andere ihrer Nachfolger gebe, ſondern weil der zu Mißverſtändniſſen führende Gang, welchen ſie nahmen, der Religion entgegenwirkte, und doch mächtig ins Gebiet der Religion eintrat. Wie viel die weltliche Ariſtoteliſche Philoſophie, durch die Scholaſtiker, der Religion geſchadet habe, fühlte niemand vielleicht mit größerem Unwillen, als Luthers religiöſer Genius. Carteſius war, wie wir oben erwieſen, der Vater der ganzen Ichphiloſophie bis auf unſere Zeiten hinab. Wie alles be-

gründend Carteſius auf Kants Kritik wirkte, ſo ſehr ſich auch letztere gegen den Carteſiſchen Egoismus wehrt, äußerte ſchon Jacobi 1788 — (Werke B. III. S. 518.) noch ehe er ahnen konnte, Fichte werde den in Kant aufs höchſte getriebenen Carteſianismus auf das allerhöchſte treiben. So viel nun Carteſius auch durch Begründung ſeiner metaphyſiſchen Rationaltheologie der Religion zu nützen hoffte, ſo viel ſchadete er ihr, indem er gegen ſeine metaphyſiſchen Beweiſe dem Atheismus ein leichteres Spiel gab. Durch Lockes noch ziemlich frommen Empirismus, durch Humes irreligiöſen Scepticismus ward die Kritik in der Philoſophie veranlaßt, die ſich ſcheinbar in das innere Menſchenbewußtſeyn verſchloß, und mit welcher Kant der Religion ein neues Gebiet im Felde ſittlich-geiſtigen Thätigkeit zu öffnen vermeynte. Leider ſprach aber Kant mit ſeinem unbedingt heiligen, von der Gottesidee unabhängigen Sittengeſetz, vor Allem mit ſeiner Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft eine Richtung des Gemüths aus, welche der lebendigen Ueberzeugung eines Religionsbekenners, beſonders eines chriſtlichen, ſchnurſtraks entgegen lief, daher wir dieſe Anſicht gewiß nicht ungerechter Weiſe mit dem Namen des falſchen Rationalismus oder des falſchen Vernunftgebrauches in Religionsangelegenheiten im polemiſchen Theile (v. Gott. Abth. II. S. 430.) belegt haben. Man ſagt von einer Religionslehre innerhalb der Gränzen einer menſchlichen, ſelbſtgeſetzgebenden Vernunftform nicht zu viel, wenn man ſie das Reſultat, den

wiſſenſchaftlichen Ausdruck der allgemeinen, durch die Erbſünde des Stolzes und der Unabhängigkeit verkehrten, rein umgekehrten Menſchenvernunft nennt, die doch in Religionsangelegenheiten eine Stimme haben will. Daher gelang auch Kanten in dieſer Wiſſenſchaft der menſchlichen Sünde auch nur dies Einzige, das radicale Böſe im Menſchengemüthe nachzuweiſen. Noch Einmal alles zuſammengefaßt. Es kann nicht oft genug geſagt werden zu unſern Zeiten. Eine Vernunftmoral, wie die Kantiſche, Fichtiſche, welche ſich in ihrer urſprünglichen Grundlage gleich unabhängig, von den Antrieben der Sinnlichkeit, als von den Bewegungsgründen der Religion, d. i. von der Aufforderung, Kraft und Beyhülfe eines weltregierenden, göttlichen, heiligen Willens, eines höchſten Geiſtes erklärt, was iſt ſie? Sie die einerſeits den Menſchen von der Glückſeligkeitsphiloſophie und Klugheitslehre, die doch noch Liebe zu dem warmen lebendigen, wenn gleich ſinnlichen Leben trägt, gewaltig hinwegreißt, um ihn andrerſeits an einen ganz unbekannten geiſtigen Abgrund formeller Vernunftgeſetzgebung, wo nur die Geſpennſter der Wiſſenſchaft wohnen, oder einer eben ſo unbekannten geiſtigen Freyheit zu führen? Sie die hier bey Vorhaltung der Pflicht nicht einmal den ſtoiſchen Vernunftſtolz auf eigne Würde und Vollkommenheit übrig zu laſſen vorgiebt — ſchwebt, ſchon an ſich, im ewigen Leeren. Sie iſt ohne mögliche Anwendung, ohne das allergeringſte Motiv, als etwa das einer der Religion entwendeten ſittlichen Achtung für jene Vernunftform, welche

doch urſprünglich kein eigenes perſönliches, ſelbſtſtändiges Leben in irgend einem höhern Geſetzgebenden Willen haben ſoll. „Was? fragt einmal der naive humoriſtiſche Sterne. „Iſt der Menſch dazu da, den Regeln zu folgen, oder die Regeln dazu da, ihm zu folgen? „Und eben ſo erklärt ſich Jacobi, gegen dieſes Sittengeſetz, das bloß ein geſpenſtiſcher Allgemeinbegrif iſt, vom geiſtigen Urweſen abgezogen: „Das Geſetz ſey um der Menſchen willen da, nicht der Menſch für das Geſetz.“ Gelänge es einer ſolchen Moral hier nun auch, eine Norm, Regel, formelles Ideal der Tugend, anwendbar auf alle menſchliche Lebensverhältniſſe eine nicht blos verbietende, negative, ſondern als höchſtes Gute poſitiv vorgehaltener Form allgemeiner Geſetzgebung aufzuſtellen, ſo würde ſie dem Menſchen doch nur die unendliche Kluft zeigen, durch welche er, ſich ewig vervollkommnend, zum Ideale unermüdlich hindurch ſoll, ohne ihn durch Liebe zu jenem unperſönlichen Ideale entzünden, ohne ihn durch einen Glauben ſtärken zu können, daß von jenem Ideale eine geiſtige Kraft ausgehe, um ihn, wenn er nur nicht widerſtrebt, den finſtern Abgrund zu ſeiner höhern Beſtimmung hilfreich hindurch zu tragen. Liebe und lebendiger Glaube gehört der Religion an, und iſt nicht einmal einer bloßen religiöſen Verſtandesvorausſetzung, einer bloßen Religionspflicht oder ſogenannten Religionspoſtulaten abzugewinnen. „Ich glaube, ſagt einmal Jacobi, daß, wenn wir einen Zweck klar und unverworren vor Augen haben, ſey er Erkenntniß oder Handlung, wir von dem Wege dahin ſo viel erblicken müſſen, daß die Ge-

fahr des Irregehens nicht groß ſeyn kann." — Eine ſolche Moral, die aber durchaus keinen Lichtſtrahl anſchaulichen Glaubens auf den Weg wirft, welche alſo den Menſchen zu keinem Schritte vorwärts bewegen, ihn höchſtens beſchränken kann, löſt ſich ſchon an ſich in Nichts auf, eben darum weil der Menſch ſie ohne Dazwiſchenkunft der Religion ſchon für heilig achten ſoll. Um ſo thöriger iſt es noch, wenn eine ſolche Moral, welche als irreligiös ſelbſt keinen Grund hat, nun gar erſt die Religion begründen will, und um Gottes, anfangs verſchmähte heiligende Kraft wieder herbeyzurufen, allerley Mittelbegriffe gebrauchen, wie die ſchwankenden eines höchſten Gutes, eines ſeligen Lebens, einer ſittlichen Weltordnung, die entweder ſchon mit Gott ſelbſt gleichbedeutend ſind, oder von ſeiner Perſönlichkeit unabhängig, die göttliche Majeſtät zum bloßen Werkzeug und Mittel menſchlicher Bedürfniſſe erniedrigen; eine ſolche Moraltheologie alſo, die den ganzen heiligen Inhalt des menſchlichen Bewußtſeyns in hohle Formbegriffe zerreißt, erſt aus zärtlicher Schonung für die heimlichen oder lauten Atheiſten der Zeit, von einer ohne Gott alleinmöglichen reinen Tugend, dann von einem ſeligen Leben ohne Gott, und eben ſo wohl von der Majeſtät eines Sittengeſetzes ohne Gott, als von einem Gott ohne Majeſtät und Unbedingtheit, blos zur Aushülfe des menſchlichen Bedürfniſſes über die Elemente zu herrſchen, ſpricht, und alle dieſe Halbbegriffe in kunſtreich ſchließende Verknüpfung bringt, möchte an ſich ein Vergnügen für ſolche philoſophiſche Analyſten gewähren,

die aus leeren Stroh ein Korn der Wahrheit herauszudreſchen ſich einmal berufen fühlen. Wenn dieſe philoſophiſche Moraltheologie ſich aber unterfangen will, ſolches Strohgeflecht als ausſchließlichen Maßſtab der Wahrheit für die Religionsbekenner ſelbſt aufzuſtellen, und nicht, wie der Apoſtel, den religiöſen Geiſt im Menſchen, ſondern ihre falſche ſchulwiſſenſchaftliche Vernünfteley für den Prüfſtein, ja wohl gar für ein Ziel aller zu vervollkommenden, poſitiven oder, nach Vieler Anſicht blos ſtatutariſchen Religion auszugeben: alsdann verlangt es wahrlich die gute Sache, dieſe Kantiſch-Fichtiſche Moraltheologie innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, welche, wir wollen gern glauben, ohne Abſicht und klares Bewußſeyn aller ihrer Bekenner, ihre ſcheinbare Gründlichkeit und Heiligkeit dem axiomatiſchen Religionsverhältniſſe gleichſam abſtiehlt und ablügt, vor dem, durch jedes Geſchwätz von Hummanität und Tugend leicht beſtochnen Volke in ganzer Nichtigkeit und Unhaltbarkeit darzuſtellen. Ja, wenn ſich Kant für berechtigt hielt, alle Metaphyſiker, die mit ihren nebelhaften, metaphyſiſchen Träumen doch wenig Schaden ſtiften konnten, ſo lange feyerlich vor ihren Arbeiten zu ſuspendiren, bis ſie die Einwürfe ſeiner Kritik widerlegt hätten, ſo wäre man, wegen des unſäglichen Schadens, den das durch die Kantiſch-Fichtiſchen Moraltheologie, durch das ſcheinbar wiſſenſchaftlich befeſtigte Primat oder den Vorrang einer Tugendlehre über die Religionslehre mit dieſer Zerreiſſung des innerſten Seelenlebens in Halbbegriffe ſtiften muß, wohl noch

mehr berechtigt, gegen den Kantiſchen Genius, der unſre Philoſophen größtentheils in Deutſchland noch gefangen hält, das Wiedervergeltungsrecht zu gebrauchen, und dieſe mit Kant angefangene, in andern Köpfen weiter geſponnene Moraltheologie förmlich und feyerlich von aller ungebührlicher Einmiſchung in den Religionsbegrif, den abſtracten ſowohl, als den poſitiven, auf ſchriftſtelleriſchem ſowohl als geiſtlichem oder weltlichem Lehrſtuhle, ſo lange zu ſuspendiren, bis ſie, ſtatt fernerhin über Myſticismus oder Schwärmerey einer unmittelbaren Religionslehre leichtweg zu klagen, ſämmtliche von uns auseinandergelegten Einwürfe gegen eine von Gott ſich unabhängig träumende, den Gottesglauben erſt begründende Tugendlehre gehörig geprüft und von ſich ohne Sophiſterey abgewendet haben würde. Sie mag unterdeß ihre eigene philoſophiſche Religion unter beliebigen lateiniſchen oder griechiſchen Namen, als Seligkeits- oder Selbſtachtungslehre behalten. Nur ſage ſie nicht, das ſey ächte Religion oder Chriſtenthum. Denn man kann behaupten, daß außer vielleicht dem wiſſenſchaftlichen Verſuche, Gott ſelbſt zum Urheber des ſittlichböſen im Menſchen zu machen, und ſo den Unterſchied zwiſchen gut und böſe, heilig und unheilig ganz aufzuheben, kein ſo großes Meiſterſtück jemals dem böſen Princip, das ſich allerdings in menſchliche Speculationen miſcht, gelungen ſey, als die moderne, von atheiſtiſcher Aufklärung den Menſchen eingeſchwatzte Meynung, Tugend ſey etwas anderes, als ächte Religion, ein Atheiſt oft der tugendhafteſte Menſch, und

alles komme aufs Handeln an, nicht aufs Glauben, das heißt, wenn man durch äußere Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit Menſchen glücklich mache, oder unter ihnen eine gewiſſe Vernunftconſequenz und Vernunftordnung durchſetze, ſo möchte man ſie und ſich ſelbſt immerhin durch Beraubung des anſchaulichen Glaubens an einen heiligen, weltregierenden Willen in Leben und Sterben unſelig machen. Iſt es nicht, als wollte ein böſer Feind der Menſchheit, durch einen politiſchen Kunſtgrif, ſelbige von ihrem Einzigen Vereinigungspunkte trennen, um die auf eigene Tugend ſtolzen Sterblichen, gleich verirrten Schafen, einzeln überwältigen zu können? Jene, eben erwähnte, wahrhaft ſcheußliche Anſicht, welche ſich unter dem angemaßten Namen eines nüchternen, geſunden Menſchenverſtandes im Gegenſatz der Religionsſchwärmereyen, ſelbſt unter dem Volke eingeſchlichen hat, empfängt nun durch jede philoſophiſche ausſchließliche Moraltheologie, da ſelbige die Tugend und praktiſche Vernunftform zum Axiom des Daſeyns, den Gottesglauben hingegen zum bloßen Poſtſcript macht, volle Beſtätigung, und ſo viel fromme Ideen eine ſolche Moralphiloſophie als Folgen ihres Hauptprinzips alsdann auch wieder herbeyholen mag, ſo ſind ſie doch ſämmtlich ohne Nutzen, da die Trennung von Sittlichkeit und Religion, die urſprüngliche Unabhängigkeit der erſtern von der letztern einmal ausgeſprochen iſt, an welche ſich einestheils der Atheiſt, welcher alle theologiſche Corrolare als unnöthig für ſich erklärt, nun feſthält, während andrerſeits Gott, welcher in der Religion ausſchließlich und ohne

alle Theilung das Menſchengemüth beſitzen will, mithin ein eifriger, eiferſüchtiger Gott iſt, ein ſolches Menſchengemüth verlaſſen muß, das ſich ſchon wagt, religiös zu nennen, wenn es ſeine Huldigung zwiſchen einer Vernunftform, Rechts- oder Sittengeſetz genannt, und dem Urweſen halbirt, ja eine ſelbſt als Geſetz ſich auferlegte autonomiſche Vernunftform (nicht einmal eine lebendige Menſchheit) als die Grundidee aller Wahrheit, Gott ſelbſt, dem Schöpfer derſelben noch vorzieht.

Möchten doch einige unſrer Moraltheologen in der vom engliſchen Humoriſten Sterne geſchilderten Shandiſchen Familienſtube, ohne wie D. Slop zu ſchlafen, zugegen geweſen ſey, da Corporal Trim, hier als ein dienender guter Hausgeiſt, und gewiß kein Mephiſtopheles, ein von Ungefähr gefundenes Predigtmanuſcript über das gute Gewiſſen (Hebr. 13. 18.) ſeiner aus Nichtsthun in die Andacht übergegangenen Herrſchaft vorleſen mußte! Vielleicht würden folgende Stellen im Auszuge, die ſchon durch gänzlichen Mangel an Kanzelberedſamkeit, in ihrer Schlichtheit ein Gepräge von Wahrheit tragen, hinlänglich geweſen ſeyn, ihr ſtolzes Syſtem einer unabhängigen Moral, ſo ganz, wie es dieſer Vernunftformalismus werth iſt, über den Haufen zu werfen.

Ein Stück Predigt aus Sterne, über das Gewiſſen. (Hebr. 13. 18.)

. . . . . „Die Furcht Gottes vor unſern Augen haben, und in unſerm wechſelſeitigen Lebensverkehr unſere Handlungen nach dem ewigen Maaße des Rechten oder Un-

rechten regieren — ſind die zwey Hauptpflichten, deren erſte zur Religion, die andere zur Sittlichkeit im äuſſern Menſchenleben auffordert, welche aber beyde ſo unzertrennlich zuſammen verknüpft ſind, daß Ihr dieſe beyden Geſetztafeln, nicht einmal in der Einbildung, von einander reißen oder ſchlagen könnt, (wie oft auch der Verſuch in der Wirklichkeit des Lebens gemacht werden mag) ohne ſie beyde zu zertrümmern und gemeinſchaftlich zu zerſtören."

„Ich ſage, der Verſuch iſt oft gemacht worden, und ſo iſt es auch; da nichts gewöhnlicher iſt, als einen Menſchen zu ſehen, der durchaus keinen Sinn für Religion hat, und in der That gerade ſo viel Ehrbarkeit oder Aufrichtigkeit beſitzt, auch auf keine eingebildeten Anſpruch zu machen, und der es doch für die bitterſte Beleidigung aufnehmen würde, ſolltet ihr einen Wink des Verdachts auf ſeinen moraliſchen Charakter werfen, oder euch vorſtellen, er wäre nicht gewiſſenhaft, gerecht, ja ſcrupulös bis auf das geringſte Scherflein."

„Wenn hier einiger Anſchein vorhanden iſt, daß dem alſo ſey . . . . ungeachtet man eben nicht willens iſt, dieſen Anſchein einer ſo liebenswürdigen Tugend, als die moraliſche Ehrbarkeit iſt, in Verdacht zu ziehn — . . . . Dennoch . . . . wär es uns gegeben, derſelben auf den Grund zu blicken, . . . bin ich im gegenwärtigen Falle überzeugt, wir würden wenig vernünftige Urſache finden, einen ſolchen Menſchen die Ehre ſeiner Bewegungsgründe zu beneiden."

„Laßt ihn declamiren mit einer Pracht, wie er ſie

nur ſelbſt wählen mag, um über dieſe Sache zu ſprechen, ſo wird ſich doch finden, ſie ruhe auf keiner beſſern Grundlage, als entweder auf ſeinem Eigennutze, ſeinem Stolze, ſeiner Gemächlichkeit, oder irgend einer ſolchen kleinen veränderlichen Leidenſchaft, die uns eine geringe Sicherheit geben wird, auf ſeine Handlungen zu rechnen, in Dingen, wo Noth an Mann geht.“ — — —

In ſolchen bedenklichen Colliſions Fällen, was für einen Halt habe ich, wenn ich ihm als Geſchäftsmanne mein Vermögen, oder in andern geſelligen Verhältniſſen ſeinem Rathe und Beyſtande meine Perſon ſelbſt anvertraute? Religion, der ſtärkſte aller Bewegungsgründe liegt ganz außer Frage. Eigennutz und Selbſtſucht, der mächtigſte Bewegungsgrund in der Welt, wirkt eben jetzt in ihm ſtark gegen mich. Was iſt mir übrig geblieben, in die entgegengeſetzte Wagſchaale zu legen, um dieſer Verſuchung, in der ſich unſer Mann befindet, das Gegengewicht zu halten? Ach leider hab ich Nichts, Nichts, als was nicht noch leichter wäre, wie eine Seifenblaſe. Ich muß mich in Gnaden ergeben an ſein [weltliches oder philoſophiſches] Ehrgefühl, oder irgend ein ähnliches Princip ſeiner Laune. Schwache Sicherheit für zwey der wichtigſten Güter, für mein Eigenthum und mein Selbſt.“

„So wie nun demzufolge kein Verlaß auf eine Moralität ohne Religion für uns ſeyn kann, ſo iſt anderſeits auch nichts beſſeres zu erwarten von einer Religion ohne Moralität. Demungeachtet iſt es eben kein ſo

ungeheures Wunder, einen Menſchen zu ſehn, deſſen wirklicher ſittlicher Charakter ſehr tief ſteht, und doch den höchſten Begrif von ſich ſelbſt unterhält, indem er ſich getroſt in dem Lichte eines religiöſen Mannes betrachtet.“

„Er wird nicht allein gierig, rachſüchtig, unverſöhnlich ſondern auch unzuverläſſig, und nicht zu Hauſe ſeyn in den Punkten der gemeinſten Ehrlichkeit. Allein in ſo weit er laut gegen die Ungläubigkeit des Zeitalters ſpricht, eifrig in einigen Artikeln der Religion iſt, zweymal des Tags in die Kirche geht, die Sacramente ehrerbietig abwartet, und ſich mit ſonſtigen Religionsgebräuchen hinhält, die nur als untergeordnete Hülfsmittel Werth haben, wird er doch damit ſein Gewiſſen ſo lange belügen, bis es zu dem Selbſturtheil gelangt, daß er um jener Dinge willen ein religiöſer Menſch ſey, und treulich ſeiner Pflicht gegen Gott ſich entledigt habe. Und Ihr werdet finden, daß ſolch ein Mann, Kraft dieſer Täuſchung, gemeiniglich mit großem, geiſtlichen Stolze auf jeden Menſchen herabblickt, der weniger Frömmigkeit zur Schau trägt, ungeachtet, vielleicht innerlich einen zehnmal wirkſamern Keim von Ehrbarkeit, als er ſelbſt.“ — —

„Das iſt gleicherweiſe ein ſchweres, böſes Uebel, unter der Sonne.“ — — —

„Der ſicherſte Weg, das Verdienſt und die Wahrheit irgend eines ſolchen, im gelehrten Streit befangenen Grundſatzes und Grundbegriffes, [er nenne ſich nun Sittenphiloſophie oder Religion] zu prüfen, bleibt

freylich der, die Folgen zu ziehn, die er überhaupt [eben ſowohl für das innere Leben des Gemüths, als für den außern Lebenswandel] hervorgebracht hat oder hervorbringt, und dieſe dann mit jenem urſprünglichen Geiſte zu vergleichen, welcher das Chriſtenthum eingab. Das iſt die kurze und entſcheidende Regel, die uns unſer Heyland für dieſe und ähnliche Fälle zurückließ, ſtatt tauſender von Erweisgründen. . . An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen!"

„Aus dieſem Allem kann man ſchlüßlich ſich noch zwey oder drey kurze Hauptbemerkungen für das Leben abnehmen.

„Zuerſt, wenn irgend ein Menſch eifrig und laut wider die Sache der Religion und zur Verkleinerung ihres Anſehns bey den Menſchen ſpricht, ſo könnt Ihr immer muthmaßen, daß es nicht ſeine Vernunft iſt, ſondern daß es Leidenſchaften ſind, welche über ſein Glaubensbekenntniß oder Credo den Vorſprung gewonnen haben. Eine ſchlechte, gemeine Lebensart und ein tüchtiger Glaube ſind ein paar unruhige Haus-Nachbarn, die ſich wechſelſeitig das Leben ſauer machen, und wer ſich angelegen ſeyn läßt, ſie von einander zu trennen, ... verlaßt Euch drauf . . . es iſt aus keinem andern Grunde, als um des lieben Hausfriedens willen."

„Zweytens: Wenn Euch ein ſolcher Menſch, wie wir ihn eben darſtellten, bey einer beſondern Vorfallenheit ſeines Lebens ſagt, das, oder jenes Ding gehe gegen ſein Gewiſſen, ſo ſetzt voraus, er meyne darunter nichts anders, als wenn er Euch ſagte: Das oder jenes

Ding widerſteht meinem Appetit. Ein gegenwärtiger Mangel an Luſt, Geſchmack und Appetit iſt gewöhnlich die ächte Urſache von Beyden.

„In Einem Worte, traut dem Menſchen in Nichts, der nicht ein Gewiſſen hat für Alles [für das ganze Leben in Zeit und Ewigkeit].

„Und endlich, was Euch ſelbſt unmittelbar betrift, ſo merkt Euch eine klare Unterſcheidung, deren Vernachläſſigung oder Mißverſtand aber der Ruin von Tauſenden geworden iſt, — — nämlich, daß Euer Gewiſſen ſelbſt kein Geſetz iſt. Nein, Gott und die Vernunft [die von ihm kommt] machen das Geſetz und haben nur das Gewiſſen in Eurem Innern zu deſſen Anwendung beſtellt, aber nicht etwa, wie einen aſiatiſchen Cadi, zufolge der Ebbe und Fluth ſeiner eignen Leidenſchaften, ſondern wie einen Richter in einem Lande der Freyheit und gerader Vernunft, welcher keine neuen Geſetze machen darf, ſondern nur nach Treu und Glauben das Geſetz erklärt, welches er als bereits für ſich geſchrieben erkennt.“ —

So weit mag denn unſer Yorik-Sterne gepredigt haben, der zwar hier nur eigentlich ein Romanſchreiber iſt, aber doch auch wohl in philoſophiſchen Händeln eine Stimme abzugeben hat, weil ihm das wirkliche, von vielen andern häufig nur verſuchte Talent zu Gebote ſtand, die in dickleibigen Syſtemen ausgeſponnene Thorheiten der falſchen Philoſophie, zu deren gründlicher Widerlegung immer neue dickleibige Bücher voll neuer Kreuz- und Querzüge nöthig werden, oft mit

treffenden Blitzen des ſpottenden Genies abzufertigen, indeß er in obiger Predigt doch nur die klare, eindringende, ſchlichte Sprache einer geſunden, d. i. religiöſen Vernunft gegen die Legion von Philoſophen redet, welche die volle Unabhängkeit der Sittlichkeit von der Religion feyerlich proclamirt haben, um die Religion bey Strafe, ſie als Myſtik zu verjagen, in das Joch der ſogenannten ſittlichen Vernunftform zu ſpannen! Was thut Kant und das Heer der deutſchen Moraltheologen hinter ihm her, anders, als daß ſie die beyden Tafeln gewaltſam aus einander zu reißen ſuchen, auf welche Gottes Finger die Aufforderung zur Religion und das Geſetz der Sittlichkeit ſchrieb? während unter den namhaften Philoſophen höchſtens Jacobi bekannte: „Ohne Religion hält der Menſch nicht Wort, ſo wenig andern als ſich ſelbſt, und darauf kommt doch am Ende alles an.“ (Band III. S. 540.) Was thun Alle, welche in einem neuen Stoizismus oder Neupythagoriſchem Syſteme dem Menſchen = Ich geſtatten, ſich in ſeiner Vernunftform ſelbſt zu vergötzen, und in einer aufgeklärten Religion, welche offen nur die Ehrfurcht gegen das menſchliche Selbſtbewußtſeyn als Hauptglaubensartikel angiebt, ſich ſelbſt anzubeten, was thun Alle dieſe anders, als daß ſie jene Hauptunterſcheidung verkennen, auf welche Sterne ſo angelegentlich dringt, das Gewiſſen ſey nicht das Geſetz, ſondern nur deſſen Verſtändniß und Anwendung, weder der menſchliche Wille ſey ein ſolcher Selbſtgeſetzgeber oder Autonom, zu dem ihn Kant und Fichte er=

heben wollen; noch die Vernunft ſelbſt autonomiſch, in wiefern ſie nämlich nicht blos gegen den Sinnentrieb, der ſie allerdings nicht durch ſeinen Zweck (heteronomiſch) als fremde Geſetzgebung beſtimmen ſoll, ſondern gegen Gott, das unbedingte Urweſen, ſelbſt gehalten wird, welcher uns Menſchen die Vernunft als ſein Ebenbild gegeben hat und dem Einzelnen giebt oder nimmt, nach ſeinem Wohlgefallen?

Allein umſonſt. Ein Romanſchreiber hat gut predigen und ein Corporal Trim mag in der überzeugenden gebogenen Stellung, wie ſie Hogarth zeichnet und die Redekunſt verlangt, die Predigt herhalten. Der größte Theil unſerer aufgeklärten Moraltheologen wird bey der Meynung beharren, daß Gleichbedeutenheit, Unzertrennlichkeit von Sittlichkeit und Religion behaupten, Schwärmerey oder Myſticismus ſey. Ja noch mehr. Er wird fortfahren zu behaupten, daß die Religionsbekenner, welche ſagen: ohne Gott, keine Verbindlichkeit zur Tugend! Menſchen ohne Ehre und Sittlichkeit ſeyen. Mit ſchweren Unkoſten von Scharfſinn, wobey die beſten Köpfe eines Jahrhunderts ihre Kräfte opferten, ward einmal die unſelige Trennung einer ſelbſtgeſetzgebenden Tugend von Gottesfurcht und Glauben, in der Philoſophie errungen. Das Gewiſſen, oder ſittliche Bewußtſeyn heißt es einmal, da es nicht anders als „die Vernunft-Erkenntniß des Menſchen-Ichs von ſich ſelber und ſeiner Form ſeyn ſoll," kann nicht irren, und iſt die Quelle alles Wiſſens. So heißt es, ungeachtet das Gewiſſen in ganzen Völkern

und Generationen, wenn es nicht von der Donnerſtimme einer wundervollen Offenbarung geweckt wird, tauſendjährigen Schlaf ſchlafen kann, ungeachtet es im Einzelnen Menſchen, ohne fortgeſetzte Religionsübung, ſo weit übertäubt werden kann, um alles gut zu heißen, was dem Einzelnen bequem iſt. „Dieſer gute, ſittliche vernünftige häusliche Gott und Penat, das Gewiſſen, mit Sterne an einem andern Ort in eben derſelben Predigt zu reden, hat, während dieſer Zeit, wo der einzelne Menſch in dem er wohnen ſoll, ſeiner Willkühr Luſt und Gemächlichkeit folgt, viel anderes zu thun, iſt, gleich dem Baal in der Bibel, über Feld, auf Reiſen, oder ſchlummert ein wenig, ſo daß er ſchwer zu erwecken iſt, oder er iſt ausgegangen in Geſellſchaft mit Schweſter Ehre, ein Duell auszufechten; eine Spielſchuld zu bezahlen, oder eine ſchmutzige Penſion wegen eines Handels in der Wolluſt abzutragen. Oder er war auch wirklich unterdeß zu Hauſe, der ſittliche Gott, in einer lehrreichen Unterhaltung, laut predigend gegen die Ungerechtigkeit und Bosheit eines Nachbars, ſtatt gegen die der eigenen Bruſt, ſich erklärend gegen gemeinen Diebſtahl und niedere Ausſchweifung, oder eine Menge anderer Verbrechen, über welche der Eigener des Gewiſſens durch Glücksumſtände und hohen Lebensrang oder ſonſtige Verſchiedenheit der Verhältniſſe zu ſehr hinaus iſt, um Verſuchung zu fühlen! Oder der ſittliche Gott, Gewiſſen, preiſt, wie der Phariſäer im Tempel den Menſchen ſelig, kein Hauptgeſetz übertreten zu haben, und weiß die übrigen Kleinigkeiten mit einem auslegenden Kennereinblick in die Statuten der Vernunft im Ganzen, ſehr glücklich durch Fälle und

Verhältniſſe, durch eine [von Kant ſehr gerühmte] ſittliche Caſuiſtik trefflich zu beſeitigen. . . . Kurzum mit dem lieben Formal-Gewiſſen, als einer blos ſittlichen Gottheit der praktiſchen Vernunft, d. h. mit einem Sittengeſetz, das im Urſprunge leere Vernunftform, nicht Religion iſt, das als Wegweiſer eine Hand ausſtreckt, als ſollte dieſe den Menſchen auf den Weg fortſtoßen, und doch hölzern, ſtarr und unbeweglich, da es nur ein philoſophiſcher Paragraph, eine Form ohne lebenden Geiſt iſt, zurückbleibt, iſt gar bald fertig zu werden. Es iſt gar leicht zu beſchwichtigen, eben weil nicht die Fülle eines heiligen allgemein geſetzgebenden, alles zuſammenhaltenden Willens, wie ihn die Furcht Gottes des weltregierenden Urweſens ſcheut, dabey iſt. Was kümmern mich die Forderungen eines ſolchen Kantiſch-Fichtiſchen Vernunft- und Identitätgeſetzes, das am Ende eine bloße angewandte Logik, verſetzt mit einem unſichtbaren Milliontheil ſublimirten Stolzes auf Vernunftwürde iſt, wenn ich, ohne Religion, ohne Scheu vor Geſetzgeber und Geſetzerfüller bin, das heißt, wenn ich nicht weiß, ob irgendwo im Weltall ein wahrer, heiliger, kräftig vereinter Wille iſt, daß das Gute des Geſetzes wirklich geſchehe, wenn ich nicht durch die Kraft der Religion, in dem Böſen meine Verdammung, das heißt eine Richtung, derjenigen des Univerſums entgegen, hinweg vom Heiligthume, vom Bewußtſeyn Gottes, empfinden lerne?

Auf alle dieſe Fragen an die ausſchließliche Sittengeſetzphiloſophie ohne lebendigen Gottesglauben, auf deren

Weisheit der falſche Rationalismus in der Theologie ſein Gebäude gründet, hat der Verf., der ſeit zwanzig Jahren dieſe Fragen wiederholt aufwarf, keine andere Antwort jemals bekommen, als: wer die Religion urſprünglich in die Sittlichkeit miſchen will, iſt ein Epopt, Adept, Theoſoph, Myſtiker! Plato und Rabelais nennen den Hund, weil er ſo gründlich das Knochenmark des Lebens ausſaugt, den Philoſophen unter den Thieren, und in der That hat er, wie Sterne ſagt, noch außerdem etwas mit gründlichen Philoſophen, die einmal ihr Syſtem abſchloſſen, gemein, nämlich — daß er, Einmal abgerichtet, nicht gern neue Künſte und Kunſtſtücke lernt. Und doch ſind es gerade die älteſten Kunſtwörter, die man gegen neuere vertauſcht hat, welche letztere man jetzt allein für baare Münze nimmt. Braucht das Wort Sittengeſetz, Achtung, Tugend, ſittliche Weltordnung, ſittliches Bewußtſeyn, praktiſche Vernunft, oder ein andres dunkles, blos formelles Modewort, und jeder philoſophiſche Geiſt von dieſer Schule belehrt, ſeit das Tribunal von Königsberg und Jena aufgekommen war, macht im Gehirn ſeine ehrerbietigſten Kunſtſtücke — ſagt ihnen aber auf gut altväteriſch, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ſey, ſo ſteht ihnen der Verſtand ſtill vor ſolchen Myſticismus, ſolcher Umkehrung aller Principien.. Dafür kommen ſie auch mit ihrem leeren Formelſpiel ſo weit, wie die feinſten unter den Griechen nur kommen konnten. Man erzählt, als Eudamidas, der Sohn des Archidamas, den Xenocrates im fünf und ſiebenzigſten Jahre eine gelehrte Dis-

putation, über die Weisheit halten hörte, ernſthaft gefragt habe: wenn der alte Mann noch immer ſo zweifelhafte, bedenkliche Nachforſchungen nach der Weisheit anſtellt, wie viel Zeit wird ihm einmal übrig bleiben, ſie zu gebrauchen?

Kann man ſich bey einer ſolchen, aus den ungläubigſten Zeiten des Heidenthums wieder herbey geholten Philoſophie, von leicht herum zu biegenden Wachsformen, verwundern, wenn bey Theologen, Politikern und ſelbſt Philoſophen das andre Extrem wieder Mode wird; wenn alles nach Poſitivem ſchreyt und ſeufzet, und darunter fälſchlich das blos hiſtoriſche, das geſetzliche Herkommen, wäre hundert Jahr, Unrecht auch keine Stunde Recht, wieder hereingeſchwärzt wird? Ja um bey der Religion ſtehn zu bleiben ... Sobald eine Philoſophie immer noch hofft, vermöge der Vernunftformen ohne Fülle geiſtigen Seyns, irgend einen andern feſtern Grund des Wiſſens und ſelbſt der Religion, kurz für das Leben zu legen, als ihn lebendige Religionsbekenner haben können oder dürfen; kann man es da wohl einem Luther verdenken, wenn er in heiligem Eifer ausruft: „habe leſen müſſen des Teufels Dreck, die Philoſophos und Sophiſten, mit großer Koſt, Arbeit und Schaden, daß ich genug habe daran auszufegen" .... Damit man aber nicht meyne, mit dieſer gegen einen falſchen Rationalismus gerichteten Aeußerung Luthers, ſey dem andern Extrem, dem unächten, ultratheologiſchen Supranaturalismus das Wort geredet, — muß man dabey auch die andere Aeuße-

rung des Freundes von Luther, Melanchthons nicht vergeſſen: „Hernach iſt der Mönche Theologie in die Welt kommen, die iſt vermengt mit ungereimter Philoſophie und Heucheley“ . . . .

In beyden entgegengeſetzten Fällen, der Uebertreibung von Philoſophie oder Theologie, iſt es doch immer nur die unſelige Syſtematik, welche die lebendige Wirkſamkeit der Religion verdrängt, dieſe Syſtematik, vermöge welcher die ſyſtematiſche Sprache erſt im Kopfe der Gelehrten Schattendinge hervorbringt, anſtatt daß umgekehrt, irgend ein wahrhaftiges Ding im Bewußtſeyn erſt die wiſſenſchaftliche Sprache oder Benennung wie billig hervorbringen ſollte, dieſe Syſtematik, die überall die Euklidiſche Mathematik in freyen Conſtructionen nachäfft, wohin letztere nicht gehört, dieſe Syſtematik, die überall das hinterſte vor dem vordern denkt, Sylben buchſtabirt, ſpaltet, ſtatt im Menſchenbewußtſeyn zu leſen; ſie, welche namentlich in unſerm Deutſchland ſo geſchäftig iſt, daß ſie ſelbſt das Seiltänzeriſche Klettern und grobe Herumbalgen der lieben Jugend zu hoher Terminologie, zu Principien und Syſtem erhebt, oder wohl gar auf zehn Gebote gründet. „Wir bringens weit im Unterſcheiden und Bezeichnen, ſagt aufrichtig der philoſophiſche Kenner ſeiner Zeit, Jacobi (Werke III. B. S. 548.) und ſind wirklich drauf und dran, ſo behende darin zu werden, daß wir bald auch nur noch ein Geſpenſt von Sprache haben haben werden“ . . . ferner (III. B. S. 496.) „Gebrülle (nicht Rede) ſcheint es mir zu ſeyn, was die neuern Epicuräer lauten, die ſich mit ihrer

poſitiven Unwiſſenheit ſo groß dünken, wenn ſie überall das Einfache aus dem Zuſammengeſetzten, das Ganze aus ſeinen Theilen erklären, überall das Hintere zuerſt und vor dem Vordern denken, und als wirklich ſetzen. O wie liebe ich jene Alten, denen das Gegentheil hiervon ſo klar war." —

Daß aber Jacobi, mit ſolchen Erklärungen gegen das neue Syſtematiſiren, vorzüglich jenes gewaltſame Trennen der Sittlichkeit und Religion, welche erſtere zum unmittelbaren Princip, letztere nur zum Poſtſcript macht, bald dunkler, bald klarer vor Augen haben mußte, erhellt beſonders aus ſeiner Anſicht von Kants bereits erwähnten ſogenannten Primat (Vorrang) der ſittlichen Vernunft über die ſpeculative. (Werke B. III. S. 362 bis 364.) Indem Kant durch jenes Primat die höchſten menſchlichen Ueberzeugungen von ſittlichen Forderungen abhängig erklärt habe, ſey nur, meynt Jacobi am a. O. der Schein wiſſenſchaftlicher Erfindung aller, die Vernunft ſelbſt bedingenden Grundwahrheiten hervorgebracht worden, während im Grunde durch die Einführung gedachten Primats doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die poſitiven Offenbarungen der Vernunft über alle wiſſenſchaftliche Beweiſe für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verſtandes ſchlechthin, erhoben worden ſey. Auch habe Kant mit der That und mit dem innerſten Grunde ſeines in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft aufgeſchloſſenen Gemüths in ſeinem ganzen kritiſchen Syſteme eigentlich [wie wir oben nachwieſen, frey-

lich inconſequent] angenommen, es ſey ungereimt Erſcheinungen zu denken, ohne Etwas [über die Form noch hinaus Weſentliches] was erſcheinen, und die Vernunft werde ſelbſt zu einem leeren Schalle, wenn Gott und die damit verwandten höchſten Ideen von Freyheit und Unſterblichkeit objectloſe Hirngeſpinnſte wären, d. h. es liege in der Vernunft ſelbſt eine Art unmittelbarer Erkenntniß, ſowohl des Realen, wirklichen Seyns überhaupt, als ſeines oberſten Grundes, einer Natur unter, und eines Gottes über ihr." —

Schade nur, daß der treffliche Jacobi bei dieſen Anſichten, die er als die eigentlichen von Kant ſelbſt, außerhalb des Kantiſchen Lehrgebäudes voll wiſſenſchaftlichen Scheines, entdeckt zu haben vermeynte, dennoch nur immer von einem unmittelbaren Gefühl des Guten und Wahren, von einem unmittelbaren Glauben an den höchſten Ort der Wahrheit ſprach, ſtatt, wie billig, von einer unmittelbaren Erkenntniß, im eigentlichen Sinne, von welcher der religiöſe Verſtand im Religionsverhältniß auszugehen berechtigt iſt. Leider hatte hier Jacobi zu viel unnöthige Ehrerbietung vor jenem wiſſenſchaftlichem Scheine, den Kant und Fichte auf dem Wege des Carteſius verfolgten, und um deſſenwillen Hume und die Sceptiker unaufhörlich zweifelten, vor jener falſchen Kantiſchen Anſicht von der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, als fordere dieſe zur Grundidee des Wiſſens nur immer vorwärtsſchreitende Beweiſe aus den höchſten Formen des Denkens, und Con=

ſtruction aus Begriffen, ähnlicher Weiſe, wie etwa die Mathematik freye Conſtruction aus Anſchauungen räumlicher und zeitlicher Ordnung; da doch die Philoſophie auch nur eine rückwärts aufſtrebende wiſſenſchaftliche Analyſis der höchſten Grundſätze des Wiſſens zu ſeyn braucht, welche am Ende mit den Religions-Grundſätzen übereinſtimmen, ſo daß die philoſophiſche Wiſſenſchaft einer urſprünglichen Syntheſis, d. i. eines ſyſtematiſchen Herabſteigens von einem höchſten Grundſatze des Wiſſens nicht weſentlich bedarf, ja ſogar auf ſo einem Wege ſyſtematiſcher Syntheſis lächerlich und ſchädlich wird, wenn ſie daraus die Religion noch herleiten und begründen will. Dieſes letztere verkennend gab Jacobi die Grundidee des Wiſſens zum Beſten der höchſten Ueberzeugung völlig auf, ſtrich vor Fichte, als dem erklärten Meſſias im Gebiete der Wiſſenſchaft, als ſey dieſe eben nur eine bloße Ichphiloſophie voll leerer Vernunftformen, demüthig, wiewohl freylich auch etwas ironiſch, die Segel, flüchtete ſich in die immer zweydeutige Region des Gefühls und des bloßen Glaubens an eine innere göttliche Offenbarung und verfiel ſo in den Vorwurf einer wirklichen Gefühlsphiloſophie und eines Myſticismus, den er eben vermeiden wollte, und dem er doch einmal in dem Auge aller verkehrten, falſchen Philoſophen bey ſeiner ganzen oben erklärten Anſicht von Etwas Unmittelbaren, niemals entgehen konnte.

Hierin muß ſich alſo der Verf. gegenwärtige Schrift, freylich auf die nochmalige Gefahr mit den meiſten be-

rühmten Philoſophenſchulen zu zerfallen und den Namen eines Myſtikers oder Theoſophen mit in das Grab zu nehmen, auf dem Wege, den er ſchon 1808 in ſeiner Religionslehre einſchlug, auch von Jacobi trennen. Er erkennt nämlich, wie bereits angedeutet worden, durchaus keinen Unterſchied im Bewußtſeyn an zwiſchen der philoſophiſchen Grundidee des Wiſſens und dem religiöſen Axiom überhaupt, ſo daß etwa letzteres, wie Kant, Fichte, Jacobi ſelbſt thun, zu einer bloßen Forderung, Vorausſetzung, oder zu einem erkenntnißloſen Glauben herabgeſetzt werden müßte. Das mathematiſche Wiſſen, oder die geometriſche Evidenz kommt bey dieſer Vergleichung gar nicht in Betracht. Dieſes in allen Ehren gehalten, ſo beruht die Mathematik nur auf den Verhältnißideen räumlicher und zeitlicher Anordnung. Mag ſie ſich auf die Erfahrung und Sinnenwelt wirkſam erweiſen, ſo kann ſie ſich dadurch den Namen der Wiſſenſchaft vorzugsweiſe, wie ſie ihn auch erhalten hat, bey der blos ſinnlich verſtändigen Menge ſichern, aber den Namen der abſoluten, unbedingten Wiſſenſchaft kann deshalb die Mathematik, ſo thörig manche ihrer Freunde darnach ſtrebten, nie erhalten, erſtlich, weil alle Sinnenerfahrung ſich in Schein auflöſen kann, zweytens, weil dieſe ſtolze Mathematik ſelbſt, ſowohl die höchſten Grundſätze ihrer Methode, als auch die Möglichkeit geiſtiger Conſtructionen nach Geſetzen, oder ihre Poſtulate, aus einem höhern Organon des menſchlichen Geiſtes, aus einer philoſophiſchen Dingenlehre, aus dem Vernunftmechanismus, wie

Leibnitz und Neuton nicht läugnen, offenbar erborgen muß. Der Religionsbekenner wird alſo herzlich gern es aufgeben, irgend eine religiöſe Wahrheit mathematiſch evident zu machen, wiewohl es ſchlimm wäre, wenn er ſeine Ueberzeugung nicht eben ſo gut durch Thatſachen und Folgen in der Erſcheinungswelt darlegen könnte, als der mathematiſche Phyſiker. Alle mathematiſche Demonſtrationen aber von Gottes Daſeyn, von der Wahrheit des Chriſtenthums, die man zuweilen verſuchte, ſind Unſinn. Das iſt einmal nicht für den mathematiſchen Verſtand, welcher ewig eine natürlich, ſinnlich bedingte Menſchenvernunft hervorbringt, die, ins überſinnliche ſich miſchend, unausbleiblich zum Pantheismus, Materialismus, Naturalismus führt. Für die Mathematik und Demonſtration iſt alſo dies alles ſo wenig, um mit Lichtenberg zu reden, wie ein Dintenfleck auf meinem Tiſche zum Abſpielen auf der Geige. Daß übrigens die mathematiſche Ordnung in der Natur und im menſchlichen Geiſte zu der Grundidee einer höhern geiſtigen, meſſenden Kraft, die in der Ewigkeit Gottes wurzelt, nothwendig phyſikotheologiſch führen müſſe, wenn der Menſch das religiöſe Axiom in ſich überhaupt ſchon zum Bewußtſeyn gebracht hat, haben wir in der Abtheilung Gott in der Natur gezeigt, und die Mathematik kann alſo, auch ohne gottſelige Betrachtungen des Rechenbretes wohl gleichfalls das ihre beytragen, ein religiöſes Bewußtſeyn zu entwickeln, zu befeſtigen. — Allein dann iſt ſie nicht mehr Mathematik, ſondern ſie giebt ſich her, ein phyſiko=

theologiſcher, naturphiloſophiſcher Gegenſtand zu werden. — Gerade die Sucht, Mathematik, innerhalb der Form ihrer anſchaulichen Grundſätze zur Urwiſſenſchaft zu machen, hat vielen Atheismus und Materialismus beſonders in Frankreich hervorgebracht. Indeſſen hat der Religionsbekenner den Troſt einzuſehn, daß jeder, welcher aus Reſpect für ein ſolches mathematiſches Wiſſen zum Religionszweifler, oder Atheiſten wird, auch kein Jota von der philoſophiſchen Encyclopädie der Wiſſenſchaften oder von dem Verhältniſſe der letztern zu einander verſteht. — Nach dieſem Allen iſt nur die Frage, und die Vergleichung zwiſchen dem philoſophiſchen Wiſſen und der Religion anzuſtellen. Hier alſo rühmen ſich die Philoſophen in ihrer verkehrten Anſicht vorzugsweiſe des Wiſſens, ſie reden von der Grundwiſſenſchaft, genannt Philoſophie, die alles beſtimmen ſolle, und der Religionsbekenner dagegen ſoll, wie nicht nur Kant, wie ſelbſt Jacobi meynt, ſich ganz in das Gebiet des Glaubens, das heißt hier, der bloßen Vorausſetzung, des Gefühls, oder wohl gar deshalb grundloſen Dafürhaltens und Meynens zurückdrängen laſſen. Mancher fromme Religionsbekenner, der aus der Bibel gelernt hat, viel Wiſſen blähe auf, wird ſich dieſes Zurückdrängen zum beſcheidenen, ergebenen, gehorſamen Glauben gar gern gefallen laſſen; doch iſt er immer auf einem falſchen Wege, wenn er die Demuth ſo weit treibt, ſeinen Glauben für ganz erkenntnißlos zu halten, und ſich vor dem Verſtande derer, die das Wiſſen geerbt haben wol-

len, deshalb immer zu fürchten, oder denken zu müſſen, die Kinder der Welt, ſeyen im höhern Sinne des Worts klüger, als die Kinder des Lichts. Nein! Ein Religionsbekenner würde ein Verräther an der wahren Lehre werden, wenn er ſie blos als Lehre eines blinden Glaubens, nicht einer gläubig erleuchteten Vernunft hinnähme. Betet er nicht ſelbſt gern den Spruch: Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt? — Er muß daher, in wiefern er anders zu der Menſchenklaſſe gehört, denen es Beruf iſt, ihren Verſtand im geringſten nur wiſſenſchaftlich zu bilden, ſeine Religion auch als ein Wiſſen betrachten, und deſſen Summa nach den allgemeinſten Reſultaten wiſſenſchaftlich mit dem Verſtande ziehen, theils, um die Gränzen ſeines Verſtandes zu erkennen, und ſelbigen, in wiefern er doch auch Rechte hat, zu befeſtigen, theils um die religiöſen Reſultate mit den Reſultaten der Philoſophie oder allgemeinen Wahrheitslehre vergleichen zu können. Hier muß er mit dem Verſtande, erkennen, daß philoſophiſche Wahrheitslehre, die analyſirend die höchſten Bewußtſeyns Grundſätze aufſucht, und das allgemeine Reſultat der Religionslehre, ohne Hinſicht auf das Hiſtoriſch-beſondere des Glaubens gezogen, Eins und daſſelbe ſind, auf Einem axiomatiſchen Hauptpunkte zuſammentreffen müſſen. Denn dieſes nicht einſehen wollen, hieße nicht wiſſen wollen, ob die Religion, Ueberzeugung von der höchſten Wahrheit im Bewußtſeyn ſey? (vergl. d. polem. Theil von Gott. II. Abth. S. 469). Es liegt alſo dem wiſſenſchaftlich

gebildeten Religionsbekenner, namentlich dem Theologen ob, zu beweiſen, daß das allgemeine Reſultat der Religion, mit Abrechnung alles blos welthiſtoriſch (a posteriori) erkennbaren, (welches begreiflich nie mit dem philoſophiſchen a priori in Vergleich kommen kann) in der Richtung völlig Eins mit den Reſultaten der philoſophiſchen Bewußtſeynslehre, mit jeder urwiſſenſchaftlichen oder ſittlichen Wahrheitslehre ſey. — Der Religionsbekenner muß nicht nur das Gewiſſen, als eine Grundlage, einen Inbegrif religiöſen urſprünglichen Wiſſens zergliedern, ſondern auch den vom Gewiß-Wiſſen, daß ein Gott ſey, welcher das Gute wolle, ganz unterſchiedenen angeborenen, aber unterdrückten Keim des Glaubens, daß nämlich eben derſelbe Gott das Gute weltregierend auch befördere, wiſſenſchaftlich betrachten, theils in wiefern, ſelbſt nach Chriſtus, ſchon zur Pflicht gemacht werden kann, zu anſchaulicher Entwickelung des Glaubens, beſonders auf welthiſtoriſchem Wege aufzuſtreben, theils in wiefern hiſtorikotheologiſch (ſ. Gott in der Geſchichte S. 94.) vorausgeſetzt werden muß, daß ein weltregierender Gott zu Erweckung des religiöſen Glaubens ſich welthiſtoriſch auch offenbaren werde. Ueber alles dieſes muß ein Religionsbekenner mit ſeinem vollen Verſtande wiſſenſchaftlich im Klaren ſeyn können, am meiſten der Theolog, und er braucht ſich in Abſicht auf alles das, ſo wahr er im religiöſen Bewußtſeyn urſprünglich ein Urwiſſen, einen vernünftigen Keim des Gewiſſens und Glau-

bens hat, nicht mit dem doch von der Philoſophie gemeiniglich nur verächtlich ausgeſprochenen Worte des Glaubens abſpeiſen zu laſſen, obſchon für ſich er übrigens gar wohl weiß, daß ſein Glaube, kein bloßes Meynen, grundloſes oder gründliches Dafürhalten, ſondern das anſchauliche, über die Wiſſensſchranke hinausgehende Wahrnehmen des ſich in der Zeit offenbarenden göttlichen Seyns in deſſen höchſter Fülle ſey. So entſteht für den Religionsbekenner, für den religiöſen Verſtand, die nothwendig zu realiſirende Idee einer allgemeinen Religionslehre oder Religionswiſſenſchaft als ein Poſtulat (wiſſenſchaftliche Forderung), zu welchem der Verf. 1808 einen Entwurf im Grundriſſe mitgetheilt hat, und jeder Pietismus oder theologiſche Dogmatismus, der eine ſolche allgemeine Religionslehre mit unter dem Namen eines falſchen Rationalismus einbegriffe, würde in blindem Unverſtand gegen Freund und Feind zugleich losſchlagen, ja ſogar ein Verräther an den Grundlagen jener religiöſen Wahrheit werden, auf welche ſich Chriſtus mit erhabenen Worten beruft: „Wer aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme!“ — Auf der andern Seite kann allerdings auch der Philoſoph, ſo gut wie der Religionsbekenner im Namen aller Vernunftconſequenz, ohne welche niemand Philoſoph ſeyn kann, in Anſpruch genommen werden, entweder zum vollendeten Skepticismus überzugehn, und das ganze menſchliche Bewußtſeyn, inwiefern es mehr als Form, in wiefern es Erkenntniß vom Weſen ſeyn ſoll, aus philoſophirendem Ge-

ſichtspunkte, d. h. von dem Streben nach allgemeingül=
tiger Vernunftwahrheit aus, für einen Schein zu er=
klären, worauf bey ihm für das Leben ein irreligiöſer
Indifferentismus, höchſtens eine geiſtloſe Buchſta=
benreligion, eine Religion der Zwangherrſchaft eintreten
muß, oder das nothwendige Bedürfniß einer axioma=
tiſchen, höchſten Bewußtſeynslehre für das echt
wahrheitsliebende philoſophiſche Gemüth, als Poſtu=
lat anzuerkennen, und zu unterſuchen, ob er nicht mit
dem Religionsbekenner bey verſchiedener Sprache,
in den allgemeinſten Reſultaten ganz gleich denke,
wenn er alle axiomatiſche Ideen, zu denen das
philoſophirende Bewußtſeyn poſtulirend aufſtrebt,
durchmuſtert, und, ſtatt des höchſten ſittlichen Be=
ſtimmungsgrundes, Gottes heiligen Willen,
ſtatt des höchſten Erkenntniß= oder Wahrheitsgrundes,
die göttliche Allwiſſenheit, ſtatt des höchſten
Lebensgrundes, Gottes Schöpferliebe, endlich
ſtatt des höchſten Grundes alles Bewußtſeyns, Gottes
Perſönlichkeit ſetzt, und in allen vier Fällen wieder=
um das Menſchen=Ich zu Gewiſſenhaftigkeit, Wahrhaf=
tigkeit, Liebe und Anbetung Gottes auffordert, auf
daß es dadurch erſt zu einem wahren Weſen erhoben
werde. Auf dieſe Weiſe würde kein Philoſoph einem
verſtändigen Religionsbekenner mehr die geringſte Ur=
ſache zur Beſchwerde geben; und das Poſtulat des
Philoſophen, der höche Zweck ſeines Strebens in
der philoſophiſchen Begriffszergliederung, oder Analyſis
einer axiomatiſchen Bewußtſeynslehre, würde
mit dem höchſten Poſtulate des religiöſen Verſtan=

des, einer allgemeinen Religionslehre, oder Religion wiſſenſchaft, wie bereits oben geſagt worden, welche letztere allein zu einem gründlichen Syſtem, ſynthetiſch von der Höhe der Grundſätze herab, den Schlüſſel enthält, zuſammenfallen. Philoſophie und Religionsbekenntniß würden ſich nicht mehr unter dem Namen von naturaliſtiſchen Rationalismus und Supranaturalismus anfeinden. Philoſophen und Theologen würden ſich an einem und demſelben Ziele wie Brüder und Bundesverwandte begrüßen. Allein zweyerley Anmaßungen müßte freylich die Philoſophie von da an aufgeben, die wir ihr auch durch die obige geſammte Unterſuchung bereits völlig vernichtet haben. . .

Die Eine: daß die Philoſophie, weil ſie ſich eine Grundwiſſenſchaft aller wiſſenſchaftlich betrachteten oder ſittlichen Wahrheit in der abgezogenen Idee (in abstracto) nennt, welchen Namen ſie immerhin führen mag, deswegen im ausſchließlichen Beſitz des Wiſſens ſey, und gründlicheres, höheres, mehreres wiſſe als der Religionsbekenner, welchem letztern nur ein Glaube zukomme, und der noch dazu ihm erſt von der Philoſophie eindemonſtrirt werden müſſe — Der Religionsbekenner weiß nicht weniger, als der Philoſoph, beyde wiſſen. Beyde wiſſen nur, was ſie wiſſen, anders, d. h. unter andern Namen.

Die andere Anmaßung, welche die Philoſophie der Religionslehre gegenüber ablegen muß, und welche ſie vor und nach Carteſius zur Philoso-

phia huius mundi gemacht hat, iſt eben jene unſelige Sucht der Philoſophen, dem Religionsbekenner deſſen Grundüberzeugung erſt ſcientifiſch demonſtriren, dem Religionsbekenner, wenn man ihm philoſophiſcher Seits auch ein abgeleitetes Wiſſen, außer dem Glauben, zugeſtände, dieſes doch erſt begründen, ihn in das Heiligthum alles Wiſſens ſyſtematiſch erſt einführen zu wollen. Der Philoſoph weiß nichts höheres als der Religionsbekenner. Beyde wiſſen das höchſte, urſprüngliche, nur jeder unter den Formen einer andern Sprache. Jene anmaßende Täuſchung in der Philoſophie, daß ſie höheres wiſſe, als die Religionswahrheiten, oder urſprünglicheres, iſt, wie oben nachgewieſen worden, uralt, doch in der neuern Philoſophie, vorzüglich aus der Carteſiſchen Verwechslung des Selbſtbewußtſeyns (Ichbewußtſeyns) mit dem Bewußtſeyn überhaupt, des ſogenannten Denkens im abgezogenen Begriffe mit dem geſammten geiſtigen Seyn im Menſchenbewußtſeyn entſtanden, und aus der Thorheit, das reine menſchliche Bewußtſeyn in ſeiner Wurzel für egoiſtiſch und atheiſtiſch zu halten, dem das Daſeyn Gottes, ſey es nun als metaphyſiſche Wahrheit, ſey es nun als ſittliche Forderung, erſt eindemonſtrirt werden müßten. Kein vernünftiges Bewußtſeyn iſt in der Wurzel atheiſtiſch, wenn auch das Gewiſſen, auf natürlichem Wege der Verderbtheit, übertäubt ſeyn mag. „Auch die Teufel, ſagt ein Apoſtel, glauben, wiſſen urſprünglich, daß ein Gott ſey, aber mit Zittern.“ In jedem erwachenden Gewiſſen iſt die Stimme, der alles

beſtimmende Wille Gottes ſelbſt offenbar, ausgehend von einem höchſten perſönlichen Willen, deſſen Zwecken fürs Ganze ſich alles untergeordnet erkennt, was Geiſt iſt. Das abhängige Verhältniß zum Urweſen iſt das urſprünglich nothwendige axiomatiſch erkennbare Verhältniß eines vernünftigen Ichs zu Gottes höchſter Perſönlichkeit. Dieſes iſt eben ſo axiomatiſch, wie der formelle Satz: das Ganze ſey größer als der Theil, denn nur in Gott iſt die Idee des Ganzen geiſtig begründet. Die weltliche Philoſophie hat hier aber, wie wir oben erwieſen haben, den kindiſchen Fehler begangen, ſich auf den gemeinen Standpunkt des ſinnlich verkehrten Menſchenverſtandes zu ſtellen, auf dem ſie doch als Philoſophie ſelbſt eigentlich nicht ſtehn bleiben kann, ohne ſich ſelbſt zu zerſtören, weswegen ſie auch auf demſelben nie ſtehn geblieben iſt. Der gemeine epikuriſche Menſchenverſtand ſagt: was ich nicht mit allen meinen Sinnen ergreife, nicht ſehe, höre, rieche, ſchmecke, fühle, das iſt nicht da, oder es muß mir wenigſtens demonſtrirt werden. Gott iſt meinen Sinnen nicht erfaßlich, folglich muß er mir erſt im Bewußtſeyn, durch das, was ich beſſer weiß, demonſtrirt werden. Dies zugegeben, fällt alle Philoſophie ſelbſt über den Haufen. Alsdann iſt nichts mehr urſprünglich wahr, als höchſtens die Mathematik, die übrigens ſo, auch wie ein Schemen in der Luft ſchwebt. Denn kein Menſch hat mehr als körperliches jemals mit ſeinen Sinnen erfaßt. Das reine Ich des Menſchen, die Welt als ein Ganzes, das Erkenntnißvermögen

der Menſchenverſtand, die Menſchenvernunft, die reine Tugend, allgemeines Sittengeſetz ſind ebenfalls unſichtbare, ſinnlich nicht begreifliche Dinge. — Alle dieſe philoſophiſchen Herrlichkeiten ſind nur durch Abſtraction hervorgebrachte, oft dunkle, verworrene, wenigſtens eben ſo ſinnlich unbegreifliche Dinge, als der Gottesbegrif, der ihnen eigentlich allen zum Grunde liegt. Welche Thorheit war es alſo, daß die falſche Philoſophie, dafür wie billig von Scepticismus, Materialismus und Pantheismus verlacht, und nur von Schwachköpfen mit Beyfall belohnt, Ich, Welt, Tugend, a priori geſetzliche Formen, Urbegriffe für gewiſſere Dinge, für Realitäten, für etwas unmittelbares ausgab, und die Religionswahrheit für minder einleuchtend, für etwas untergeordnetes, mittelbares, die Religionswahrheit, die allen philophiſchen Formen erſt Sinn und Wirklichkeit giebt?

Die beſte Entſchuldigung, welche die falſche Philoſophie für jene ihre Anmaßungen gegen die Religion noch haben kann, iſt die bereits ſchon oben, als eine Anſicht des gemeinen Menſchenverſtandes berührte: Es gebe ſo viele Menſchen, die ein Ich, eine Welt, eine Tugend behaupteten, und doch Gott leugneten. Folglich müßten doch jenes allgemeinere Wahrheiten ſeyn, an welche man, für die Atheiſten, den Gottesglauben, wie ein Corrolar anknüpfen müſſe. Allein dieſe Entſchuldigung vermehrt eher noch die Thorheit, indem ſie zu einem Verfahren gegen die Atheiſten geführt hat, wodurch man ſich nur in den Augen des Atheismus lächerlich zu machen pflegt. Man kann nichts dawider

haben, wenn gegen Jemanden aus dem, was er zugiebt (ex concessis), iſt das nur irgend wahr, diſputirt und demonſtrirt wird. Allein dadurch allein werden die vom Gegner zugegebne Dinge, noch nicht immer feſte höchſte Beweisgründe, weil der Gegner dieſe Dinge eben vielleicht in einem falſchen Lichte erblickt. Man hat alsdann nur ſolche Beweisgründe, die für den beſondern Menſchen gelten z. B. für den Atheiſten, der vorgiebt noch eine ächte Tugend ohne Gott anzuerkennen (argumenta ad hominem). — Giebt man bey ſolcherley Beweisgründen dem Gegner Falſches zu, ſo fällt man gerade in ſeine Schlingen. Giebſt du z. B. dem Atheismus zu, daß wahre Tugend möglich ſey, ohne Gott, ja vielmehr man auf Gott gar nicht Rückſicht zu nehmen habe, ſo wirſt du, wie die neueſte philoſophiſche Geſchichte ſeit Kant lehrt, gar bald dieſen geiſtigen Ungeheuer in den offnen Rachen laufen. Eine ſolche Art, den Atheiſten zu widerlegen und zu bekehren, indem man ihm die größeſte Hälfte ſeiner Anſicht, zugiebt, iſt ungefähr wie die Heilmethode, welche Gouvernante und Nichte beym Don Quixote einſchlugen, die um den Verrückten zu entzaubern, ſeine Romanenbibliothek vermauern ließen, und ihm ſagten, ein Zauberer habe ſie ihm entführt. Und das obige argumentum ad hominem wäre alſo auch um kein Haar mehr werth, als wenn du vor einem geizigen Atheiſten einen Beweis aus dem Beutel, argumentum ad crumenam, führteſt und ſagteſt: „Du wollteſt eine Million Thaler wetten gegen ein Zweygroſchenſtück, daß eine moraliſche Weltordnung ſey.“ Ein ſolches feſtes Ver-

trauen gleichſam, wie auf ein Handlungsgeſchäft, könnte machen, daß der Mann ſtutzte, und in ſich ginge. Aber möchteſt du deswegen deinen Beweis an die Spizze, als erſten Paragraph deiner philoſophiſchen Frömmigkeitslehre ſetzen? Mit Nichten! Etwas anderes iſt, wenn man die ſogenannten Argumente, die auf ihren Mann berechnet ſind, nur braucht, wie Socrates in ſeiner Ironie, d. h. um etwas ſcheinbar feſtes erſt zu haben, wo man die philoſophiſche Ueberführung anknüpfen, welche ſcheinbar feſte Baſis man aber dem Gegner nachher wieder entzieht und zu Luft macht. Gehſt du alſo von dem Begrif einer ächten tugendhaften Handlung aus, und beweiſeſt dem Atheiſten, daß ſie in ihrer Quelle mehr ſeyn muß, als die damit verwechſelte Rechtſchaffenheit im Aeußern, daß ſie nicht anders als mit Ueberzeugung von einer alles verbindenden, wirkſamen Gotteskraft ſtatt finden können, ſo haſt du deinem atheiſtiſchen Gegner dargethan, daß er unbewußt bey ſeiner Tugendevidenz die Evidenz des göttlichen Daſeyns als gleichbedeutend, vorausgeſetzt habe. Du haſt ihm alſo ſeinen atheiſtiſchen Tugendglauben, wie billig, zur Waſſerblaſe gemacht, biſt alſo nicht auf gut Kantiſch oder Fichtiſch in ſeine thörige Grundidee eingegangen, und es wird dir darum auch nicht einfallen, jene ſcheinbare Grundidee für höhere, allgemeinere Wahrheit zu halten, ſondern für das, was ſie iſt, nämlich Unverſtand. — Kurz. Es bleibt unabänderlich dabey, daß die Philoſophie eine Hauptthorheit begangen hat, wodurch ſie gerade eben erſt alle Vernunft unter das Meſſer der Glaubensherrſchaft und der Ultra-

theologen geliefert haben mag, welche die Kirche gern zuerſt zur Begründerin alles Gottesglaubens machen, nämlich die Thorheit, den Menſchen im Allgemeinbegrif genommen, in der Wurzel ſeines urſprünglichen reinen, nicht verwilderten Bewußtſeyns für einen gebornen Atheiſten zu halten, und wo möglich noch dazu für einen ſittlich gerechten, weil es einige ſo unſelige Menſchen gegeben hat, die ohne Gottesglauben, doch noch an ſich, an Welt, Tugend u. ſ. w. ehrfurchtsvoll mit einem Schein von Religion glauben wollten, während ſie nur, mit Klopſtock zu reden, dem Traume gleich wurden, der vom Traume träumet. Es bleibt unerſchütterlich wahr, daß, wenn alles Wiſſen nur innerhalb mathematiſcher, verſtändig ſinnlicher Grundſätze ſtatt finden ſoll, es durchaus für die Wiſſenſchaft nichts als Materialismus, Phyſik, und Atheismus giebt, das mithin alle Philoſophie, Religion und Geiſterwelt ſich vor keinem wiſſenſchaftlichen Verſtande anders, wie als blinde Schwärmerey erweiſen kann. Giebt es aber ein unbedingtes, höheres Wiſſen im Bewußtſeyn des Menſchen, als das mathematiſche in der Sinnenwelt; und ſoll es zwiſchen Philoſophie und Religionslehre getheilt werden, ſo hat Erſtere nicht um ein Haarbreit mehr Anſpruch auf dieſes urſprüngliche, unmittelbare Wiſſen oder Grundwiſſen zu machen, als Letztere, und Erſtere hat durchaus kein Recht, wenn der Religionsbekenner die Sprache des lebendigen Glaubens und Gewiſſens ſpricht, dazu ein gründliches Geſicht des Beſſer=

Wiſſens zu machen, oder dem Chriſten ein bloßes Verſtandesgerippe von Schlüſſen ohne anſchaulichen lebendigen welthiſtoriſchen Glauben, ohne alle Liebe, unter dem Namen der vernünftigen Religion weiſer Leute aufzudringen, kurz den Gottesdienſt deſſelben mit dem dazwiſchen geſprochenen Ekelnamen von Schwärmerey oder Myſtik fernerhin zu ſtören, oder die Behauptung einer innern Offenbarung, die Vorausſetzung einer Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes wenigſtens mit vornehmen gelehrten Achſelzucken, als „Phantaſie, und nichts weiter" zurückzuweiſen! —

Die in gegenwärtigen Satze ausführlich unternommene und durch vieles, bey der jetzigen Labyrintiſchen Verwirrung wider einander laufender theologiſch-philoſophiſcher Mißverſtändniſſe, faſt unvermeidliches Widerholen eingeſchärfte Sichtung oder Widerlegung aller jener philoſophiſchen Syſteme, mit welchen ſich weder ein ächtes lebendiges Religionsbekenntniß im Menſchen, es ſey nun poſitiv in rationellem, oder im hiſtoriſchen Sinn, noch eine ſolche allgemeine wiſſenſchaftliche Religionslehre verträgt, wie ſie zugleich als axiomatiſche philoſophiſche Bewußtſeynslehre, das einzige wahre Verſöhnungsmittel zwiſchen Philoſophie und Religion werden könnte, wird einigen, die gegen das Ende unſerer Unterſuchungen nur Friedliches, Ireniſches, zu finden erwarteten, als ein gewaltiger Rückfall in die Polemik vorkommen.

Allein wir wollen in unſerer geſammten Unterſuchung nicht zu denen gehören, von welchen der Pro-

phet ſpricht, daß ſie immer Friede ſagen und rufen, wo keiner iſt, noch ſeyn darf, da ſelbſt der geiſtige Friede nur mit dem Schwerte erkämpft werden kann, nämlich mit jenem Paullinischen, welches alles Irrige, Schielende, Schlechte und Verführeriſche in der Wurzel von der reinreligiöſen Menſchenanſicht im Bewußtſeyn auf Einmal abtrennt. Was wir hier geben können, iſt nicht etwa ſüßliche Ermahnung zu Liebe und Vereinigung zwiſchen den verſtockten Phariſäern und Saducäern und allen den unbeugſamen Partheyen unſerer Tage, eine Vereinigung, wo jedes Recht behalten will, wie ſolche nicht einmal unter dem Auge eines Gottes der Wahrheit, vor dem alle Menſchenkinder ihre Angelegenheiten zu verhandeln haben, denkbar oder geſtattet ſeyn kann. Wir haben, das Religiensbekenntniß als Wort des Friedens betrachtend, nur die Möglichkeit zu zeigen uns vorgenommen, wie die drey zu Naturalismus, hiſtoriſchen Formen- oder Buchſtabenzwang und ausſchließlicher Vernunftreligion aufgeſchoſſenen ungerathenen Aufſchößlinge der ächten Religion, nach Abſchneidung der geilen Auswüchſe in ihre urſprüngliche Wurzel zurückgedrängt zu Einem geſunden Baum des Reiches Gottes zuſammen wachſen könnten. Jener falſche Auswuchs von Uebertreibungen, in der 1) natürlichen 2) geſchichtlichen und 3) vernünftigen Religionsanſicht, welche Anſichten doch alle drey an ſich einig zuſammen beſtehn könnten, und nur, durch die eben erwähnte Uebertreibung von jeder Einzeln genommen, unter einander uneins geworden ſind, konnte in dem polemiſchen Theile (von Gott

u. ſ. w. Abth. I. und II.) um deswillen nicht ganz vollſtändig ausgeſchieden werden, weil dort die drey Hauptpartheyen nur in ihrem wechſelſeitigen Streite betrachtet wurden, wie jede die andere entgegenſtehende oft richtig, aber doch auch aus ſelbſt einſeitigen Geſichtspunkten widerlegte. Unſere Unterſuchung ſelbſt hat ſich alſo in jenem polemiſchen Theile, wo die Partheyen in Perſon gleichſam dramatiſch auftreten, nur in ſo fern einmiſchen können, wie ein ſelbſt wenig partheynehmender Chor in dieſem leider für unſre Zeiten höchſt traurigen, gelehrten Drama. Sie konnte nur zuerſt im Gegenſatz des irreligiöſen Indifferentismus auf die Wichtigkeit des Streites aufmerkſam machen, ſodann auf die Geſinnung des wahrhaft erweckten, nicht pietiſtiſchen Chriſten, und auf den Grundſatz des chriſtlichen Geiſtes: Gott iſt die Liebe, welche bey allen drey übertriebenen Religionsanſichten die größte Gefahr liefen. Es konnte nur vorläufig ein Hauptbegrif der Religion aufgeſtellt werden, in welchem alle drey religiöſe Hauptpartheyen, die Naturaliſten, Supranaturaliſten, Rationaliſten im ſchlimmen Sinne, anfangs überein kämen, und man konnte nur in ihrem Streite dazwiſchen ſprechend zeigen, wie ſie alle drey durch ihre einſeitige Uebertreibungen den ſelbſt angenommenen Hauptbegrif der Religion inconſequent vernichteten. Dies war vorläufig hinreichend, die Unhaltbarkeit des falſchen Naturalismus, Supernaturalismus und Rationalismus in ſich ſelber zu zeigen. Vollſtändig konnte aber die Ungründlichkeit jedes Einzelnen der drey falſchen Religionsſyſteme in einem polemiſchen

Theile, ohne zu einem Dogma der ächten Religionslehre, ohne zu einem vollſtändigen religiöſen Axiom emporzuſtreben, nicht dargeſtellt werden. Dieſes mußte dem dogmatiſchen Theile vorbehalten bleiben, der alſo ſchon um deswillen in der Form kein ganz irenischer ſeyn konnte, weil die friedliche Vereinigung der drey Hauptpartheyen in ein geſuchtes Hauptreſultat allgemeiner Religionslehre nur durch genauere Abtrennung der falſchen Einſeitigkeit in jeder der drey Partheyen bewerkſtelligt werden konnte. So war in dem polemiſchen Theile, durch eine unpartheyiſche Darſtellung des Streitpunktes unter den Partheyen ſelbſt, gleichſam durch das Feuer des Streits, das Metall der religiöſen Wahrheit nur erſt von den gröbſten Hauptſchlacken gereinigt, die von ſelbſt daran nicht feſtbleiben konnten. Allein im dogmatiſchen Theile mußte natürlich jenes Metall einer ferneren Schmelzung unterworfen werden, um davon auch die feinern Schlacken und Verkalkungen, welche die Uebertreibung jeder der drey Partheyen noch hervorgebracht haben mochte, abzuſcheiden. So konnte in der erſten Abtheilung des dogmatiſchen Theiles: Gott in der Natur: die ungelehrte und wiſſenſchaftliche Naturbetrachtung nicht anders für die verſtändige Aufſtellung und Befeſtigung des religiöſen Dogmas benutzt werden, als wenn man eines Theils gegen die gemeine metaphyſiſch-phyſikotheologiſche Anſicht zeigte, daß Gott nicht als Natururſache in der Natur, ſondern die Natur umgekehrt an und in Gott als dem Schöpfergeiſte zu betrachten ſey, und andern

Theils dabey ſich doch vor einer andern ſpinoziſtiſch=naturphiloſophiſchen Anſicht möglichſt verwahrte oder in Acht nahm, welche die ſchöpferiſche, unbegreifliche aber wiſſenſchaftlich vorauszuſetzende geiſtige Natur Gottes mit irgend einer wiſſenſchaftlich erkennbaren Natur, wie ſie garnicht als Ganzes nachgewieſen werden kann, pantheiſtiſch verwechſelt und Gott ſelbſt als den Schöpfergeiſt zum Gegenſtand einer abſoluten theoſophiſchen Naturerkenntniß machen will. In beyder Hinſicht konnte die religiöſe Naturbetrachtung, als Vorbereitung zur ſyſtematiſchen Religionslehre aber ſchon im religiöſen Sinne unternommen, nicht ohne alle fernere Polemik ſeyn, die aber zu einem Dogma friedlicher Uebereinſtimmung der drey religiöſen Erkenntnißquellen, Natur, Geſchichte und Vernunft, führte. — So konnte ferner in der zweyten Abtheilung des dogmatiſchen Theils: Gott in der Geſchichte (mit welcher auch ein Buch unter beſonderer Aufſchrift: Chriſtus und die Vernunft begonnen hat) die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte nicht anders zur Hiſtorikotheologie werden, und zur Aufſtellung eines vernünftigen allgemeinen Religionsdogmas beytragen, als durch die genaue Feſtſtellung des Offenbarungsbegriffes, welcher in eine Offenbarung im weitern und engern, welthiſtoriſchen Sinne zerfällt. Darum mußten wir aber auch hier eines Theils den Begrif einer Offenbarung, im weitern Sinne, gegen den Angrif des todten ſupranaturaliſtiſchen Geſchichtsglaubens, des Kirchenzwangs und der

Ultratheologen ſchützen, die da alles Gemüth, alle urſprünglich religiö e Vernunft im einzelnen Menſchen, ohne welche die Ausbreitung einer poſitiven Offenbarung im engern Sinne, trotz aller Wunder, gar nicht einmal ſo ſchnell, als es der Ultratheolog bewundert, hätte ſtatt finden können, doch gern vernichten möchten, um die Religion als ein blos äußeres, gänzlich hiſtoriſches Geſchenk von Seiten der äußerlich wundervoll eingeführten Kirche aufzuſtellen. Andern Theils aber mußten wir auch den Begrif der Offenbarung, im engern welthiſtoriſchen Sinn, gegen ſolche Rationaliſten in Schutz nehmen, welche unaufhörlich die Geſchichte in das ganz ungöttliche Weſen einer ſich einſeitig entwikkelnden Humanität, ohne Beyhülfe der Perſönlichkeit Gottes, zu verwandeln beſtrebt ſind, und alle welthiſtoriſchen Religionen, namentlich die Chriſtliche, nicht für das Werk des göttlichen Geiſtes, ſondern höchſtens für eine durch Vernunftform zu verbeſſernde, blos menſchliche, ſtatutariſche Anſtalt erklären. In beyder Hinſicht konnte die im religiöſen Sinne unternomme Geſchichtsbetrachtung, als Vorbereitung zu einer allgemeinen ſyſtematiſchen Religionslehre nicht ohne fernere Polemik ſeyn, die aber zu einem Dogma friedlicher Uebereinſtimmung der drey religiöſen Erkenntnißquellen, Natur, Geſchichte, und Vernunft, zu führen beſtimmt war. So kann endlich in dieſer dritten und letzten Abtheilung des dogmatiſchen Theils, Gott im Bewußtſeyn, (mit welcher das beſondere Buch unter der Aufſchrift Chriſtus und die Vernunft ſeinen zweyten und letzten

Theil erhält,) die Analyſis, wiſſenſchaftliche Zergliederung des Menſchenbewußtſeyns in religiöſem Sinne unternommen, nicht anders zur Rationaltheologie werden, und zur Aufſtellung eines vernünftigen allgemeinen Religionsdogmas beytragen, als durch die genaueſte Feſtſtellung des Begriffes einer allgemeinen Religionslehre oder Religionswiſſenſchaft. Sie wärs, die auf der einen Seite analytiſch eine philoſophiſche Poſtulatenlehre des vernünftigen axiomatiſchen Bewußtſeyns, eine höchſte Tranſcendentalphiloſophie, mit Kant zu reden, darſtellte, auf der andern Seite, ſyſtematiſch oder ſynthetiſch die vollſtändige Entwickelung des religiöſen Axioms, durch das Religionsbekenntniß, in der Sprache der Religion ſelbſt vollbrächte, und dem zufolge zeigte, daß alle vernunftwiſſenſchaftliche Poſtulate der Philoſophie, durch die Axiomen der allgemeinen Religionslehre, im abgezognen Vernunftbegriffe, d. h. von hiſtoriſchen Anſichten ganz getrennt, nothwendig ihre Befriedigung erhalten müſſen, wodurch die endliche Ausſöhnung der philoſophirenden Vernunft mit der religiöſen zu Stande gebracht werden würde. Aber auch dieſe Idee der allgemeinen Religionslehre hat, wie ſchon weiter oben erwähnt worden, ſämmtliche drey Hauptpartheyen der Rationaliſten, Naturaliſten und des todten Geſchichtsglaubens gegen ſich, und muß ſich daher polemiſch um ſo mehr wider ſie alle vertheidigen, je mehr Aehnlichkeit ſie im Einzelnen mit dem Wahren dieſer und aller verſchiedenen Religionsanſich-

ten oder philoſophiſchen Syſteme haben durfte, da zwiſchen ſtreitſüchtigen Partheyen und ihren Extremen der Ausgleichende in der Mitte gemeiniglich das Unglück hat, wenn er der Einen das etwanige Wahre der andern vorhält, eben darum von der Erſteren ſogleich der Zweyten ohne Gnade feindlich beygezählt zu werden, und umgekehrt, vor keiner Einzigen aber als Freund völlige Gnade zu finden.

Es war alſo dieſer lange polemiſche Satz (7) nöthig, um die Idee einer allgemeinen Religions- und Offenbarungslehre im weitern Sinne, welche der Verf., ſo wie ſie nach und ihm nach ſelbſt klarer ward, theils vorläufig und noch ſehr unbeſtimmt 1804 im Entwurfe einer ſyſtematiſchen Poetik, theils ſyſtematiſch und ſcientifiſch 1808 in dem Grundriſſe einer allgemeinen Religionslehre, theils ausführlicher, allgemeinfaßlicher in allen Beziehungen auf das Leben und die jetzige religiöſe Polemik, von 1818 bis 1821, im gegenwärtigem Buche von Gott in der Natur, in der Menſchengeſchichte und im Bewußtſeyn, mitzutheilen bemüht war, in ihrem genau unterſcheidbaren Verhältniſſe zu allen den philoſophiſchen und theologiſchen Syſtemen unſerer Tage aufzuſtellen, welche durch ihre Einſeitigkeit den Hauptſtreit über die religiöſen Erkenntnißquellen zur Beunruhigung der Kirche Gottes und Chriſti hervorbrachten und nähren; ſie ſo klar aufzuſtellen, daß dieſe, das poſitivhiſtoriſche Religionsbekenntniß mit der Philoſophie ausſöhnende Idee von nun an billiger Weiſe nicht mehr mißverſtanden, noch als eine ungründliche, unwiſſenſchaftliche, myſtiſche (oder auch wohl un-

kirchliche) Anſicht vornehm ignorirt werden kann, ſondern entweder zu Annahme und fernerer Bearbeitung in ernſte Erwägung gezogen, oder mit nachdrücklichſter Gründlichkeit widerlegt werden muß. Der bis hierher den Hauptanſichten des Verf. beſonders dem polemiſchen und frühern Theilen ſeines Buchs, von Seiten einiger Bücherrichter gewordene Vorwurf des Mangels an Feſtigkeit in der Grundidee und an deutlich ausgeſprochenen Grundſätzen mußte und konnte mit Geduld ertragen werden. Er mochte zwar eines Theils aus der Subjectivität einiger philoſophiſchen und theologiſchen Beurtheiler hervorgehn, die ſich nicht die Mühe nehmen wollten, das neueſte Buch des Verf. mit ſeinen früher wiſſenſchaftlich ausgeſprochenen Grundſätzen zu vergleichen, oder die, als zugethan einer der drey religiöſen Hauptpartheyen des Zeitalters, nur gerade das aus dem polemiſchen Theile hervor hoben, was ihrer Parthey zuſagte, das übrige aber, wenn es auch wohl hier und da ganz deutlich vor ihnen lag, nicht eben verſtehn mochten. Andern Theils können aber auch äußere Verhältniſſe die Schuld tragen, welche nur eine zerſtückte Erſcheinung des Buchs geſtatteten, wodurch der ſyſtematiſche Plan des Ganzen um ſo weniger in die Augen fallen konnte, weil die Unterſuchung analytiſch, von Betrachtung der polemiſchen Extreme in der Religionsanſicht ausging, und ſtufenweiſe in Betrachtung der drey Hauptquellen religiöſer Erkenntniß, der Natur, der Geſchichte und des vernünftigen wiſſenſchaftlich geordneten Bewußtſeyns, gerade nach der Ordnung fort=

ſchritt, nach welcher der Menſch erſt ſinnlich, dann hi=ſtoriſch, endlich vernünftig wiſſenſchaftlich ſich in der Religion befeſtigt. Gegenwärtig aber, da wir auf dem höchſten Standpunkt des Ganzen anlangen, kann über dem Plan kein weiterer Zweifel obwalten. Der polemiſche Theil mußte ſich zuerſt vom Atheismus und den eben ſo irreligiöſen Indifferentismus gegen den ausgeſprochenen Unterſchied in den Wurzeln Religion trennen, und ſodann die über die Religionsquellen ſtreitenden Religionsbekenner ſelbſt in ihren Extremen betrachten, wobey es hinlänglich war, den allgemeinſten Begrif der Religion, als Gottesverehrung, als Gewiſſen und Glauben, ohne weitere wiſſenſchaftliche Schärfe aufzuſtellen, um zu zeigen, daß die übertreibenden Extreme der ſtreitenden Hauptpartheyen dieſen Religionsbegrif und mit ihm das Chriſtenthum für ihre Gegner, wie für ſich ſelbſt unausbleiblich vernichten. Um zu einem Frieden einzuladen, ... welche Einladung bey dieſer ſtreitigen Lage weder von einer über die Religion ſich erhebenden Philoſophie, noch von einer die Vernunft mit Pietismus oder Geſchichtsbuchſtaben beſtreitenden Theologie, noch von einer die Vernunft und geſchichtliche Offenbarung gleich geringſchätzenden Naturvergötterung mit Erfolg ausgehn konnte, ... mußte die Idee einer allgemeinen Religionslehre gefaßt werden, welche alle drey religiöſen Erkenntnißquellen, Natur, Geſchichte und Vernunft, in ſich begriffe, ohne ſich weder geradezu in Naturwiſſenſchaft zu miſchen,

noch ſich über poſitiv-hiſtoriſche Offenbarung, oder philoſophirende Vernunft erheben zu wollen. Dieſe allgemeine Religionslehre als ein Dogma, die friedliche Durchdringung der natürlichen, geſchichtlichen und vernünftigen Religionsanſicht auszuſprechen beſtimmt, mußte nun nothwendig zu dem angeführten verſöhnenden Endzwecke drey Kapitel haben, 1) ein phyſikotheologiſches (Gott in der Natur.) 2) ein hiſtorikotheologiſches (Gott in der Geſchichte) zur Vorbereitung, nach dem Gange, welchen die Entwickelung des Menſchenbewußtſeyns überhaupt nimmt, (wo bey Betrachtung der Natur und der Geſchichte im Allgemeinen, ſchon der allgemeine, ohne wiſſenſchaftliche Schärfe gefaßte Religionsbegrif und der religiöſe Sinn hinlänglich iſt, zu zeigen, daß Natur- und Weltgeſchichte mit der religiöſen Anſicht in Harmonie betrachtet werden müſſen, und auch in wirkliche Harmonie treten). Endlich verlangt die Idee der allgemeinen Religionslehre, als das ihr eigenthümliche und hauptſächliche, 3) ein rational-theologiſches Kapitel (Gott im Bewußtſeyn), in welchem, da hier die Vernunft, nicht nur in ihrer religiöſen Anlage, ſondern auch als Organ der Wiſſenſchaft um ihre Anſicht von der Religion befragt wird, zuerſt auch das Religionsbekenntniß in wiſſenſchaftlicher Schärfe ausgeſprochen, und ſo die allgemeine Religionslehre auch ſyſtematiſch vollendet werden kann. Nun gehört die Vernunft eines Theils, wie wir geſehn haben, ſowohl als religiöſe Anlage, wie auch in ihrer religiöſen Ent-

wickelung dem Religionsbekenner, andern Theils, als Organ der wiſſenſchaftlich auszuſprechenden Wahrheit dem Philoſophen an. Zur religiöſen Vernunft-Entwickelung gehört nicht blos das dunkle Gefühl, ſondern auch der religiöſe Verſtand. Daher führt alle Religion, was nur der Pietismus nicht einſehn will, nothwendig zum Dogma, und muß ſich dem zufolge, mit der Philoſophie, die ſich Wahrheitslehre im abgezogenen Vernunftbegriff, in abstracto nennt, vereinigen wollen. Andern Theils ſuchte die Philoſophie von jeher, leider, wie wir geſehen haben, auf ganz falſchem Wege, indem ſie die Religion zu ihrem Poſtſkripte oder Folgeſatz erniedrigen wollte, ſich ebenfalls mit der Religion zu vereinigen, und überhaupt ſuchte ſie, emporzuſtreben zu Axiomen des Bewußtſeyns in einer Tranſcendentalphiloſophie deſſelben, d. h. über die Erfahrung hinaus, mittelſt Erkenntniſſes nothwendiger geiſtiger Formen. So werden denn der Religionsbekenner, und der Philoſoph, beyde für ihren Verſtand etwas axiomatiſches auszuſprechen bemüht, nothwendig die Rollen vertauſchen, und am Ende einſehn, daß ſie beyde in verſchiedener Sprache daſſelbe ſagten, folglich dergeſtalt nicht nöthig haben, einander wechſelſeitig zur Creatur zu erniedrigen, d. h. die Philoſophie, wie ſonſt, zur Magd der Kirche, oder die Religion, wie jetzt, zur Schleppenträgerin jeder mit Luft aufgeblaſenen Philoſophie, welche in vielen dicken Bänden nur hohle Geiſtesformen verkündiget, zu machen.

Eine ſolche goldene Zeit beyden zu bereiten, war es

aber nöthig, wie wir in dieſem Satze gethan haben, die allgemeine Religionslehre in obigem Sinne, beſonders in der wiſſenſchaftlich-ſyſtematiſchen Form, die ſie nun in dem letzten rationaltheologiſchen Kapitel annehmen muß, vor allen falſchen Anſprüchen zu verwahren, welche eine einſeitige Theologie oder Vernunft- und Naturphiloſophie an ſie machen könnten, und unter tauſend Mißverſtändniſſen, ſey es unter der Form der Widerlegung und der Vorwürfe, ſey es unter Vereinigungsvorſchlägen, wirklich gemacht hat.

Da wir nun im Begrif ſind, das Verhältniß der Philoſophie zu dem Religionsbekenntniſſe in wenigen kurzen, für jeden denkenden Menſchen auch nicht gelehrter Bildung allgemeinfaßlichen Sätzen, als allgemeine Religionslehre, nach oben näher bezeichneter Idee, auszuſprechen, ohne uns weder rechts noch links nach den Mißverſtändniſſen der Partheyen weiter umzuſehn — wiederholen wir in beſtimmteſter Form des Ausdrucks, um der Partheyſucht alle Ausflucht zu benehmen, fernerhin, nach einer leider im gelehrten Deutſchland gar ſehr beliebten Methode, wo ſie nicht zu widerlegen Luſt hat, mißzuverſtehen, und beliebig in ſchielenden Urtheilen zuſammen zu werfen, was nicht zuſammen gehört, folgende Erklärung:

I. Eine allgemeine Religionslehre iſt zwar eine religiöſe Philoſophie, welche ſich auf die vorausgeſetzte axiomatiſche Evidenz einer Offenbarung im weitern Sinne, auf ein ihr zufolge im Vernunftbegrif allgemein aufgefaßtes unmittel-

bares religiöſes Bewußtſeyn ſtützt, wie wir davon die Spur auch in der heidniſchen pythagoriſch=platoniſchen Philoſophie finden, aber ſie muß von der Anmaßung fern ſeyn, und iſt, beſonders nach dem oben angegebenen Verſöhnungszwecke, noch weniger dazu geſchickt, 1) für eine poſitiv=hiſtoriſche Theologie, nach einer beſtimmten Offenbarung im engern Sinne, namentlich für eine chriſtliche Dogmatik, oder für ſogenannte Philoſophie des Chriſtenthums zu gelten. Sie muß eben deswegen auch ſich von der Anmaßung entfernt halten, als könnte ſie eine Offenbarung im engern Sinne erſetzen, oder für unnöthig erklären, als könne ſie mittelſt des wiſſenſchaftlichen Ganges, den ſie nimmt, das Gewiſſen und die Anlage der Vernunft zum Glauben entdecken, begründen, beweiſen, oder als vermöchte ſie, vermöge des Titels ihrer Allgemeinheit, und indem ſie in allen, auch nicht chriſtlichen Religionsanſichten irgend einen Keim der Wahrheit nachweiſt, eine Vereinigung aller Religionen zu ſtiften, in welcher die hiſtoriſche Beſonderheit, z. B. des Chriſtenthums unterginge. Alsdann hätte mancher poſitive Theolog allerdings das Recht, ſie den Auswüchſen des falſchen Rationalismus beyzuzählen. Dieſes letztere Verfahren muß aber ſogleich als Ungerechtigkeit erſcheinen, ſobald bey Feſtſtellung der Idee einer allgemeinen Religionslehre erklärt wird, was der Verf. in ſeinem Grundriſſe 1808 S. 13. unumwunden erklärte, wie die Menſchheit überhaupt vielleicht keine einzige nützliche Wahrheit auf dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Wege entdeckt habe, ſo würde

ſie am wenigſten bey der welthiſtoriſch beurkundeten Verderbtheit des natürlichen Menſchen, ohne Beyhülfe einer welthiſtoriſchen Offenbarung und Tradition im engern Sinne, jemals zu allgemein poſitiver religiöſen Ueberzeugung, zu einer Religionswiſſenſchaft gelangt ſeyn, und die wenigen Philoſophen des heidniſchen Alterthums ſelbſt hätten wohl ihre monotheiſtiſche Idee nur myſteriöſen Traditionen zu danken. Nach einer ſolchen vorläufigen Erklärung würde es Pietismus (ſ. d. polem. Th. v. Gott. II. Abth. S. 360.) und Vernunfthaß (Miſologie) verrathen, wenn der poſitive Theolog die Bemühungen im Felde der allgemeinen Religionslehre, wie ein bloßes formlles Religionsgerüſt geringſchätzen, oder ſie aus dem von ihr fälſchlich verlangten Standpunkte beſonderer hiſtoriſcher Religionsanſicht verurtheilen wollte. Vielmehr muß ſich der ächte poſitive Dogmatiker freuen, wie denn auch ſelbſt der unlängſt verſtorbene große Theolog und Kanzelredner, welcher, vielleicht mehr mißverſtanden, als mißverſtehend, zu offnem Ausbruche der Feindſeligkeiten zwiſchen Supernaturalismus und Rationalismus vorzüglich Gelegenheit gab, in Briefen an den Verfaſſer über deſſen Grundriß geſchrieben, ſich freute, die Philoſophie als bloße wiſſenſchaftliche Analyſis des religiöſen Axioms, auf dem Wege einer wunderbaren „Uebereinſtimmung mit dem Evangelium zu finden, deren er ſie kaum fähig geglaubt hätte.“ Vielmehr muß unſere dogmatiſche Theologie, die ſich beſcheidet, keine kirchliche Inſpiration, nach katholiſchem Begriffe, ſondern ein wiſſenſchaftliches Verſtandeswerk auf der

Grundlage chriſtlicher Weltgeſchichte, wie der Bibelaus⸗legung zu ſeyn, zu ihrem eignen Beſten die Ausbildung einer allgemeinen Religionslehre wünſchen, welche, ohne dem Chriſtenthum deſſen allgemeine Rich⸗tung auf das Menſchengeſchlecht ſtreitig machen zu wol⸗len, doch von allem reinhiſtoriſchen abſtrahirt, nur das Allgemeine des religiöſen Axioms und deſſen unmittel⸗barſten wiſſenſchaftliche Folgen berückſichtigend. Denn wir haben ſchon genügend darauf (im polem. Theile von Gott. Abth. II. S. 421 f.) aufmerkſam gemacht, daß eine proteſtantiſche, d. h. eine ſich nicht ſelbſt für inſpirirte Verſtandesauslegung erklärende Dogmatik, wenn ſie nicht rein in der Luft ſchweben will, der Rück⸗ſicht auf die höchſten Grundſätze einer allgemeinen Re⸗ligionswiſſenſchaft unumgänglich bedarf, und aus dieſem Grunde iſt auch in einigen neuern Dogmatiken rühm⸗lichſt bekannter Theologen auf die Ideen des Verf. in ſeinem Grundriſſe ernſthafte Rückſicht genommen wor⸗den. Der eifrigſte Chriſt bleibt hierdurch in ſeinem Glauben ſelbſt an die welthiſtoriſche ausſchließliche Nothwendigkeit (reine Katholicität) des bibliſchen Chri⸗ſtenthums ungeſtört. Denn von einer unmittelbaren Religionslehre läßt ſich wenigſtens mit eben dem Rechte, eigentlich mit beſſerem, daſſelbe ſagen, was Kant in einem Briefe an Jacobi (ſ. deſſ. Werke III. B. S. 523.) von ſeiner Ethikotheologie ſagt: „Man kann eben ſowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen ſittlichen Geſetze (hier die religiöſen Axiome) nicht vor⸗her in ganzer Reinigkeit gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt ſie nicht in ſolcher Vollkommenheit würde eingeſe⸗

ſehn haben, obgleich, da ſie einmal da ſind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (wiſſenſchaftlichen Conſequenz im Bewußtſeyn und Uebereinſtimmung mit allen Vernunftideen von Wahrheit) anjetzt durch die bloße Vernunft (auf dem Wege der wiſſenſchaftlichen Abſtraction und retrogredirenden Analyſis) überzeugen kann."

II. Eine allgemeine Religionslehre muß, um das religiöſe Bewußtſeyn des Menſchen von allen Seiten darzuſtellen, auch auf die ſittlichen Gefühle (des Gewiſſentriebes) und die äſthetiſchen (des Seligkeitstriebes), die ſich auf die ſelbſt beſeligende Anſchauung der Herrlichkeit göttlichen Lebens beziehen, ferner auf die Anlage des Menſchen zum Glauben an eine vom Gott des Bewußtſeyns regierte Sinnenwelt, über die Schranke des an die Zeit gebundenen Wiſſens hinaus, Rückſicht nehmen. Sie braucht aber jene Gefühle keineswegs als Beweiſe, und jenen Glauben keineswegs als Fundament für alle Wahrheit überhaupt oder die religiöſe insbeſondere. Sie iſt alſo 2) keine myſtiſche Gefühls- oder Glaubensphiloſophie, nicht mehr und nicht weniger, als die Kantiſche, wenn letztere vom Gefühl der Achtung, oder von einem freylich unzulänglichen Glaubenspoſtulate ſpricht. Wenn daher die allgemeine Religionslehre von unmittelbarer Ueberzeugung unter dem Namen einer Offenbarung im weiteſten Sinne redet, ſo baut ſie dieſe von höheren Beweisgründen unbhängige Unmittelbarkeit deswegen keineswegs weder a) auf dunkel Gefühl b) noch auf Glauben

allein, noch c) auf eine beſondere wundervolle Erleuchtung etwa der Einbildungskraft (Offenbarung im dritten, im engſten Sinne (Gott in der Geſchichte S. 133.); ſondern die Religionslehre nimmt alsdann, jedem philoſophiſchen Sprachgebrauche gemäß, auch neben dem Glauben ein unmittelbares urſprüngliches offenbares religiöſes Wiſſen an, ſich entwickelnd in jedem, deſſen Gewiſſen nicht ganz übertäubt iſt, ein Wiſſen, welches eben ſo urſprünglich iſt, als die blos formellen Wiſſensgrundſätze der Ichphiloſophen oder Metaphyſiker des Sittengeſetzes. Als Wiſſenſchaft ſetzt daher die Religionslehre auch die Möglichkeit voraus, daß jenes unmittelbare Wiſſen dem religiöſen Menſchenverſtande auf wiſſenſchaftlich=methodiſchem Wege, der mit jeden echt=philoſophiſchen völlig parallel läuft, entwickelt werden könne, d. h. daß ein Uebergang des religiöſen Wiſſens zur formellen philoſophiſchen Wahrheitslehre möglich ſey. Nur vermeidet die allgemeine Religionslehre jenen affektirten Schein, den Jacobi, wie oben bemerkt worden, der Kantiſchen Ethikotheologie mit Recht vorwarf, als ſey die Religion aus einer höhern philoſophiſchen Syntheſis und Syſtematik, als Wahrheit oder Poſtulat abzuleiten (zu deduciren). Sondern die allgemeine Religionslehre ſagt es der Philoſophie, in wiefern ſie von einer urſprünglichen religiöſen Ueberzeugung noch keine Kenntniß nehmen will, gerade heraus, ſie könne methodiſch nur als Analyſis, Zergliederung und durch rückwärtsgehende Schlüſſe von den

Vernunfttrieben und Vernunftpoſtulaten, auf die Religion gelangen, indem ſie von dem, der Form des Bewußtſeyns widerſprechenden Materialismus ſich trennend, eine allgemeine tranſcendentale, d. h. überſinnlich axiomatiſche Bewußtſeynslehre ſucht, und am Ende einſieht, daß dieſe gleichbedeutend, mit dem Religionsbekenntniß ſey. Dagegen könne der Verſtand des Religionsbekenners allerdings von der urſprünglichen religiöſen Syntheſis, d. i. von der religiöſen Verbindung des Menſchen-Ichs mit dem Urweſen ſyſtematiſch zur ächten Philoſophie aus der Höhe ſeines Standpunktes herabſteigen, und ſich mit ihr zur Einerleyheit der Anſicht vereinigen. Indem die Religionslehre demnach annimmt, daß es ein urſprüngliches religiöſes Grundwiſſen gebe, dieſes aber ſonach keine bloße Form eines geſetzlichen oder identiſchen Ich-bewußtſeyns ſeyn könne, ſondern das Wiſſen von einem unmitelbar gegebenen Urſeyn ſeyn müſſe, braucht ſie mit Recht den Ausdruck einer unmittelbaren Offenbarung oder Erleuchtung im weiteſten Sinne, welcher letztere auch ſchon im Mittelalter gar nicht ungewöhnlich war. Veritas, ſagte ein Schriftſteller des Mittelalters, est vel catholica (universalis) per ordinariam Dei illuminationem, vel revelata per extraordinariam. Eine ſolche allgemeine Offenbarungsidee will ſagen: Urſprüngliches religiöſes Wiſſen iſt gar nicht denkbar, wie bey Kant oder Fichte, durch bloße ſittliche Forderungen, Vorausſetzungen, Poſtulate, da wäre ewig kein Wiſſen vom Seyn, ſondern blos Wiſſen von Form, und Stre-

ben nach Seyn, blos Glauben an das Seyn; das religiöſe Wiſſen iſt nur denkbar, indem ſich das Urſeyn allgemein poſitiv als lebendiger Gott im Gewiſſen und Glaubenstriebe der Vernunft dem Menſchen-Ich unmittelbar ankündigt, d. h. für innere Wahrnehmung offenbart. Hieraus ergiebt ſich aber auch ein nothwendiger Unterſchied der allgemeinen Religionslehre, im Sinne des Verfaſſers, von dem, was man Jacobiſche Philoſophie zu nennen gewohnt iſt. Denn wenn der Verfaſſer bereits in ſeiner Poetik 1804, von einer Offenbarung im weitern Sinne, von einer allgemeinen poſitiven innern Wahrnehmung des die Vernunft beſtimmenden urſprünglichen Geiſtes, als von dem Princip für eine lebendige religiöſe Philoſophie, wie auch für die Zufriedenſtellung jeder andern Philoſophie ſprach, und ſich hier, wie ſpäterhin in ſeinem Grundriſſe (1808) gegen alle mittelbare Religionsphiloſophie der Kantiſchen Schule erklärte, ſo traf er hierin mit Jacobi, beſonders mit deſſen Buche von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) überein, — allein er konnte es keinesweges über ſich gewinnen, wie Jacobi, mit Annahme des allgemeinen Offenbarungsbegriffes alles religiöſe Wiſſen aufzugeben, d. h. alles Wiſſen den Conſtructionen und Experimenten der Fichtiſchen Ichphiloſophie zu überlaſſen, oder die Worte Glauben und unmittelbares Gefühl, dem religiöſen und jedem Sprachgebrauche zuwider, auf Alles, was der gewiſſenhafte, wahrhaftige Menſch gar wohl Wiſſen nennen kann, auszudehnen.

Uebrigens iſt der Verf. überzeugt, daß die richtig gefaßte Jacobiſche Anſicht im Ganzen, die freylich etwas ſchwer begriffen wird, da ſie nie ganz ſyſtematiſch von ihrem Urheber ſelbſt ausgeſprochen wurde, nächſt der des Malebranche, unter der Menge von Philoſophieen aller Art am ungezwungenſten mit dem Religionsbekenntniſſe überhaupt und dem Chriſtenthum insbeſondere in eine wahre, nicht blos ſcheinbare Uebereinſtimmung gebracht werden könne, und in ſofern hat es dem Verf. Freude gemacht, daß ihm die ausgezeichnetſten Geiſtesverwandten der Jacobiſchen Denkart freundlich die Hand gereicht, und denen Ihrigen gewiſſermaßen von jeher auch ihn beygezählt haben, um ſomehr, weil es hier aus Liebe zur Eintracht, und nicht wie andere, die den Verf. zugleich mit Jacobi ſelbſt mißverſtehen und zum Myſtiker ſtempeln wollen, aus Liebe zur Zwietracht geſchah.

III. Die unmittelbare Religionslehre betrachtet das abhängige Verhältniß des Menſchen-Ichs, zu dem göttlichen im Gewiſſen und Glauben ſich dem Menſchenbewußtſeyn urſprünglich offenbarenden Urweſen, als das unbedingt höchſte Grundwiſſen des religiöſen Verſtandes, in welchem ein wahres geiſtiges Seyn, ſowohl Gottes, als des ihm untergeordneten Menſchen-Ichs zugleich, nicht blos geſetzliche Form oder Forderung zum Seyn zu erkennen, zu handeln u. ſ. w. in und mit dem religiöſen Wiſſen gegeben ſey. Daher hat der Verf. in ſeinem Grundriſſe der allgemeinen Religionslehre und in allen Theilen des gegenwärtigen

Buchs wiederholt behauptet, das wahre Menſchen-bewußtſeyn, in überſinnlicher, geiſtiger, transcendentaler Bedeutung, d. h. in wiefern es Gegenſtand der philoſophiſchen Betrachtung und zur entwickelten Vernunft wird, ſey identiſch, Einerley, gleichbedeutend mit dem religiöſen Bewußtſeyn, oder mit dem Bewußtſeyn des Religions-Verhältniſſes. Hieraus ſollte es für jeden Unbefangenen klar ſeyn, wie die Strahlen der Sonne, daß eine unmittelbare Religionslehre im Sinne des Verfaſſers, welcher eine religiöſe Kritik aufſtellt und jede Speculation über das All der Dinge gefangen nimmt unter Gewiſſen und Glauben, 3) keine Theoſophie, keine myſtiſch-anſchauende Urwiſſenſchaft des unbedingten göttlichen Urweſens, oder überhaupt eines unbedingten Alls von Seyn und Wiſſen aller Dinge ſich zu ſeyn anmaße, keine Metaphyſik über den Glauben hinaus, im Sinne von Plotin, Spinoza, Jacob Böhme und neuer Identitätsphiloſophen, die bey einzelnen Verſchiedenheiten darin übereinſtimmen, Gott und die Schöpfung laſſe ſich in einem Syſteme der Einheit durchaus erkennen. Denn unter einer ſolchen theoſophiſchen Wiſſenſchaft des abſoluten Urweſens, oder aus der unbedingt-nothwendigen Einheit heraus, die auf nichts anders, als auf einen, obwohl in der Idee verklärten ſpinoziſtiſchen Pantheismus, auf eine Ein- und Alllehre hinauslaufen kann, verſteht man irgend eine verſuchte unmittelbare anſchauliche Erkenntniß (intellectuelle Anſchauung) des Urweſens ſelbſt, und hiermit die völlige Ei-

nerleyheit der Gegenſätze, Gott als Schöpfer oder Urbewußtſeyn, Schöpfung, Natur, Materie, Menſchengeiſt, Menſchen = Ich u. ſ. w. zur metaphyſiſchen Grundlage alles Wiſſens gemacht, während die unmittelbare Religionslehre nur eine bedingte Erkenntniß Gottes, als des weltregierenden Urweſens, in deſſen Verhältniſſe zum nothwendig abhängigen Menſchen-Ich, innerhalb der Gränzen des Menſchenbewußtſeyns, erkennt, mithin nur einen relativen Grundbegrif, im Verhältniß, aber dies als unbedingtes Grundwiſſen des religiöſen Menſchenverſtandes im Menſchenbewußtſeyn aufſtellt, übrigens aber weit entfernt iſt, das Urweſen an ſich, heiße es nun das Unbedingte oder Gott, als einen bleibenden ſchöpferiſchen Grund aller entſtehenden und vergehenden Dinge, als ſchöpferiſche Natur mit Verſtand und Menſchenvernunft durch und durch erkennen, d. h. Gott an eine hohle Nothwendigkeit des Wiſſens nach Vernunftform, nicht umgekehrt: die Vernunftform an Gott binden, aus ihm herleiten zu wollen. — Das Reſultat der Religionslehre iſt kein anderes, als was Auguſtinus in zweyen von uns ſchon aufgeführten Stellen ausſprach: Einmal: um mich, (das Menſchen-Ich) nach meinem wahrem Seyn, nach meiner geiſtigen Beſtimmung in der Welt zu erkennen, muß ich allerdings von meinem nothwendigen Verhältniſſe zu Gott, dem Urgrunde des Seyns, deſſen Willen, leitender Weisheit, Güte gewiſſenhaft und gläubig überzeugt ſeyn. Aber andern Theils dagegen zu wiſſen, was Gott, als das Urweſen in ſeinem Innern an ſich ſey, müßte ich Gott, die Allwiſſenheit, ſelbſt ſeyn. . . . Eine

Theoſophie hingegen will eben das Letztere werden, ſie will eine, ſey es nun ſchwarze oder weiße Magie vorſtellen, welche das Heiligthum der Welt, die Entſtehung, das Verhältniß aller Dinge zu Gott, dem erkennenden Verſtande, unterwirft. Sie will mit der eingebildeten unbedingten Urnatur- und Gotteserkenntniß in alle Wiſſenſchaften gebieteriſch eindringen, alle Gegenſtände conſtruiren oder ſchaffen, während die Religionslehre höchſtens regulative Principien für die Wiſſenſchaften darbietet, höchſtens vorausſetzt, daß 1) Welt, als Natur ſowohl, wie als Geſchichte; 2) Menſchen-Ich, ſowohl als Erſcheinung, wie als geiſtiges Daſeyn, in Gott, d. h. im Verhältniſſe zu Gott, in das Gebiet ſeines Begrifs, als geiſtigen Urbewußtſeyns, eingeſchloſſen betrachtet werden müſſen, übrigens alle Philoſophen, oder Wiſſenſchaft treibende Menſchen ruhig ihr Weſen treiben läßt, die auf Wahrheit in zirkelhaften hohlen Formen oder in leeren Begriffen Jagd machen, und zu vornehm ſind, das religiöſe Axiom zum Leitſtern zu wählen. Eine Philoſophie vom Abſoluten oder unbedingt nothwendigen einigen All bedenkt nicht, was Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ſiegreich und unwiderſprechlich bewieſen hat, das Vernunftſyſtem in der Erkentniß könne durchaus nicht mit dem Urbegriffe des nothwendigen Weſens von oben herab anfangen; (Kants Kritik d. R. V. S. 644.) .... weder durch Carteſiſchen Beweis, der das allerrealſte Weſen aus dem bloßen Möglichkeitsbegriffe herausklauben wollte, noch ganz axiomatiſch, ſpinoziſtiſch

durch intellectuelle Anſchauung der Urnothwendigkeit, mit Zerhauung des Gordiſchen Knotens, weil man in beyden Fällen ein hohles formelles zirkelhaftes Nichts erhält, welches Gott, als höchſten Geiſt, und Welt, als Ordnung verſchlingt, da es dieſelben als Urgrund, ſelbſt wieder eines Grundes bedürftig, bedingen muß, ... ſondern das Vernunftſyſtem müſſe nur als regulirenden methodiſchen Grundſatz das Eine und Nothwendige rückwärts gleichſam in der Ewigkeit vorausſetzen zum Behufe jeder wiſſenſchaftlichen Methode, als ein nie mit Speculation zu erreichendes Vernunftideal. Dieſe unwiderſprechliche Kantiſche Kritik aller zirkelhaften Vernunftſpeculationen, die ſich am Ende aus Verzweiflung, um ſich quietiſtiſch zu beruhigen, in den Abgrund des ewigen Nichts, der blinden Nothwendigkeit nicht des Urgrundes, ſondern des Ungrundes, zugleich wiederum des Zufalls ſtürzen müſſen, dieſe Widerlegung aller Theoſophieen, und metaphyſiſch-ſpeculativen Vernunfttheologieen, womit Kant ſeine eignen frühern Beſtrebungen in dem Buche: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes zurücknahm und vernichtete, trift aber die unmittelbare Religionslehre keinesweges, weil dieſe gar nicht ſpeculativ von dem unbedingten Urwiſſen und Urerkennen des einigen Alls an ſich, als der Urnothwendigkeit ausgeht, ſondern blos religiös, von einem urſprünglichen Wiſſen des religiöſen Menſchenverſtandes innerhalb des menſchlichen Bewußtſeyns, vermöge deſſen ein für das Menſchen-Ich unbedingt-nothwendi-

ges Verhältniß zum Urweſen, als Beſtimmungs⸗grund, Erkenntniß⸗, Lebens⸗ und Perſönlichkeitsgrund des Ichs, an die Spitze des höhern Bewußtſeyns geſetzt wird, wobey aber der Religionsbekenner, nach religiöſer Kritik, ſeine Vernunft ſo gut, wie nur immer hin ein Kant, gefangen nimmt, und ſich beſcheidet, eine Weltentſtehung durch Gott, oder die Schöpfung als Theogonie, Cosmogonie, Abfall aus Gott mit Anwendung der Kategorien, Subſtanz, Urſache, Wirkung u. ſ. w. über die Sinne hinaus, eben ſo wenig erklären zu können, als das Daſeyn ſeines eigenen Gedanken⸗ſyſtems, der Formen und Stoffe deſſelben ohne Gott. Die unmittelbare Religionslehre hat alſo keine von der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft unterſchiedenen Haupt⸗Reſultate. Nur ſtammen dieſe bey ihr aus einem urſprünglich religiöſen menſchlichen Erkenntniß⸗vermögen, das ſich in Verhältniß zu einer nicht mittheilbaren, unerreichbaren göttlichen Allwiſſenheit beſchränkt, nicht wie bey Kant, aus einem Erkenntniß⸗vermögen, das keine religiöſe Wahrheit ſchon vorausſetzt, ſondern auf gut ſkeptiſch eigentlich alle poſitive Wahrheit, ſammt der Gottheit und dem Urwiſſen in den Abgrund des ungewiſſen Dinges an ſich; gleichſam, um mit Cicero zu reden, in den Ozean verſenkt. Jene Religionslehre trennt ſich übrigens erſt ganz von Kant und dem gewöhnlichen Kantianismus im ſogenannten Practiſchen, in der Sittenlehre, gerade da, wo Kant der oberflächlichen Anſicht, welche immer nur Kants theoretiſche Kritik der Vernunfttheologie bedenklich fand, religiös und fromm oder wohl gar

chriſtlich erſcheint, hier gerade trennt ſich die Religions-lehre von Kant, weil eben Kant den Schein einer mittelbaren Erkenntniß aus höhern Erkenntnißgründen in ſeiner Moraltheologie zur Hinterthüre wieder hereinführt und ſo die Religion ihrer unmittelbaren Würde beraubt. Denn die Religionslehre ſieht hier durchaus keinen Grund ein, warum man nicht eben ſo gut unmittelbar ein verbindliches Verhältniß zu dem göttlichen Willen, zu dem poſitiven, nothwendigen Beſtimmungsgrunde im Urſeyn unmittelbar anerkennen könne, als die Verbindlichkeit, ein formelles Sittengeſetz zu halten. Hierinnen trifft alſo die Religionslehre allerdings mit einigen vorbereitenden Anſichten, aber keineswegs mit dem Syſteme derjenigen Philoſophen überein, welche man deswegen Identitätslehrer nennt, weil ſie, nach Kant und ihm zum Trotz wiederum einen geläuterten, gleichſam idealiſirten Plotinismus, Spinozismus, nämlich daß Gott, Natur, Ich für das freie geiſtige Erkennen Eins und daſſelbe ſeyn, daß aller Gegenſatz aufgehoben werden müſſe, auf die Bahn brachten. Denn jene Vertheidiger des ſogenannten abſoluten, oder nothwendig unbedingten Weſens waren geiſtreich genug, die Inconſequenzen des neu aufgekommenen moraltheologiſchen Schlendrians einzuſehn, der aus einem: Du ſollſt: in Zirkeln eine Art Religion ſtückweiſe und mittelbar herausdemonſtriren wollte, und ſich dabey äußerſt bequem auf den Reſpect verließ, welchen der Tugendbegrif, wegen menſchlichen Eigennutzes, oder Ehrgeizes, vorzugsweiſe vor dem Gottbegriffe bey

den verworrenen Verkündigern aufgeklärter Popularphiloſophie behauptet. Sie waren geiſtreich genug, einzuſehn, daß es keine unbedingte durchaus praktiſche Philoſophie geben könne, nicht einmal als Forderung (Poſtulat), wenn man alles abſolute Erkennen zuvor vernichtet hat. Allein indem die Begründer der neuen Identitätslehre dem Verſtande ſeine Rechte gegen ganz blinden, fataliſtiſch moraliſche Forderungen .... (denn was iſt die Kantiſche abſolute Sittenmetaphyſik, dieſe formelle Vernunftfreyheit ohne Gott, wohl anders, als ein moraliſcher Fatalismus?) .... retten wollten, geriethen ſie wieder in den Spinozismus, in einen ſpeculativen intellectuellen Fatalismus hinein. So verwandelten ſie das dem Vernunft-Menſchen zur Beruhigung nöthige, abſolute Erkennen, welches im entwickelten Bewußtſeyn auf den Verhältnißbegrif der Religion von Seiten des religiöſen Verſtandes ebenfalls angewendet werden kann, mit verwechſelnder Umkehrung in ein unſtatthaftes, ſpeculatives Erkennen des abſoluten, unbedingten Weſens ſelbſt, über allen Gegenſatz, alles Verhältniß, alles Bewußtſeyn hinaus, das jedem Unterſchied von ſubjectiven Erkenntnißvermögen, Außending und Grund des Seyns, von Ich, Welt und Gott, von Ideal und Real für den Standpunkt des höchſten Erkennens, im Begriffe ſelbſt aufhebt. Dieſes Verfahren hatte allerdings für leichtzugewinnende jüngere Denker etwas Blendendes, weil es die langweilige Kluft zwiſchen dem unerreichbaren Idealen und beſchränkter Wirklichkeit

mit dem Bliß des Genies ausfüllte, weil es ſich nicht, wie das gewöhnliche Philoſophiren, gleich einem Spielball zwiſchen grundloſem Gegenſaße von Object und Subject wollte herumſchleudern laſſen, weil es mit ſcheinbarer Allſeitigkeit in die Mitte zwiſchen die damals im Streit befangenen einſeitigen Dogmatiker und idealiſtiſchen Kritiker ausſöhnend hinſtellte. Der dogmatiſche Philoſoph nämlich gab ſein erkennendes Ich in Form und Inhalt ganz dem Dinge an ſich, dem Außendinge, dem Nicht-Ich, dem Objecte des Bewußtſeyns hin. Raum und Zeit und alles Wiſſenſchaftliche ſuchte der Dogmatiker in den Dingen. Kant fing an es ganz umzukehren, und brachte, eben ſowohl ſchon durch Carteſius, als durch den Skeptiker Hume veranlaßt, eine kritiſche Philoſophie in Gang, welche das erkennende Ich mit ſeinen wiſſenſchaftlichen Formen, das ſogenannte Subject des Bewußtſeyns mit ſeinen mathematiſchen Anſichten, Raum und Zeit, zur Urſache von der Art machte, wie uns die Dinge an ſich, als Objecte erſchienen, und dieſer egoiſtiſche Formalismus, dieſe Selbſtthätigkeit unſeres Erkenntnißvermögens, nach Kant, endigte zuletzt im Fichtianismus, wo das erkennende Ich ſich und die ganze Welt, in geiſtigem Handeln, urſprünglich conſtruirte und ſetzte. Die Dogmatiker meynten mit der Vernunft-Speculation Gott, Natur, Geiſterreich u. ſ. w. als ihnen gegebenes Daſeyn oder Ding an ſich zu erkennen. Die Kritiker endigten dagegen, nachdem ſie zuvor die objective Erkenntniß der Dogmatiker auf Erſcheinungen

beſchränkt hatten, damit, das ganze Seyn durchs Urwiſſen erſt ſubjectiv hervorzubringen, Gott und Weltordnung, als poſtulirte Dinge aufzubauen, wie der Geometer ſeine Linien und Körper zu conſtruiren. Beyde wurden in ihrer Einſeitigkeit von Skeptikern verlacht, der metaphyſiſche Dogmatiker, weil er hinter dem Weltvorhang blicken, und auf ein Haar erforſchen wollte, wie es außerhalb der Menſchenanſicht und im Ueberſinnlichen ausſähe, der Kritiker, weil er ſich die Welt aus ſeinem Ich erſt ſchaffen, alles urſprünglich ſelbſt thun wollte. Beyde wurden von dem ſogenannten geſunden Menſchengefühl für gefährlich gehalten, die dogmatiſchen Metaphyſiker, weil ſie durch ihre erträumte Erkenntniß fremder, ganz übermenſchlicher Objecte, denen man ſich doch blind hingeben mußte, die geiſtige Selbſtſtändigkeit, Freyheit des Menſchenſubjects zu vernichten drohten; die kritiſchen Idealiſten, weil ſie mit ihrer innern Ideenwelt eines ſich ſelbſt ſetzenden Ichs alle ſolide Wirklichkeit der Außendinge verſchlangen. So ſchlug ſich die Philoſophie des aus Plato, Plotin und Spinoza wieder aufgefaßten Abſoluten ſchiedsrichterlich ins Mittel. „Stellt Euch, ſagt ſie zu den Dogmatikern und Kritikern, weder auf das Object, noch auf das Subject im Bewußtſeyn, weder auf das Ding an ſich, noch auf Euer Ich, welche alles Schein-Ideen ſind, ſondern auf das geiſtige Seyn, des Ein und Alles, welches eine volle Einerleyheit, Aufhebung des Unterſchieds von Object und Subject, die zuſammenhaltende Copula beyder

Scheinanſichten, der über das Bewußtſeyn hinaus liegende Grund des mit ſich einig werdenden Bewußtſeyns iſt, woraus ihr letzteres einzig erklären könnt." Allein hierdurch wurde nur eine dritte neue ideale Einſeitigkeit, in der Mitte, zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus, zwiſchen Object und Subject geboren, nämlich die Idee eines geiſtigen Seyns in All und Einem, erreicht durch Nichts als durch freye Speculation, als durch intellectuelle Anſchauung, welche doch nur im Leeren ſchwebt, höchſtens auf dem von Kant mit Recht verworfenen zirkelhaften Begriffe des nothwendigen Ur-Seyns wurzelt. Der Zuſtand des Denkers, der die Höhe des Abſoluten erreicht, der erkennen will durch einen Begrif, und doch ohne Gegenſatz, iſt nun eine wahre Vernichtung, ein völliger Tod des Gemüths. Der abſolute Denker kann ſich weder an Gott, noch an Welt, noch an das Ich halten, ſondern an eine Einheit und Allheit der Urnatur, in welcher alle jene, drey fataliſtiſch urnothwendig, ganz ſo, wie Kant in ſeiner Kritik des Carteſiſchen Beweiſes zeigte, untergehn. Das Bewußtſeyn, welches auch hier mit menſchlichem Selbſtbewußtſeyn verwechſelt wird, bleibt dagegen ein zweyter untergeordneter Zuſtand, ganz wie es Spinoza erklärt, als die Idee eines beſonders exiſtirenden Weſens (Ethik II. propos 11.), als das blos gegenwärtige wirkliche Seyn der Menſchenſeele. Es kann aus dem abſoluten Standpunkte erklärt werden, freylich als Princip des Lebens, dem der Menſch nicht entgehn kann, aber als eine unſelige ſündhafte Entzweyung, wo das Ich

durch den Gegenſatz eines Nichtich gehemmt, auf ſich ſelbſt zurückgeworfen wird, und über ſich reflectirt. Es iſt alſo nach ſolcher Anſicht in dem Bewußtſeyn durchaus nur der Begrif des Leibes, das beengte, gefallne Menſchen=Ich zu finden. Es iſt gegen allen Sprachgebrauch, der das Gewiſſen zum Bewußtſeyn zählt, in ihm durchaus nichts Unmittelbares, nichts was mit der urſprünglichen Grundidee des göttlichen Urſeyns analog wäre. Der Philoſoph erklärt ſeine Bewußtſeynslehre, ſeine Philoſophie ſelbſt für ſündhaft, und will ſich doch durch Philoſophie erlöſen. Gott ſelbſt, der urſprüngliche ewige Gott iſt Eins, aber keine Liebe durch Perſönlichkeit, kein Geiſt, der ſich in ſeinen Werken erkennt, kein Urbild des Menſchen=Ichs, wie ihn die Bibel, kein perſönliches Urbewußtſeyn, wie es das religiöſe (nicht das platoniſch=metaphyſiſche) Dogma der Dreyeinigkeit ahnen läßt. Die Aehnlichkeit dieſes Identitätsſyſtems mit Spinoza, iſt daher unverkennbar, auch von den Bekennern jenes Syſtems, ungeachtet Jacobi das eigentliche ſpinoziſtiſche Dogma wohl mit Recht für atheiſtiſch erklärt, nicht abgeläugnet werden. Denn auch Spinoza war nicht ſtarrer Dogmatiker, der in ſeinem Gegenſtande der abſoluten Subſtanz ganz untergegangen wäre. Auch Er fand eine Seligkeit und Freyheit des Menſchen=Ichs im Erkennen des urnothwendigen Weſens. Aber leider war eben auch bey Spinoza alles auf Anſchauen und Erkennen berechnet, leider ſchmiedete Spinoza ſein urnothwendiges Weſen als erkennbar an alle Feſſeln des De-

terminismus des nothwendigen Seyns, wenn gleich in eigner freyer Nothwendigkeit, ja der unabänderlichen formellen Vernunftbeſtimmung, wie dieſe den menſchlichen Verſtand binden, (vergl. oben 2., S. 16.) Wenn Spinoza Gott frey und die Liebe nennt, ſo iſt er Myſtiker, nicht Syſtematiker mehr, ſo ſind das Epiſoden, welche jeder Denker, deſſen Gemüth größer iſt, als ſein Dogma, in ſein Syſtem unwillkührlich zu verflechten pflegt. Wenn Theoſophen, ſie mögen ſich nun, wie Jacob Böhme, auf bibliſche Dogmatik, oder wie die neuern, auf freye anſchauliche Speculation gründen, von einer Dreyeinigkeit ausgehn, ſo verwechſeln ſie die religiöſe mit einer metaphyſiſchen (ſ. den polem. Theil von Gott. II. Abth. S. 400. 510.) und indem ſie mit Menſchenvernunft Gottes Urnatur erkennen wollen, vernichten ſie das Urbewußtſeyn Gottes wieder unter der Gewalt Ihres ewigen Ein- und Allbegrifs. Die Summa des Spinozismus und der neuern Identitätslehre, die eben deswegen zur alleinſeligmachenden Naturlehre wurde, iſt alſo Eine und dieſelbe, eine ewige Urnatur Gottes, die der Menſch mit ſeiner unter die Schranken gekommenen Vernunft doch durchaus erfliegen, berechnen kann, eine Weltordnung, Gott gleich All in der Unendlichkeit von Raum und Zeit, im Denken, wie in der materiellen Ausdehnung, Nichts weiter! Gott gleich Schickſal, und der wiſſenſchaftliche Menſchenverſtand allein des Schickſals verkündender Hoherprieſter! Eben ſo iſt die Identitätslehre den Neupythagoriſchen Dogmen, dem Myſticismus des Plotins und anderer verwandt.

Die Neuplatoniker und Pythagoriker meynten, ſich durch bloße myſtiſche, intellectuelle Anſchauung vergöttern, in das Gold göttlicher Subſtanz rein verwandeln zu können, wie etwa Stoiker und Kantianer durch Tugend, und ſo geht auch das Menſchen-Ich, wenn es ſich in intellectueller Anſchauung, ohne Rückſicht auf das gewiſſenhafte beſchränkte Denken, über die Schranken des Bewußtſeyns erheben will, nach der Identitätslehre in das göttliche geiſtige Urſeyn über. Mit einem Worte, Gott, Welt, Ich ſind jenſeits des Bewußtſeyns in einer Philoſophie des Abſoluten verſunken als Eins und daſſelbe. — Wegen alles deſſen — muß ſich die allgemeine unmittelbare Religionslehre, nach der Anſicht ächter Religionsbekenntniſſe, von den Identitätsphiloſophen trennen. Sie kann niemals über alle Gegenſätze des Menſchenbewußtſeyns, um es zu erklären, hinaus. Denn ſie erkennt ja keinesweges das abſolute geiſtige Urſeyn ſchlechthin, ſondern ſie erkennt nur abſolut das Verhältniß des Menſchen-Ichs durch Weltverbindung mit Gott. Mithin bleibt ihr der urſprüngliche Gegenſatz zwiſchen dem heiligen Gott und dem an Pflicht gebundenen, oft widerſtrebenden Ich im Bewußtſeyn. Das religiöſe Bewußtſeyn erhebt ſich alſo zwar über das empiriſche, blos ſinnliche, als über eine irrige und oft ſündhaft verkehrte Täuſchung, wie jedes andere philoſophiſche Bewußtſeyn, auch das Kantiſche, in ſeiner Tranſcendentalphiloſophie, das heißt, es muß ſich erſt von den Täuſchungen der Scheinwelt, des ſinnlich

rohen Materialismus befreyn zu einem geiſtigen Seyn und Wiſſen erheben, auf eine Einheit und Nothwendigkeit hinſtreben. Aber hiermit erreicht man keine Philoſophie oder platoniſirende Metaphyſik, welche über dem Glauben ſtünde, das Verhältniß aller Dinge zu Gott, dem Urſeyn, begriffe, und die Religion untergeordnet, als einen ethiſchen Theil unter ſich erkennen könnte. Dieſes letztere will die Identitätsphiloſophie vermögen. Die Religionslehre hingegen erkennt nur unmittelbar das Verhältniß des Menſchen-Ichs zu Gott. Ihr Wiſſen iſt hierinnen unbedingt, dem höchſten philoſophiſchen Wiſſen ganz gleich. Aber dieſes Wiſſen enthält nur den höchſten wiſſenſchaftlichen Gegenſatz, Gott und das Menſchen-Ich, als beſonderer Theil einer Weltordnung. Die Religionslehre kann alſo niemals ohne vorausgeſetzten Glauben die Schranke aufheben, welche der religiöſe Verſtand axiomatiſch im Gewiſſen und unvollendeten Glauben zwiſchen Gott, menſchlichem Ich und Weltordnung ſetzt, ſo wenig als eine blos theoretiſche Bewußtſeynslehre aus den Unterſcheidungen von Subject, Object, und deren Verbindung, ſey letztere nur eine bloße Vorſtellung, ſey ſie ein eigentlicher verbindender Wahrheitsgund heraus kann. Allein die Religionslehre beſtimmt nun freylich auch das Dogma des Wiſſens und des vollendeten Glaubens, daß Ich und Weltordnung, innere und äußere Offenbarungen Gottes ſeyn, Gott untergeordnet werden ſollen, und als Thätigkeiten Gottes erſcheinen können, mit Ei-

nem Worte, daß Gott im religiöſen Bewußtſeyn Alles in Allen werde. Wenn daher im Sinne des niedern Bewußtſeyns, Menſchen-Ich und Welt von Gott, als dem Ur-Grunde der ſubjectiven und objectiven Thätigkeiten ewig unterſchieden bleibt, ſo hindert dieß doch nicht, daß ein höheres religiöſes Bewußtſeyn Gott ebenfalls im Objecte und Subjecte gläubig anerkenne, das heißt: daß Gott die höhere Weltordnung und das höhere Ich werde. Indem alle Religionslehre alſo für Gewiſſen ſowohl, wie für Glauben, ein Ideal, ein Reich Gottes, ſeines Willens und ſeiner Wahrheit, eine Offenbarung ſeiner Herrlichkeit in der Liebe, ſeiner Perſönlichkeit in einer herrſchenden Vernunft verkündet, ſo verkündet ſie neben der unvollkommnen Erſcheinungswelt, eine höhere Welt, in religiöſem Sinne, mithin Gott auch als Object des Bewußtſeyns. Indem alle Religionslehre endlich verlangt, das Menſchen-Ich ſolle ſich durch Gotes Willen heiligen, durch ſeine Weisheit erleuchten, durch ſeine Herrlichkeit begeiſtern laſſen und ſeiner Perſönlichkeit ſich ganz unterordnen, ſo wird für das Ideal ebenfalls begreiflich, Gott das Subject des höhern Bewußtſeyns und das Menſchen-Ich ſein Werkzeug. Daher iſt es von Alters her, jeder religiöſen Philoſophie nicht eben ſchwer geworden, eine Art Dreyeinigkeit des höchſtens Weſens dunkel zu ahnen, und die chriſtliche Religion hat, durch höhere Offenbarung unterſtützt, das Bedürfniß des religiöſen Gemüths in dem geheimnißvollen Dogma der dreyfachen Perſönlichkeit Gottes vollkommen klar ausgeſpro-

chen, Gott erſtlich als Vater, allgemeiner Urgrund aller ſubjectiven und objectiven Thätigkeiten des Bewußtſeyns, dann als Sohn, Object oder höhere Welt des Bewußtſeyns, endlich als Geiſt, ſubjective Thätigkeit oder das höhere Ich alles Bewußtſeyns zu betrachten. So bekömmt in jeder ächten Religionslehre auch die Idee der göttlichen Liebe eine Bedeutung, da unmöglich Liebe anders als bey Mehrheit der Perſonen gedacht werden kann, und wenn Spinoza ſagt, daß Gott ſich ſelbſt liebe, ſo ſetzt auch dieſe Behauptung voraus, daß Gott ſich ſelbſt in den vereinten objectiven Thätigkeiten der Welt, in den vereinten objectiven Thätigkeiten der endlichen Geiſter wieder finde, mit Einem Worte, daß Gott die Welt ſo lieben könne, ſie zu einem Schauplatze ſeiner Offenbarungen zu machen, daſelbſt ſeinen Sohn zu verklären, ſeinen Geiſt in die Welt zu ſenden, damit alle die vereinzelten ſündhaften Weſen ſelig würden. Auf den Urbegrif eines ſolchen lebendigen liebenden Gottes, welcher ſeine Perſönlichkeit als ein kosmiſcher Gott der Welt, als ein anthropomorphiſcher Gott, dem menſchlichen Ich und deſſen Thätigkeiten mittheilt, um auch im Endlichen lieben zu können; nicht auf das todte Unding einer formellen Vernunfmajeſtät, idealen Vernunftvollkommenheit, oder bloßen Identität, welche in einſeitigen Philoſophieen, ganz getrennt von Welt und Menſchheit aufgeſtellt wird, gründet ſich alle wahre Religionslehre, und dieſe unterſcheidet ſich auch, wie wir ſchon (zu Ende des polemiſchen Theiles von Gott Abth. II. S. 310) behaup-

tet, durch ihr Leben innerhalb einer göttlichen Dreyeinigkeit, von jeder einſeitigen Religionsanſicht, jeder falſchen Philoſophie, welche beyde, gewöhnlich die Ideen der göttlichen dreyeinigen Liebe zerreißen und dieſes, weil ſie Gott unter Verſtandes Einheit des Begrifs bringen wollen, auch müſſen. So macht der gewöhnliche metaphyſiſche Dogmatismus, der das erkennende Ich, und den Urgrund alles Bewußtſeyns über dem Dinge und Daſeyn an ſich, d. h. dem Objecte, materiellen Inhalts, oder Gegenſtande des Bewußtſeyns vergißt, Gott allein zum Object, Gegenſtande, zu einer im Endlichen erkennbaren übernatürlichen Subſtanz der Welt, die dem ähnlich iſt, was chriſtliche Philoſophie den λογος, die ſchöpferiſch offenbarte Weisheit den Sohn Gottes nennen würde. So macht ferner der idealiſtiſche, egoiſtiſche Kriticismus, ſeit Carteſius begonnen, in Kant und Fichte aufs höchſte getrieben, welcher letztere zumal die Welt und den Urgrund alles Seyns im denkenden Ich und deſſen Vernunftformen untergehn läßt, Gott allein zum Subject geiſtiger unendlichen Thätigkeit (ſchon nach Carteſius), das dem ähnlich iſt, was chriſtliche Dogmatik den Geiſt Gottes nennen würde. So macht endlich die Philoſophie des Abſoluten, welche in einem Urgrunde des nothwendigen, ſowohl materiellen, als formellen Seyns, Welt und Ich, Subject und Object, untergehn läßt, Gott für die höchſte Erkenntniß ausſchließlich zur ewigen Urnatur, zum Urgrunde der Einheit von Seyn und Wiſſen, der dem ähnlich iſt, was die chriſtliche Dogmatik Gott Vater

nennen würde. Daher führt auch 1) der metaphyſiſche Dogmatismus, das übernatürliche Object erforſchend, zu dem falſchen Supranaturalismus einer bloß äußern Offenbarungslehre, 2) der idealiſtiſche Kriticismus, alles, in die Vernunftform ſetzend, zu dem falſchen Rationalismus der bloß innern formellen Vernunftoffenbarungslehre, 3) endlich die Philoſophie des Abſoluten, zu dem falſchen Naturalismus, zu der theoſophiſchen Naturphiloſophie, zu einer myſtiſchen Naturoffenbarungslehre, unausbleiblich, und dieſe drey Extreme mußten dem zu folge von uns vorzüglich in den drey Theilen, Gott in der Geſchichte, im Bewußtſeyn, und Gott in der Natur widerlegt werden. Was aber insbeſondere eine abſolute Identitätslehre betrift, deren Unterſchied von einer unmittelbaren Religionslehre uns hier vorzüglich beſchäftigt, ſo beſteht ihr Hauptfehler, wie ſchon angedeutet worden, eben darinnen, daß ſie jene Identität durch die Kraft der Speculation, des intellectuellen anſchaulichen Erkennens zu erreichen vermeynt, und gerade wie Spinoza, Freyheit oder Seligkeit des Menſchengemüths blos in eine Richtung des Verſtandes ſetzt, welcher doch bey dem Menſchen an Pflicht und Beſtimmung gebunden, ſich niemals entfeſſeln, unter den Fluch des Geſetzes gegen das Böſe gethan, ſich nie ſo entſündigen kann, die Gottheit zu erkennen und anzuſchauen. Auch die Religionslehre ſtellt übrigens den Religionsbekenner dar, wie er weder am Subject noch am Object, weder an den Außendingen noch an ſeinem moraliſchen

Selbſt hängt. „Wenn ich nur dich habe, ſagt ſchon der Pſalmiſt zu Gott, frage ich nichts, weder nach Himmel noch nach Erden.“ Und das Neue Teſtament ſetzt hinzu: „Verläugne dich ſelbſt!“ — Allein dieſes freye Seyn im göttlichen Urgrunde wird in der Religionslehre nicht vom Verſtande allein, ſondern von einem reine Wollen, von Wahrhaftigkeit und Weisheit, von Liebe zu Gott über alles, kurz von Gottähnlicher Vollkommenheit abhängig gemacht. Nur das reine Herz, nach Anſicht der Religionslehre, wird im Glauben Gott ſchauen. Auch die Religionslehre verlangt nicht allein nach Gott, als dem ewigen allgemeinen Grunde aller Bewußtſeynsthätigkeiten, alles wahrnehmbaren Seyns überhaupt, ſondern auch nach Gott in dem objectiven Weltthätigkeiten, in den ſubjectiven Thätigkeiten des Ichs. Auch ſie macht Gott nicht blos zum Urgrunde, ſondern zum Subject und Object alles ſich Bewußtwerdens; Gott zur Fülle alles Bewußtſeyns, im Glauben. Allein menſchliche Natur bleibt doch auch hier menſchliche Natur, und menſchliches Erkennen auf dem Standpunkte der gefallnen Menſchheit kann nie göttliches Erkennen werden; dieſer Gott, in den die Religionslehre die höhere Welt und das höhere Ich des Bewußtſeyns, nächſt dem geheimnißvollen Urgrunde deſſelben ſetzt, iſt auch nicht bloß eine todte Einheit und Nothwendigkeit, dem Nichts gleich, ohne Urbewußtſeyn, eine bloße formell ſich bewegende, zu berechnende Natur, ſondern Freyheit, Liebe und Gnade, unerreichbar in ihrem ſeligen Frieden von aller wiſſenſchaftlichen durch die Schranke

der Endlichkeit und der Pflicht beſtimmten Menſchenvernunft, von allem menſchlichem Erkennen, welches ſich auf den Standpunkt der Ewigkeit ſtellen möchte. Die höchſte Einigkeit von Gott, Welt und Ich, die nun durch die dreyfache Perſönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes im chriſtlichen Dogma, ganz klar ausgeſprochen iſt, kann demnach in der wiſſenſchaftlichen Religionslehre nicht als erkennbares Dogma, nur als ein Poſtulat des vollendeten Glaubens, beſonders an weltgeſchichtlicher Offenbarung aufgeſtellt werden. Als unmittelbare Religionswiſſenſchaft hingegen, in welcher Eigenſchaft eben ſie keine Metaphyſik des abſolut Ewigen über ſich erkennt, bleibt die allgemeine Religionslehre in der Schranke des Gegenſatzes von Gott, Welt und Ich, und die letztern beyden, in niederm Sinne, bleiben von Erſterem, als dem im Gewiſſen angekündigten Grunde alles Bewußtwerdens unvereinbar geſchieden. Welcher Unterſchied alſo der Religionslehre von einer Philoſophie des Abſoluten, da dieſe mit dem Verſtande ſchon allein, in Kraft der Speculation und myſtiſcher Anſchauung, mit dem wiſſenſchaftlichen Begriffe alle Schranken im Menſchenbewußtſeyn nieder zu reißen beſtrebt iſt? Schranken, die da höchſtens bey Andacht und Liebe, dem religiöſen Begeiſterten im Gebete ſchwinden mögen, welches letztere die einzig mögliche intellectuelle Anſchauung des Abſoluten für den wiſſenſchaftlichen Religionsbekenner iſt, wenn er ſich auf den Standpunkt der Ewigkeit zu verſetzen wagt. Hieraus folgt noch eine letzte Verſchieden-

heit der absoluten Identitätsphiloſophie und der unmittelbaren wiſſenſchaftlichen Religionslehre. Da Erſtere Philoſophie mit dem bloßen Verſtande die Schranken zwiſchen Gott und Menſchen-Ich und Welt verſchwinden zu laſſen beſtrebt iſt; da ſie meynet, der Menſchenverſtand könne ſich auf den Standpunkt der Ewigkeit ſtellen, ſtatt vor der Gotterfüllten Ewigkeit nur anbetend, bewundernd auf den Knieen zu liegen, kann ſie in allem beſondern Menſchen-Ich, wie es unter das Geſetz der Sittlichkeit gefallen iſt, auch nur die beſchränkte, aus Gott ins Endliche herausgetretene, oder geſtoßene, oder geſunkene göttliche Natur erkennen. Es iſt kein fernerer Unterſchied auch zwiſchen Gottes heiligen Willen und dem menſchlichen, als der, welcher zwiſchen unendlich und endlich, unbeſchränkt und beſchränkt überhaupt ſtatt finden mag. Alles Böſe im Menſchen-Ich iſt demnach keinesweges egoiſtiſches ganz verkehrtes Widerſtreben gegen Gott nach der Schöpfung, ſondern eine in der blos ſcheinbaren Schöpfung ſelbſt entſtandene Schranke des Irrthums. Hebt der ſpeculirende Verſtand die Schranke, ſo erlöſt in dieſer All- und Selbſtbetrachtung, das ſpeculirende Menſchengemüth, die menſchliche, durch einen platoniſchen Abfall angeſchmiedete Seele, ſich ſelber von allen Sünden ihrer Natur, ja ſie findet vielleicht am Ende, ohne es freylich zu wollen, nach der Identität mit Gott, nach dem Fatum der Einheit und Nothwendigkeit, welches ſelbſt über den Gott in der Ewigkeit waltet, das Urweſen ſelbſt, als den Urheber des Böſen heraus, da-

mit ſelbiges in der Hemmung noch mehr zu ſeiner Verherrlichung diene. Die unmittelbare Religionslehre dagegen, geht nie aus dem Gegenſatze des Bewußtſeyns zwiſchen Gott und Menſchen-Ich in der Welt wiſſenſchaftlich heraus. Sie hält feſt an dem Unterſchiede eines heiligen Gotteswillens, von einem menſchlich wandelbaren, ja ſogar möglicher Weiſe widerſtrebenden Willen; an dem Unterſchiede der ſittlichen Freyheit, des Charakterzugs der gefallnen Menſchheit und der Freyheit Gottes. Jene ſittliche Freyheit als Wahl zwiſchen Guten und böſem Widerſtreben, jenes Widerſtreben ſelbſt, nach den Theologen, Erbſünde, nach Kant, radicales Böſe genannt, findet nun die Religionslehre auch als ſubjectiv nothwendige Thatſache in dem allgemein genommenen Menſchenbewußtſeyn. Daß die Erfahrung des Böſen allgemein ſey, kann ſie nämlich allgemein wiſſenſchaftlich darthun. Denn weil und in wie fern jeder Menſch den Begrif des Böſen in ſich hat, ſo iſt es auch da. Wär es nicht da, würde es kein Menſch in ſich oder andern erkennen. Wir hätten keine Moral, wenn es kein Böſes gäbe. Die Religionslehre kann nun bey erwachtem Gewiſſen des Menſchen, das Böſe wiſſenſchaftlich widerlegen, aber die Thatſache ohne Hülfe einer Offenbarung im engern Sinne nicht hinwegbringen. Woher aber dieſe Thatſache der Wahl zwiſchen Gut und Böſe komme, darüber zu grübeln, findet der wiſſenſchaftliche Religionsbekenner einer religiöſen Kritik entgegen, und erkennt dankbar, was ihm davon die welthiſtoriſche Offenbarung im en-

gern Sinne andeuten mag. So viel weiß aber und glaubt der Religionsbekenner, ohne wie der abſolute Philoſoph das Böſe etwa als Folge nothwendiger Weltordnung aus Gott erklären zu wollen, und in einem Manichäismus, in der Annahme guter und böſer Urnatur zu verfallen, daß dieſes Böſe ſelbſt zur Verherrlichung des Urweſens dienen könne und müſſe. Welche Verſchiedenheit alſo auch hierin, in Moral und Theodicee (oder verſuchter Rechtfertigung Gottes wegen des Böſen) zwiſchen einer unmittelbaren Religionslehre, die da Gott und Menſchen-Ich wiſſenſchaftlich in einem ſteten Gegenſatz gewiſſenhaften Bewußtſeyns erhält, und einer Identitätslehre, die dagegen alle Gegenſätze des Bewußtſeyns überſpringt und zuſammenfallen läßt, und es deswegen jener Religionslehre eben zum Vorwurfe machte, daß ſie den Urſprung des Böſen aus der Einheit nicht erklärt.

Nach allen dieſen handgreiflichen, und im Grundriſſe der allgemeinen Religionslehre vom Verf. genau überall angegebenen Verſchiedenheiten zwiſchen einer unmittelbaren Religionslehre und einer Identitätsphiloſophie hätte man wohl meynen ſollen, es wäre unmöglich, beyde im Geringſten zu verwechſeln. Aber was iſt unſern Bücherrichtern unmöglich, wenn ſie, um kurz von der Sache zu kommen, eine neue Erſcheinung dadurch los werden wollen, daß ſie ſie mit einer frühern, bey ihnen etwa ſchon verdammten, zuſammenwerfen? Ein ähnliches Wort in zwey Syſtemen iſt hinreichend und man macht Eins daraus. Die allgemeine Religionslehre im Sinne des

Verfaſſers verkündete, die Einerleyheit (Identität) des menſchlichen Bewußtſeyns in Anlage und vernünftiger Entwickelung mit der Religion, oder mit dem zum Bewußtſeyn kommenden Gegenſatze von Gott und Ich. Sie verkündete eine unbedingte unmittelbare Erkenntniß dieſes Religionsverhältniſſes — und ſo machten Einige daraus, es werde von ihr die Einerleyheit (Identität) des Menſchen-Ichs mit Gott, durch die Aufhebung aller Gegenſätze des Bewußtſeyns, eine abſolute unmittelbare Erkenntniß, Anſchauung Gottes verkündet. Wer auf ſolche Weiſe eine unmittelbare Religionslehre zu einer myſtiſchen Identitätslehre, zum Spinozismus, zu einer Philoſophie des Abſoluten umzuwandeln verſteht, zeigt gerade ſo viel Logik, um den Begrif Religion, das Verhältniß des Ichs in der Welt zu Gott, mit dem Begriffe der Gottheit ſelbſt zu verwechſeln, ferner menſchliches Bewußtſeyn mit Selbſtbewußtſeyn oder Ichheit für gleichbedeutend zu halten, oder um zu meynen, eine Philoſophie, die den Menſchen in der Religion auffordert, zum Bewußtſeyn, d. i. zu deſſen höchſten Gegenſatze zu kommen, rathe ihnen, durch die abſolute Erkenntniß bewußtlos oder allwiſſend zu werden, d. h. alle Gegenſätze in einer nothwendigen Einheit von Wiſſen und Seyn völlig aufzuheben. Gleichwohl haben ſelbſt große Gelehrte, deren Namen Philoſophie und Theologie mit gebührender Achtung nennt, der Verf. aber, Perſönlichkeiten zu vermeiden, verſchweigt, eine ſolche ungerechte Metamor-

phoſe der unmittelbaren Religionslehre nach der Idee des Verf. in eine abſolute Theoſophie und Identitätslehre bekanntermaßen öfters vorgenommen, und da man großen Gelehrten gern nachſpricht, ſo muß ſich der Verf. wohl darein ergeben, den Identitätslehrern und abſoluten Naturphiloſophen beygezählt zu werden, ungeachtet er die Höhe ihrer Speculation, mit aller wirklichhohen Achtung für den originellen Schwung ihres Denkens geſprochen, nach ſeinen einfachen Grundſätzen, nie ſo weit erreichen kann, ihnen beygezählt zu werden. Wäre hier es nicht um die Rettung des Begriffes einer unmittelbaren Religionslehre zum Beſten der Sache und der Wahrheit zu thun, ſo würde er auch dieſe Art feyerlicher Proteſtation ſchwerlich eingereicht haben. An perſönliche Reſignation iſt der Verf. bey dem Zuſtande unſerer Literatur und der deutſchen Gelehrſamkeit hinlänglich gewöhnt, und würde ſichs, ohne Hinſicht auf die Sache, gern gefallen laſſen, für einen Theoſophen oder myſtiſchen Epopten zu gelten, eben ſo wie er ſich drein ergiebt, daß, ſeitdem es einmal einem unſerer berühmteſten Literatoren gefallen hat, in ſeiner allumfaſſenden, bändereichen Literargeſchichte ihn, den Verf., wegen ſeiner Poetik zum Range eines Syſtematikers der neuen Kunſtſchule zu erheben, auch dieſes, gewiß weder zu Ehre, noch Vergnügen der neuen Kunſtſchule, die ſich bey dem von ihr ganz verſchiedenen Anſichten des Verf. nicht wohl befinden möchte, nun von mehrern nachgeſchrieben wird. — Bey dergleichen augenſcheinlichen Erfahrungen in unſerer Literatur, daß

man nämlich ein ganzes Buch hindurch von irgend einer Philoſophenſchule in ausdrücklichſten Erklärungen abweichen, und doch aus Bequemlichkeit unſerer Gelehrten, ohne weitern Beweis, dieſer Philoſophenſchule beygezählt werden kann, iſt es zum Beſten der unmittelbaren Religionslehre nothwendig zuletzt

IV. noch hinzuzufügen, daß die unmittelbare Religionslehre, wie ſie hier aufgeſtellt wird, weil ſie die wiſſenſchaftliche religiöſe Vernunfterkenntniß an das Gewiſſen, an den Unterſchied von Gut und Böſe, von einem heiligen und wandelbaren, oder egoiſtiſch widerſtrebenden Willen bindet, weil ſie ſich gegen eine theoſophiſche, abſolute Erkenntniß Gottes, mit den ungewaſchenen unreinen Händen des ſpeculirenden Verſtandes, den Vorhang des Heiligthums hinwegziehend, über alle Gegenſätze des Bewußtſeyns und alle Sittlichkeit hinaus, erklärt, deswegen 4) keine ausſchließliche Ethikotheologie ſey. Alle ausſchließlichen Ethikotheologieen, welche, ihren Kant oder Fichte an der Spitze, Religion und Gottheit unter den obern Vernunftbegrif der menſchlichen Tugend, d. h. des formellſittlichen Ichs zwingen wollen und dem zufolge den ächten, lebendigen Glauben über die Geſchäftigkeit irdiſcher Werke und über die Vernunftform; die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, der man, nach Paulus, unterthan ſeyn ſoll, über einer autonomiſchen Selbſtgerechtigkeit der Vernunft vergeſſen, ſind im vorhergehenden ſattſam widerlegt und zurückgewieſen. Die Religionslehre iſt unmittelbar, und als Ethikotheologie müßte ſie mittelbar

werden, ſich irgend einer menſchlichen Vernunftſittenlehre unterordnen, und dabey auf die Region der axiomatiſchen Wahrheit, auf das religiöſe Wiſſen und den anſchaulichen weltverklärenden, weltüberwindenden Glauben in Dingen, wozu doch auch der Keim in der Vernunft liegt, ganz verzichten. Daher war es vielmehr nothwendig, um ihre Unmittelbarkeit, und zugleich die ausſchließliche höchſte Würde des Religionsbekenntniſſes zu retten, daß die eingebildete, wiſſenſchaftlich ſeyn wollende Ausſchließlichkeit der Ethikotheologieen, wie es hoffentlich geſchehen iſt, in ihrer gänzlichen Seichtigkeit und Nichtigkeit dargeſtellt würden. Unmittelbare Religionslehre findet zwar die Gewiſſenhaftigkeit, das reine Herz ebenfalls nöthig als Bedingung zum anſchaulichen religiöſen Glauben. Aber ſie kann ſchon ſich dieſe Gewiſſenhaftigkeit und den Tugendbegrif nicht ohne unmittelbare religiöſe Anerkenntniß eines göttlichen Willens, eines heiligen Gottes denken. Eben ſo wenig kann ſie, als unmittelbar, ſich irgend einem andern philoſophiſchen Syſteme unterordnen, ſie iſt alſo durchaus nicht mit der Legion von philoſophiſchen Theologieen zuſammen zu werfen, welche aus jedem philoſophiſchen Syſteme, das irgend eine modiſche Herrſchaft über die Geiſter ausübte, aus Leibnitziſch-Wolfiſcher, aus Eudämoniſtiſcher oder Kantiſcher Schule unzählig an Menge als Corrolare und Poſtkripte hervorgingen, und eine einmal dem Menſchen nöthige Religion dem übrigens ganz andere Hauptprincipien der Vernunft ergebenen Syſteme, einer voraus beſtimmten Harmonie,

einer Glückſeligkeitslehre u. ſ. w. anzupaſſen ſuchten. Die unmittelbare Religionslehre iſt in dieſer Idee von Unabhängigkeit einzig, und ſteht ſelbſtſtändig da, nämlich als Identiſch mit jeder Philoſophie des Bewußtſeyns ſelbſt, als eine eigne axiomatiſche, die Erfahrung überſteigende Transcendentalphiloſophie des Bewußtſeyns ſelbſt, ohne doch Philoſophie des Abſoluten, Theoſophie, abſolute Erkenntniß Gottes ſeyn zu wollen.

Zum Schluſſe noch zwey Worte, Eins an den philoſophiſch-gelehrten, des andern an den philoſophiſch-ungelehrten Leſer des Buchs; denn dieſes Buch iſt für beyde, wenn ſie nur, im menſchlichen Sinne genommen, wie es jeden Religionsbekenner, der nicht blos an Gefühlen hängt, ziemt, gründliche wahrheitſuchende Denker ſind, und hat die ernſte Abſicht, jedem religiöſen Menſchen, namentlich dem Chriſten endlich einmal vollkommne Ruhe zu ſchaffen gegen alles Geſchrey ungründlich vernünftelnder Starkgeiſterey, ſie gehe aus einem philoſophiſchen Syſtem hervor, aus welchem ſie nur wolle. Wer ſich mit ungewiſſer Lehre herumtreiben läßt, wie Paulus ſagt, dem kann das Herz nicht veſt werden. Wer ſich nur vor dem Vorwurf der ſogenannten Orthodoxie, des Myſticismus, der Schwärmerey wie eine Schnecke ins Haus verkriecht, und höchſtens auf Vernunft, Philoſophie, oder Aufklärung aus ſeiner zurückgezogenen Beſchränktheit herausſchmäht, ohne die Seichtigkeit der Starkgeiſter einzuſehn, der kann mit ſeinem religiöſen Verſtande keine Ruhe gewinnen, weil er eben ſo ſeicht iſt im Denken, als ſie.

Du zuvörderſt, lieber Leſer, der du die Menge der philoſophiſchen Syſteme kennſt, wirſt hier in kurzen tabellariſchen Theſen das Syſtem einer unmittelbaren allgemein = wiſſenſchaftlichen Religionslehre aufgeſtellt finden, das von einer kurzen Grundphiloſophie ausgeht und ſelbſt eine axiomatiſche Bewußtſeynslehre abgeben will. Du ſiehſt nun ſchon deutlich, daß dieſe Religionslehre eine ganz für ſich beſtehende philoſophiſche Abſtraction iſt. Sie iſt keine chriſtliche Dogmatik oder Philoſophie des Chriſtenthums, ſchmückt ſich nicht blos, wie ihr unter der Hand vorgeworfen ward, mit chriſtlichen pietiſtiſchen Ausdrücken, die wieder einmal bey dem beweglichen Geiſte der Zeiten Mode werden wollen. Wenigſtens hätte ſie dieſe Mode ſchon ſeit geraumer Zeit mit anfangen helfen. Sie iſt 2) keine Glaubens = und Gefühlphiloſophie, die ſich von allem Wiſſen trennen will. Sie iſt 3) keine Theoſophie, epoptiſch=myſtiſche, abſolute Erkenntniß Gottes, ſondern nur eine unmittelbare Erkenntniß des Religionsverhältniſſes, der Eigenſchaften Gottes, als Vorbilder für die menſchlichen. Sie hebt nicht das Bewußtſeyn auf, ſondern ſie erhebt es nur durch Analyſis und Zergliederung in wiſſenſchaftliche Allgemeinheit auf die höchſte Stufe. Sie iſt endlich 4) keine ausſchließliche Ethikotheologie, welche den Tugendbegrif wiſſenſchaftlich über den Religionsbegrif ſetzt, und den wahren Glauben vergißt, oder eine mittelbare Folge aus irgend einem andern höhern philoſophiſchen Syſteme. Sie iſt dieſes ihr philoſophiſches Grundſyſtem zugleich ſelbſt. Du kannſt alſo

dieſe Religionslehre, welche die Einerleyheit der Religion mit den Axiomen des Bewußtſeyns erklärt, durchaus mit keiner dir ſonſt bekannten philoſophiſchen Erſcheinung zuſammen werfen, ſie etwa mit ihnen in Bauſch und Bogen verdammen, oder ſie ſelbſt länger ignoriren. Sie nimmt ihren beſtimmten beſondern Raum ein, in der Menge der Syſteme, ſo gut, wie ein jedes allumfaſſendes Syſtem des metaphyſiſchen Dogmatismus überhaupt, wie ein Spinozismus, ein Kriticismus, eine theoretiſche Bewußtſeynslehre, eine Wiſſenſchaftslehre, eine Philoſophie des Abſoluten. Sie hat Etwas von dieſem Allem, aber ſie iſt keines von dieſem Allen. Du mußt ſie alſo beſonders prüfen, mit deinem Lieblingsſyſtem vergleichen, mußt ſie beſonders widerlegen, oder kannſt du das nicht, die wohlthätige vermittelnde Stellung anerkennen, welche ſie zur Verſöhnung der Philoſophie mit der Religion und der Offenbarung im engern Sinne genommen hat.

Du, zweytens, lieber Leſer, der du mit der Geſchichte der Schulſyſteme weniger bekannt biſt, wirſt die Schuld auf die literariſche Erbſünde der Zeit werfen müſſen, wenn deine Urtheilskraft, die nur reine Vernunftgrundſätze in einer für alle tiefere auch ungelehrte Denker faßlichen Sprache ſuchte, in die labyrinthiſchen Gänge der philoſophiſchen Gelehrſamkeit unvermerkt mit eingeflochten wurde, und nun zu einem Endurtheile mit aufgefordert wird. Du mußt es zur Beruhigung deines religiöſen Verſtandes ſelbſt einſehn lernen, wie die Philoſophie ſeit Jahrhunderten einen falſchen Gang nahm, dich durch ihre vielen Einſeitigkeiten an den Abgrund des Unglaubens brachte, oder wenig=

ſtens die Wirkſamkeit des reinen bibliſchen Chriſtenthums, durch unberufene Einmiſchung fremdartiger Grundſätze vernichtete. Uebrigens lieber, nach Popularität verlangender Leſer, biſt du durch deine populären Schriftſteller, die ſich und dich in Alles miſchen, gebildet genug, daß du dir es gern heraus nimmſt, über philoſophiſche oder religiöſe Anſichten, als ſeyen ſie Schwärmerey, Unglauben, Myſticismus u. ſ. w. abzuurtheilen. Alſo iſt dir nicht länger zu helfen. Popularität darf nicht Oberflächlichkeit ſeyn in den heiligſten Dingen. Man legt dir die Akten des ganzen philoſophiſchen Prozeſſes hier im Auszuge vor, die ſeit Jahrhunderten ergangen ſind. Du mußt ſelbſt urtheilen, und gründlich.

Meyne nicht, die Philoſophie gehe dich gar nichts an! Du biſt ein Philoſoph, ohne daß du es ſelbſt willſt, und es iſt nützlich, daß du die Einheit des Princips, oder philoſophiſchen Grundſatzes, den du befolgſt, erkenneſt. Nimmſt du z. B. in der großen Streitſache über die Erkenntnißquellen der Religion Parthey, biſt du entweder ſupernaturaliſtiſcher Bibelchriſt, oder Naturaliſt oder Rationaliſt ausſchließlich, ſo gehörſt du einer der drey Hauptphiloſophieen an, die ſich in die dreyeinige Wahrheit des Bewußtſeyns theilen, das heißt, du wirſt entweder insgeheim dogmatiſcher Realiſt, oder Spinoziſt, oder Idealiſt ſeyn, wirſt im erſten Fall das Object, den Gegenſtand des Bewußtſeyns, im zweyten den unbekannten Urgrund alles Seyns und Sich Bewußtwerdens, im dritten das Subject des Bewußtſeyns, dein Ich, vor=

zůglich gelten laſſen, wirſt im erſten Falle geneigt ſeyn, dem Sohne Gottes, im andern Falle dem Vater, im dritten Falle dem góttlichen Geiſte ausſchließlich zu dienen. Ja, deine ganze übrige Anſicht wird ſich deinem Grundſatze von ſelbſt gewiß folgerecht entwickeln, ohne daß du es ſelbſt wußteſt. I) Als ausſchließlich-buchſtáblicher Bibelchriſt, der ſich von der Hyper-orthodoxie und Hierarchie ſo weit hinreißen láßt, die innere Religion ganz in ſich zu vernichten, und einem todten Geſchichtsglauben, oder Kirchen-zwange zu huldigen, wirſt du eine bloße geſchicht-liche Außenweltsreligion haben, mithin ein ſolcher dogmatiſcher Philoſoph ſeyn, der alle Wahr-heit in das Ding an ſich, in das Außending ſetzt, und ohne Vermittlung eignen geiſtigen formellen Wiſ-ſens, das Außending oder Object empiriſch in ſich übergehen láßt, der ſein Ich, als erkennendes Subject für eine leere Tafel hált, auf welche von außen ge-mahlt oder geſchrieben wird. Du wirſt alſo vermóge deiner einſeitigen Bewußtſeynsphiloſophie eine blos áußere Offenbarungslehre hiſtoriſch anneh-men, und es ganz vergeſſen, daß deine Bibel es ſelbſt ſagt, Gott habe dich als ſein Ebenbild geſchaffen, und dir ſeinen Geiſt in Vernunftanlagen mitgegeben. Als-dann wirſt du ganz an áußern ſinnlichen Thatſachen hán-gen, und am Ende ein Erfahrungs-Philoſoph, ja wohl gar ein ſinnlicher Materialiſt werden; (vergl. den polem. Theil. Von Gott. Abth. II. S. 270.) Gott wird dir nur immer ſinnliche Erſcheinungen von ſich bereiten, oder erzáhlen laſſen müſſen, oder máchtige

Wunder, um ihrentwillen allein wirſt du der Bibel glauben. Du wirſt Gott und die Menſchen lieben wollen, nicht weil dir bey Chriſti Worte dein Herz brennt, ſondern weil es geſchrieben ſteht. Du wirſt unbedingt der Kirche, als einer Hierarchie glauben. Deine Erziehung der Kinder wird ein Katechismuswerk, ein blos äußeres Lehren werden, der Staat ein blos hiſtoriſch-poſitives Geſetz. — Ueberhaupt aber wirſt du als conſequenter dogmatiſcher Theolog im alten und neuen Teſtamente nur die Offenbarungen des λογος, des ausgeſprochenen Worts in der Geſchichte, den Sohn Gottes, verehren, und Vater und Geiſt ganz vergeſſen. II) Als ausſchließlicher Naturaliſt, der nur eine Naturoffenbarung des Schöpfergeiſtes annimmt, mittelſt wiſſenſchaftlicher (phyſikotheologiſcher) Naturerkenntniß, der die äußere weltgeſchichtliche und höhere innere Vernunftoffenbarung ganz vernichtet, wirſt du alſo eine bloße Naturreligion haben, mithin am Ende, du magſt wollen oder nicht, ein ſpinoziſtiſcher Naturphiloſoph, ein Philoſoph des Abſoluten werden, welcher die Urnatur, den Urgrund alles Erkennens und Seyns ſpeculativ erkennen will, und alle Wahrheit in einen unbekannten Grund des Bewußtſeyns ſetzt, über alle Gegenſätze deines Bewußtſeyns von Ich und Welt, und Gott hinaus. Du wirſt mit deiner ganzen Menſchheit in den ſinnlichen Naturzuſtand zurückwollen, dieſen für die ganze Tugend halten, gegen Kirche und Staat nur die ſinnlichen Naturzwecke vertheidigen, und den Vater oder Schöpfer allein verehren, die Ideen des göttlichen Sohnes in

der Geſchichte, und des Geiſtes im Menſchenbewußtſeyn für Schwärmereyen halten. III) Als ausſchließlicher Rationaliſt, der ſeine bloße Vernunftform im Subject, oder erkennenden und wollenden Menſchen-Ich hoch über allen äußern Inhalt der Religion, welchen die Natur und Weltgeſchichte ankündigt, erhebt, wirſt du eine bloße Vernunftreligion haben, eine blos formelle innere Vernunftoffenbarung, ohne poſitiven Inhalt zulaſſen, eine Wahrheit der Verſtandesformen, ein Sittengeſetz urſprünglich ohne Gott, und auf Gott nur hinvernünftelnd. Mithin wirſt du ein idealiſtiſcher Ichphiloſoph werden, der alle Wahrheit in Wirkungen des geiſtigen Denkens, Conſtruirens, und Wiſſens, in das erkennende formelle Subject des Bewußtſeyns, in die geiſtige Form ſetzt, und allen Inhalt, der von einem Object, von einem Außending oder Nicht-Ich ſtammen möchte, allen Grund des Seyns, der nicht im erkennenden Ich, ſondern hinter demſelben liegen möchte, für eine Trugidee erklärt. Mit dieſer deiner einſeitigen Bewußtſeynsphiloſophie wirſt du dahin gerathen, die menſchlichen Vernunftformen mit dem Seyn ganz zu verwechſeln, ſie zu überſchätzen, ja die menſchliche Vernunft zum Gott zu machen, und eigentlich unter dem Namen Sittengeſetz, reines Ich u. ſ. w. blos den Geiſt der Freyheit göttlich zu verehren, Gott den Vater in Hintergrund zu ſtellen, und Gottes des Sohns oder Mittlers nicht zu bedürfen, übrigens die Freyheitszwecke, die Vernunftformen im Kirchen-Staat, und Erziehung über allen Inhalt derſelben zu erheben.

So ſieheſt du denn, lieber, der Philoſophie wohl nicht ohne Grund abhold gewordener Leſer, daß deine Vernunft, die einmal auf Wahrheit und Uebereinſtimmung aus allgemeinen Grundſätzen gerichtet iſt, nothwendig in ein philoſophiſches Syſtem hineingeräth, und in allen drey angegebenen Fällen in ein Einſeitiges, welches dir deine lebendige Religionsanſicht, unter der Geſtalt einer Theologie ſelbſt, verderbt. Du ſieheſt, guter Chriſt, daß deine Kirchenväter nicht unrecht hatten, ſich in die philoſophiſchen Händel zu miſchen, um ein Gleichgewicht zwiſchen Philoſophie und Chriſtenthum hervorzubringen. Denn nur Pietiſten oder Hyperorthodore können der Philoſophie entgegen ſeyn, weil ſie an ſich, weder heidniſch noch chriſtlich, ſondern das formelle Fundament des religiöſen Verſtandes, mithin eine von den Grundſäulen aller poſitiven Dogmatik ſelbſt iſt, und nur die Frage abhandelt, wie ſich das menſchliche Bewußtſeyn dem Inhalt und der Form nach von irgend einer Wahrheit, am Ende von der religiöſen Wahrheit ſelbſt, überzeuge, d. h. wie das menſchliche Bewußtſeyn ſich mittelſt verſtändigen, vernünftigen Denkens als urſprünglich religiös erkenne. Eine ſolche Philoſophie iſt und bleibt, wie ein braver Philoſoph treffend ſagt: Eine von den Angeln der Menſchenwelt, und wer will die Welt aus ihren Angeln heben?

Nimm die Philoſophie hinweg, in dem Sinne, nach welchem ſie dir klare Zergliederung der Grundſätze deines Bewußtſeyns und zugleich der religiöſen Ueberzeugung im Allgemeinbegriffe werden kann, was bleibt

dir? oder wenn dir auch viel, auch das Größte bleibt, was wird aus dem bleibenden Uebrigen?

Willſt du dich an das blos hiſtoriſche und beſonders poſitive Herkommen halten in der Menſchengeſellſchaft, an einzelne Anſicht, Sitte, Volks-, Staats- und Kirchenform, wie ſie jedesmal iſt, ſo gieb dich jedem Winde des Zufalls hin, der die Wetterfahne auch nur einen halben Tag ſtehn läßt, oder bete den Roſt an, der dieſe Wetterfahne der Wirklichkeit zum Stehen bringt, baue das ganze Gebäude des menſchlichen Gemeinlebens, ohne vorgezeichneten Plan, ohne Verhältniß, ohne Regeln des Gleichgewichts, und flicke durch Verſuche Steine zuſammen, bis ſie für einige Zeit ruhig liegen...

Willſt du dich auf deinen phyſiſch-mathematiſchen geſunden Menſchenverſtand, auf deinen Mutterwitz verlaſſen, ſo ſinke zur ſinnlichen Klugheit herab, zu welcher jede Menſchennatur in ihrer Verkehrtheit getrieben wird, ſuche eine ſcheinbare Ruhe des Verſtandes in dem Materialiſtiſchen, in mechaniſchen Formen der Körperwelt, eine Ruhe, welche ſie dir nicht geben können, weil das Feſte, das Undurchdringliche der Körperwelt im Raume gar nicht das unbedingt nothwendige ſeyn kann, was jeder Verſtand ſucht, und der Raum ſelbſt gar nichts erklärt. Miß und baue mit Zirkel und Winkelmaß deine Erde, aber verzichte auf den Himmel, und laß dich von deinem Linée oder Büffon unter die erſte Klaſſe der Thiere einſchreiben, nichts weiter, fülle die Erde mit einer Brut Menſchen, ehe ſie herauf und füttere ſie, bis ſie luſtig werden,

aber laß ſie nie fragen, woher, oder wozu, oder was ſie ſind!

Willſt du auf äſthetiſche Bildung, auf Phantaſie, Geiſt und Schönheitsgefühl, oder heidniſche Claſſicität die Würde deines Daſeyns gründen, ſo ſauge an den hingeworfenen Sentenzen, an den ſinnbildlichen Erzählungen deiner großen geiſtreichen, alten oder neuen Schriftſteller, aber thue dabey auf irgend eine feſte Anſicht Verzicht. Jenen allen geht Darſtellung über alles, Schein und Glanz über irgend eine gewiſſenhafte Wahrheit. Ein lebendiges, kräftig nachgeahmtes Bild des Lebens, oft wohl auch ein phantaſtiſches Zerrbild, das durch Uebertreibung gefallen ſoll, wird dich mit jeder Gemeinheit verſöhnen ſollen, nur nicht mit der wahren Hoheit des Geiſtes füllen. Dieſe ſchöne, geiſtreiche Literatur, in Bauſch und Bogen genommen, mahlt dir einen Himmel in die Luft, aber dein Schade iſts, daß du ihn nie erfaſſen kannſt, ſie macht dich zum Schauſpieler, der auf ein paar Augenblicke ſein Nichts in einer aufgeblaſenen Menſchennatur vergißt, aber nur um die eitle Rolle weltlicher Hoheit zu ſpielen. Solche Schriftſteller, denen die Darſtellung und die Einkleidung Alles iſt, ſind zu vornehm, in dir eine ſchlichte, religiöſe Grundanſicht zu nähren, und aus lauter Schwelgen in Phantaſieen wieder zu ſchwach, dich mit einer tüchtigen, kräftigen Freygeiſterey zu verſehen. Daher von den ſchönen ſophiſtiſchen Wahrheiten, die ſie ſagen, ziehe die Hälfte erſt vorſichtig ab, und noch wirſt du mit dieſer Hälfte, nach abgezogenen Hyperbeln, nicht recht wiſſen, ob du im Himmel, oder in der Hölle

wohnſt. (Vergl. den polem. Theil von Gott. Abth. I. S. 106. 111 ff.)

Soll dir dein angebornes Rechtsgefühl, dein gutes Herz das Steuerruder des Lebensſchiffes führen, ſo bedenke nun, wie ſchwer es für dich bey allen deinen Umgebungen, und deinem welthiſtoriſchen partheyiſchen Standpunkte iſt, es zu haben, und wenn du es haſt, zu behalten, oder andern mitzutheilen, die es nicht haben — wie wenig du dieſem Steuermann, Gefühl, vertrauen kannſt, der ſich ſo leicht durch eine Thräne oder Schmeicheley bis zur weiblichen Partheylichkeit beſtechen läßt, und überhaupt den geraden Gang des Wiſſens nie klar auf der Landcharte des Menſchenverſtandes nachzuweiſen, deutlich auszuſprechen weiß.

Willſt du dich von neuem der theologiſchen Dogmatik in die Arme werfen, welcher du lange an der Hand der Starkgeiſterey den Rücken zukehrteſt, und die jetzt, ſchon wieder zur Hyperorthodoxie geſteigert, dich triumphirend erwartet, ſo bedenke nur, daß dieſe Dogmatik nichts anders, als eine eigenmächtige Philoſophie jedes Einzelnen iſt, womit er heilige und kirchlich-ſymboliſche Schriften, ſeinem fälſchlichen Vorgeben nach, buchſtäblich auslegen will, daß ein großer Theil der theologiſchen Dogmatiker nur deswegen auf die Philoſophie ſchmäht, weil man ihre ſelbſteigene Philoſophie, ihre oft frevelnde Kirchenmetaphyſik nicht anerkennen will. Dieſe theologiſche Dogmatik hat nur drey Wege, ſich bey dir in Anſehn zu ſetzen, ohne ganz haltungslos in der Luft zu ſchweben. Die erſten beyden Wege, die wenigſtens ſehr gut

gepflaſtert waren, ſind ſeit geraumer Zeit von Gras überwachſen und ungangbar geweſen. Aber unſere jungen Theologen fangen an, das Gras wegzurupfen, das die ſogenannte Aufklärung über ſie wachſen ließ. Der erſte Weg iſt, daß die Dogmatik ſich für gleichbedeutend mit der inſpirirten Kirche, für eine durch Inſpiration entſtandene Lehre, in Kirchenverſammlungen, Synoden und durchs Kirchenregiment ausgeſprochen, erklärt. In dieſem Falle will die Dogmatik für eine fortgeſetzte heilige Schrift gelten, wobey nur ein Unglück iſt, welches dieſen ganzen hohen Traum der Hierarchie zu nichte macht, nämlich daß der heilige Geiſt der Liebe und Wahrheit, wie die Erfahrung der Kirchengeſchichte beſtätigt hat, ſich von den Menſchen wegwendet, ſobald ſie göttliche Geheimniſſe nach Verſtandesbegriffen ſtolz erkennen, und in Syſtemen dogmatiſch aufſtellen wollen, wie denn überhaupt den heiligen Geiſt die Schranke des Verſtandesbegriffes nie faßt. Der andere Weg iſt, daß die Dogmatik ſich für buchſtäblich gleichbedeutend mit der heiligen Schrift ſelbſt, wie ſelbige bereits als vollendet angenommen wird, erklärt. Dieſer andere Weg iſt aber, mit Gunſt geſprochen, eine Brücke aus Lügen erbaut. Denn jede Dogmatik ſtellt die Stellen der Schrift, außer dem Zuſammenhange derſelben, eigenmächtig zu einem Syſtem zuſammen, wobey jeder Dogmatiker andere Hauptſtellen annimmt, und zu Grundſätzen macht, der eine z. B. die heilige Majeſtät, der andre die Güte Gottes vorherrſchen läßt. Endlich der dritte Weg iſt, daß die Dogmatik eine religiöſe Philoſo-

phie zu Hülfe ruft, eine ſolche nämlich, mit der das Chriſtenthum beſtehen kann, alſo aufrichtig genug iſt, der Philoſophie überhaupt, nicht etwa der bloßen Logik, etwas verdanken zu wollen, und nach allgemein philoſophiſchen Beſtimmungen der religiös-erkennbaren Eigenſchaften Gttes, und des Zuſammenhangs von Natur, Weltgeſchichte und Vernunft durch und in Gott, die einzelnen Bibellehren, wie ſie erleuchtete und zugleich nicht unwiſſende Chriſten von jeher auffaßten, für den religiöſen Verſtand zu ordnen. Eine ſolche Dogmatik muß freylich übel fahren, wenn ſie Philoſophenvernunft über Offenbarung im engern Sinne ſetzt, und zu einem falſchen metaphyſiſchen oder moraliſchen Vernunftſyſteme greift, welches der Religion und dem Chriſtenthume unmittelbare Wirkſamkeit rauben will. Trift aber dieſe Dogmatik mit einer Philoſophie zuſammen, deren Axiomen aus dem Menſchenbewußtſeyn ſich mit unmittelbarer Wirkſamkeit von Religion und Bibel vereinigen laſſen, ſo wird dieſe Dogmatik im Stande ſeyn, der von der Kirche ſo oft verlaſſenen heiligen Schrift ihre volle Wirkſamkeit zu ſichern, zu befeſtigen, dieſelbe wenigſtens nicht zu ſtören. Aber da eine ſolche Dogmatik ſelbſt zur Hälfte Philoſophie iſt, ſo kann ſie dir, lieber Leſer, nicht helfen, wenn du von Philoſophie durchaus nichts wiſſen willſt.

Im letztern Falle haſt du keine weitere Wahl, als dich an den Pietismus, entweder in beſondern Sekten, oder in eigner Selbſtſtändigkeit zu halten. Du läſſeſt alsdann die heiligen Schriften auf dich wirken, zwar nicht buchſtäblich, denn dann wüßteſt du gar

nicht, vor den vielen Buchſtaben von Alpha bis zu Omega, wo aus noch ein, ſondern, wie in einer beſondern Offenbarung für dich und nach deiner Anſicht das Wort Gottes in dir Boden findet. So nimmſt du ſelber das heilige Buch in die Hand. So und unter keinen andern Bedingungen giebſt du es andern! Wirke es poſitiv, da ſeyend, ohne daß man dabey nach wie oder warum, nach irgend einem Vernunftzuſammenhang, am wenigſten nach einem philoſophiſch-wiſſenſchaftlichen frage, durch Glauben und Frieden, höher als Menſchenvernunft, abgeſondert von den Wiſſenſchaften, was es kann oder mag! Dieſe Anſicht läßt ſich freylich am beſten hören, und iſt auch die ſicherſte, in Zeiten, wie die unſrigen, wo Kirche und Philoſophie in gleichen Verfall gerathen ſind. Dieſer Pietismus iſt eine Art geiſtlicher Skepticismus, eine Verzweiflung an dem religiöſen Verſtande in Religionsſachen überhaupt. Er wird zu einem Oppoſitionsſyſtem gegen alle Philoſophie und gelehrte Theologie oder Dogmatik, und hat auf dieſe Art mit dem philoſophiſchen Skepticismus denſelben Fehler, nämlich dieſe gewaltſame Stellung nicht aushalten, ſich nicht gleich bleiben zu können, ſondern in eine dogmatiſche Anſicht, welcher Art ſie ſey, überzugehn. Denn kein Menſch kann an bloßen Gefühlen, oder augenblicklichen Erleuchtungen, oder an blinder Wirkſamkeit, ohne Erkenntniß ſich ganz genügen laſſen, ſo lange er Menſch iſt, Verſtand und Vernunft hat, und um ſich her die Wiſſenſchaften ihren Gang, nicht ohne alle Feſtigkeit, auf einen von den Glauben ganz verſchiedenen Weg nehmen ſieht.

Daher, lieber Leſer, magſt du nun chriſtlicher oder unchriſtlicher heißen, iſt dir nicht zu helfen. Willſt du dich durch das Leben nicht blos durchlügen, oder durchträumen, ſondern als wahrheitsliebender Menſch einen feſten Gang gehn, ſo kannſt du nicht ohne alle Vernunftbildung, nicht ohne alle Philoſophie, nicht ohne ein religiöſes Dogma auskommen, das du dir auf philoſophiſchem Wege gebildet haſt, und iſt die Philoſophie, durch die Verderbtheit der menſchlichen Erkenntnißquellen, ein Dornenpfad geworden, ſo mußt du die Strafe der Erbſünde theilen, und dieſen Dornenpfad gehn, ſey es auch mit Lutheriſchem Unwillen. Zwar ſagt Paulus: die Liebe bleibe, die Erkenntniß höre auf. Aber hier redet der Apoſtel auf einem Standpunkte über den menſchlichen hinaus, auf dem er ſelbſt nun im Glauben, keinesweges aber als Menſch und Lehrer unter Menſchen ſtand.

Nun höre ich aber noch einen Einwand von dir, lieber Leſer, der um ſo verzeihlicher wird, wenn du in einem Lande etwa wohnſt, wo viele wiſſenſchaftliche Lehranſtalten ſind, wo viel Weſens mit Bücherſchreiben getrieben wird, und jeder junge Lehrer, der ſeinen Lehrſtuhl zuerſt beſteigt, ſobald er einen fremdartig klingenden neuen ſyſtematiſchen Ausdruck gefunden haben mag, dir ein neues philoſophiſches Syſtem ankündigt. Aus dieſer Menge von Syſtemen, wirſt du ſagen, erhellt, daß alle Philoſophie einſeitig iſt, daß der Verſtand, welcher Einheit von Grundſätzen ſucht, allemal einſeitig werden muß, kurz daß nur der lebendige religiöſe Glaube allſeitig ſeyn kann. Hierauf dient zur

Antwort, daß man vor der Menge ſcheinbarer philoſophiſcher Syſteme nicht zu erſchrecken braucht, und daß man die Syſteme oder Compendien mit den Philoſophieen nicht verwechſeln müſſe. Der Philoſophieen, die auch nur von originellen philoſophiſchen Köpfen folgerecht ausgeſprochen werden, giebt es ſehr wenige, weil ſie ſich alle auf das menſchliche Bewußtſeyn, deſſen zwey Hauptgegenſätze oder deren Vereinigung in einen dritten Etwas gründen, und es war allerdings, bey dem blinden Hahnenſchlagſpiel der Philoſophen ein Schlag auf den Topf ſelbſt, wenn ein redlicher, deutſcher Wahrheitsforſcher die Aufſtellung eines Bewußtſeynſatzes zur Schlichtung alles philoſophiſchen Haders vorſchlug. Außer dem Skepticismus, der an aller Wahrheit verzweifelt, und wenn er nicht einzelne Denkart bleiben, ſondern zur Lehranſtalt werden will, doch immer wieder ins Dogmatiſiren hineingeräth, giebt es alſo nur die drey einſeitigen Philoſophieen, deren Unterſchied dir, lieber Leſer, oben auseinander geſetzt wurde. Wie im menſchlichen Bewußtſeyn ein Ich, ein Außer-Ich und irgend ein Vereinigungsgrund für Beyde unterſchieden wird, ſo wird jede einſeitige Philoſophie, die ſich auf Einen dieſer drey Punkte, mit Aufhebung der andern Beyden ſtellen will, entweder zur Ichlehre, oder zu einer Außendinglehre, oder zu einer Ein- und Alllehre. Im erſten Falle wird ſie das wiſſende Ich an die Spitze ſetzen, welche das Außer-Ich hervorbringt, und das Grundſeyn allein beſtimmt, alſo auch beyde letztern für ſich vernichtet, und ſo haben

wir den Weg des Carteſiſchen, Kantiſch kritiſchen, Fichtiſchen Egoismus. Im andern Falle wird die Philoſophie ein gegebenes Daſeyn, ein Nicht-Ichding an die Spitze ſetzen, welches dem Ich erſt Form und Inhalt ſeiner Vorſtellungen einprägt, und alles Grundſeyn allein beſtimmt, folglich die beyden letztern eigentlich für ſich vernichtet, und ſo haben wir den Weg, den alle ontologiſchen Metaphyſiker, oder Dogmatiker im engern Sinn zum Gegenſatz der Kritiker ſo benannt, die Materialiſten, Empiriſten, ſpeculativen Realiſten, Kosmologen, Phyſikotheologen aller Art von jeher gegangen ſind. Im dritten Falle wird die Philoſophie ein unbedingtes Urſeyn, ein All an die Spitze ſtellen, welches ſowohl das wiſſende Ich-Subject, als das gegebene objective Ding als Scheinverhältniß beſtimmt, aber den Gegenſatz der beyden letztern, als eine endliche Schranke, zugleich allen Gegenſatz von Wiſſen und Daſeyn, in dem Urbegriffe des bewußtloſen Ein und Allen untergehn läßt. Und hier haben wir den Weg, den Plotin, Spinoza und die neueſten Identitätphiloſophen oder Lehrer des Abſoluten gegangen ſind. Die Religion kann nun offenbar, wie ſchon oben gezeigt ward S. 137., bey keiner dieſer drey einſeitigen Philoſophieen ſich in Ruhe befinden. 1) Die Ich-Philoſophie iſt blos vom denkenden Menſchen-Ich überzeugt, das ſich ſelbſt identiſch weiß, und Außenwelt und Gott ſollen ſich nur nach den Formen des Menſchen-Ichs richten, woraus ein leidiger Formalismus entſteht, und das Ich einen Vorrang vor Gott in dieſen ſeinen Formen erhält.

2) Die Philoſophie der Außendinge ſtellt als eigentlich gewiß die Summe des gegebenen Daſeyns, die Welt, an die Spitze, und ſowohl das Ich, als der Gottſchöpfer müſſen ſich nach der Welt richten, das Ich, indem es alles von der Außenwelt empfängt; der Gottſchöpfer, weil er blos aus der Beſchaffenheit der Welt, und um ihrentwillen in kosmologiſchen, phyſikotheologiſchen Beweiſen, d. h. als Träger und Ordner der Dinge erkannt wird. 3) Die Ein- und Alllehre, ſtellt zwar als unmittelbar gewiß ein Urſeyn an die Spitze, allein weil dieſes blos als Einheit im Begrif erkannt wird, und die abſolute Nothwendigkeit von der Menſchenvernunft borgt, die es durch und durch erkennen ſoll, ſo verſchlingt dieſes Urſeyn nicht nur alle Gegenſätze vom Wiſſen und Daſeyn, von Ich und Welt, ſondern die wahre freye göttliche Natur des Urbewußtſeyns, die Liebe, die ſich dem Ich und der Welt perſönlich mittheilt, ſelbſt.

So bleibt denn für die Religion, die doch einer Philoſophie zu ihrer Befeſtigung durch den Verſtand bedarf, nichts übrig, als in einer religiöſen Bewußtſeynslehre dieſe drey durch ihre Ausſchließlichkeit einſeitigen Philoſophieen allſeitig zu vereinigen. Ich, Welt, Daſeyn, göttliches Urſeyn ſelber, als ausſchließliche unbedingte Begriffe, vernichten jeder für ſich die Religion, da dieſe ein Verhältniß aller dieſer Begriffe des Bewußtſeyns iſt. Die Religion wird ſich demnach nur mit einer ſolchen Philoſophie vereinigen laſſen, welche weder das Menſchen-Ich, noch die Außenwelt, noch das identiſche Urſeyn

allein ausſchließlich zur Vergötterung an die Spitze ſtellt, ſondern Gott zugleich im Ich, in der Welt, und im Urſeyn findet. Und du, lieber Leſer, haſt keinen Grund, alle Philoſophieen als einſeitig zu verdammen, wenn der Verſtand ſelbſt — und warum ſollte er das nicht? .... ſich auf alle die Standpunkte des Bewußtſeyns zugleich ſtellen, und ſo eine Philoſophie, innerhalb des Bewußtſeyns des Menſchen, begründen kann, die von jeher die Philoſophie der chriſtlichen Gemüther, nicht minder der einſichtsvollſten Kirchenväter, eines Malebranche und anderer Behaupter einer allgemeinen Offenbarung war, eine Philoſophie, nach welcher das Axiom des Bewußtſeyns Ich, offenbarte Welt, Urſeyn nicht trennt, ſondern im Verhältniſſe zu Gott, zu einem Urbewußtſeyn vereinigt, nach welcher folglich das philoſophiſch entwickelte Menſchen-Bewußtſeyn mit der Religion ganz gleichbedeutend wird.

Will dir nun dein geſunder Menſchenverſtand, lieber deutſcher Leſer, deswegen einen geheimen Widerwillen gegen eine allgemeine unmittelbare Religionslehre einflößen, weil dir dieſe ſagt, Religion und menſchliches, oder Menſchen-Bewußtſeyn, nach philoſophiſch-betrachtetem Allgemeinbegriffe, ſind Eins und Daſſelbe, ſo bedenke ſchließlich, daß dir die philoſophiſchen Syſteme, von dem leidigen Ichbegrif ausgegangen, deinen deutſchen Sprachgebrauch ſeit mehr als einem Jahrhundert durchaus verderbt haben, und nicht nur den Deutſchen, ſondern den aller Nationen, die ein unſerm Wort Bewußtſeyn entſprechendes Wort ha-

ben, dazu. Es kann keine größere Verkehrtheit und Verſtocktheit geben, als diejenige der Philoſophen iſt, in den Wörtern conscientia, συνειδησις, conscience (Engliſch und Franzöſiſch), welches wir Deutſchen durch beywiſſend ſeyn, Bewußtſeyn überſezt haben, nichts und abermal nichts, als dieſe philoſophiſche Aftergeburt, das liebe in ſich thätige Menſchen-Ich finden zu wollen, welches mit ſich philoſophiſche Monologen hält, und weder von Welt, noch von Gott etwas wiſſen will.

In allen oben berührten Sprachen iſt Bewußtſeyn mit Gewiſſen und religiöſer, gewiſſenhafter Ueberzeugung der Wahrheit ganz gleichbedeutend, und wenn wir Deutſche im metaphyſiſchen Reichthum für Bewußtſeyn und Gewiſſen zwey verſchiedene Wörter haben, ſo iſt damit keineswegs geſagt, daß das Gewiſſen im Bewußtſeyn nicht urſprünglich enthalten ſey, ſondern nur, daß im Bewußtſeyn, als einem abſtracteren Worte, außer dem Gewiſſen noch mehr enthalten ſey. Unter allen oben angeführten Worten, die ein alles menſchliche Wahrnehmen immer begleitendes Urwiſſen bedeuten, verſteht man offenbar mehr, als eine blos zufällige Wahrnehmung oder Erinnerung, ſondern eine Erinnerung, welche Pflicht iſt, eine Wahrheit, die aus gewiſſenhafter Ueberzeugung hervorgeht, eine Betrachtung innerer geiſtiger Veränderungen im Menſchen, die er von gewiſſen Grundſätzen des Urwiſſens abhängig erkennt. Ein großer Philoſoph ſagt und zwar ſehr wahr vom Gewiſſen, es ſey dasjenige Bewußtſeyn, welches Pflicht iſt, allein das iſt genau genommen eine Tauto-

logie, ein analytiſches Urtheil, deſſen Prädicat ſchon im Subjecte liegt. Denn alles Bewußtſeyn, wenn das Wort nicht blos ſinnliches Leben bedeutet, iſt Pflicht, und mit Gewiſſen gleichbedeutend. Nach Paulus Röm. Kap. 2. V. 15. bezeugt die συνειδησις ein ins Herz geſchriebenes Geſetz, und Hebr. Cap. 13. V. 18. heißt ſie καλη, ein gutes Gewiſſen, das ſich nach einem urſprünglichen Ideal meſſen läßt. Horaz ſagt, nil conscire sibi, nulla pallescere culpa und zeigt damit an, daß die conscientia auf gut und böſe geht. Dem Engländer heißt in all conscience in Wahrheit, auf Pflicht und Gewiſſen. Eben ſo iſt es mit dem Worte Bewußtſeyn. Es bedeutet durchaus die höchſte unmittelbare Ueberzeugung, die alle unſere innere Wahrnehmungen begleitet, und nach einem Ideale wiſſenſchaftlicher, ſittlicher, gläubig angeſchauter, einleuchtender Wahrheit beurtheilt. Das Stammwort Wiſſen ſelbſt, aus dem es entſtanden iſt, kommt von videre, ειδειν ſehen, weil in den ſinnlichen Sprachen der klarſte Sinn, das Auge, mit der innern Wahrnehmung verwechſelt wird. Wiſſen heißt alſo das unmittelbare Sehen des innerlich einleuchtenden, ſo wie Witz, der ſchnellfaſſende Verſtand, und Bewußtſeyn, endlich deutet auf ein ſolches einleuchtendes Wiſſen, das uns urſprünglich beywohnt. Nun iſt der Menſch allerdings ſich am klarſten und unmittelbarſten der innern Veränderungen bewußt, und unterſcheidet davon bey einigem Nachdenken ſinnlich auf ihn wirkende als äußerlich vorausgeſetzte Dinge, die ihm nun mittelbar einkommen. Daher ſagt der philoſophiſche Deutſche nie: Ich bin mir eines Hauſes bewußt, ſon-

dern in einem Hauſe gewohnt zu haben. Der Lateiner ſagt zwar conscius sum mali — allein auch hier iſt die unmittelbare Wahrnehmung ein inneres Gefühl des Uebelbefindens bey Gelegenheit äußerer Verhältniſſe. Man kann ſich einer Beſtimmung bewußt werden, aber dieſes iſt nichts, als eine Richtung der innern Thätigkeit. Aus dieſem Grunde ordnet man nun dem Worte Bewußtſeyn, das überhaupt eine Summe unmittelbarer innerer Wahrnehmungen andeutet, auch die Thatſachen des vergangenen Lebens unter, und braucht es für Erinnerung. Aber keine Erinnerung beſchäftigt ſo ſehr, als die mit dem ſittlichen Urtheil begleitete, und ſo wird am meiſten das Wort, ſich bewußtſeyn, auf Thaten und deren Abſichten angewendet, deren man ſich ſchämen zu müſſen, oder rühmen zu können glaubt. Man iſt ſich ſeiner Schuld, man iſt ſich reiner oder minder reiner Bewegungsgründe bewußt. Und ſo kann nach dieſem Sinne das Wort: Bewußtſeyn durchaus nicht bloßes Lebensgefühl, oder hiſtoriſche willkührliche Erinnerung heißen, ſondern ſetzt allgemeingültige Grundſätze, einen höhern geſetzgebenden, geſetzerkennenden Willen voraus, nach welchem vergangene Thaten geprüft werden, und iſt ſonach offenbar mit dem innern Gerichtshofe des Gewiſſens gleichbedeutend. Bey dem Allen läßt ſich nicht läugnen, daß die Sprachen, vom Bewußtſeyn redend, das Menſchen-Ich, beſtehend aus Seele und Leib zu einem bleibenden, identiſchen Subject machen, dem irgend etwas bewußt wird. Ich werde mir bewußt, keinem andern, und die unmittelbare Wahrheit wird mir einleuchtend, die in-

nere Veränderung geht mich an. Hieraus hat aber die Philoſophie ſeit Carteſius den Fehlſchluß gezogen, der als ein wahrer Wahnſinn die meiſten philoſophiſchen Schulen bis auf den heutigen Tag beſeſſen hat, als ſey Menſchen-Ich und menſchliches Bewußtſeyn, nach derjenigen Evidenz, welche die Sprache bey Erfindung und Zuſammenſtellung ihrer Worte mit ſich führt, gleichbedeutend, als ſey das Menſchen-Ich, dem bewußt wird, das einzige bleibende Subject des Menſchenbewußtſeyns. Es iſt kaum begreiflich, warum gerade die deutſchen Philoſophen ſo feſt an dieſem Irrthum hängen, der alle Philoſophie von dem Standpunkte der Wahrheit und Religion gewaltſam verrückt hat, nämlich Bewußtſeyn überhaupt und Menſchen-Ich (oder ſogenanntes Selbſtbewußtſeyn) zu verwechſeln. Denn daß dieſes beydes zwey ganz verſchiedene Dinge ſind, ſagt keine Sprache der Welt ſo deutlich aus, als die Deutſche. „Der Menſch, heißt es auf Deutſch, kommt zum Bewußtſeyn“ zu höherem klarem Bewußtſeyn. Er verliert das Bewußtſeyn. „Er lebt bewußtlos, in den Tag hinein!“ Der Menſch, d. h. Leib und Seele, die, unter dem Begriffe Ich, ein in der Erfahrung gegebenes Individuum bilden, das auch einen Geiſt von Gott empfängt, den es ſein nennt, iſt demnach im Deutſchen etwas ganz anders, als das Bewußtſeyn. Dieſes Letztere, welches dem Menſchen, ſogar richtend das Urtheil ſpricht, als Gewiſſen, iſt durchaus etwas anderes, als dieſer Menſch. Es hat einen nothwendigen Inhalt, eine Wahrheit, einen ſich offenbarenden höhern Willen in

ſich, welcher dem Menſchen einleuchtend wird. Aber noch mehr. Das Bewußtſeyn, zu welchem der Menſch kommt, und auch nicht kommt, iſt nach der deutſchen Sprache auf eine doppelte Perſönlichkeit bezogen. Das heißt, der Menſch iſt ſich nicht blos ſeiner bewußt im ſogenannten Selbſtbewußtſeyn, welches Letztere nie ausſchließlich verſtanden werden kann, ohne zu der widerſinnigſten Ichphiloſophie zu führen, ſondern es kann und ſoll ſich der Menſch auch Gottesbewußt werden, er ſoll zum Bewußtſeyn Gottes kommen.

Dieſe Form der Sprache, welche im Deutſchen ſo klar daſteht, beweiſt offenbar, daß das Bewußtſeyn, nicht etwa blos das Gewiſſen, ſondern die ganze Religion in ſich enthalte, ja gehörig entwickelt, mit ihr gleichbedeutend, daß alſo die unmittelbare Religionslehre, nach der Uranſicht der deutſchen Sprache, die einzig wahre Menſchen-Bewußtſeynslehre ſey.

Und wohl zu bemerken. Unſere deutſche, hierin einzig philoſophiſche Sprache ſagt keinesweges, der Menſch werde ſich Gottes, als eines dem Ich ganz fremden Außer-Ichs, als eines Gegenſtandes bewußt, welcher vom Menſchenbewußtſeyn getrennt, ihm entgegengeſetzt wäre. Das heißt: Gott iſt nicht etwa ein willkührliches äußerliches Objekt des Menſchenbewußtſeyns, wie deren die Sinnenwelt unzählige darbietet, bey denen man aber im richtigen Deutſch, in der Form: der Menſch wird ſich bewußt, den Genitiv niemals brauchen darf. Denn kein vernünftiger, genaudenkender

Deutſcher wird jemals ſagen, er werde ſich eines Gartens, Hauſes, der Welt am wenigſten, er werde ſich eines Freundes, des Cajus oder Titus, bewußt. Letzteres würde als Widerſpruch Lachen erregen. Was blos äußerer Gegenſtand im Bewußtſeyn iſt, ſey es nun eine als unperſönlich gedachte Sache, ſey es eine dem Ich ganz entgegengeſetzt äußere Perſon, geſtattet die deutſche Sprache nie im Genitiv der Formel: ſich bewußt werden, beyzufügen. Der Menſch wird ſich blos innerer Veränderungen, ſeiner Handlungen, ſeiner ſelbſt, und endlich Gottes bewußt. Gott gehört alſo, nach unſerer wahrhaft erleuchteten Sprache, welche viele Finſterlinge von Philoſophen nicht faſſen können, zu dem Subjectiv-Objectiven im Menſchenbewußtſeyn. Er iſt ein unmittelbar Inneres. Er iſt das einzige Außer-Ich, die einzige Perſönlichkeit, die im Umkreiſe des Bewußtſeyns mit dem Menſchen-Ich zugleich, als beharrliches Subject des Bewußtſeyns, ohne Gefühl des Widerſpruchs gedacht werden kann. Unſinn und Widerſpruch würde der Deutſche reden, wenn er jemals ſagte: „Ich bin mir meines Freundes Cajus bewußt geworden.“ Allein der Deutſche ſagt mit Recht, wenn er Religion hat: „Ich werde mir meiner und Gottes bewußt.“ Hier haben wir alſo zwey Perſönlichkeiten, die ohne Widerſpruch, durch bloße Unterordnung Subject des Menſchenbewußtſeyns werden können und ſollen. Erſtlich das Menſchen-Ich, das in einem angefangenen Leben als beſonderes einzelnes, beharrliches Weſen an Seele und Leib beſteht, das zum Bewußtſeyn kommt,

dem da bewußt wird, dem etwas unmittelbares einleuchtet, das eine untergeordnete Vernunftperſönlichkeit hat, wenn es einen von Gott empfangenen Geiſt ſein nennt, und ſich als Werkzeug Gott unterordnet. Zweytens Gott, die höchſte, als ewig ſich offenbarende Vernunftperſönlichkeit im Bewußtſeyn, im Gewiſſen und Glauben, welche dem Menſchen-Ich ſchöpferiſch Leib, Seele und Geiſt mittheilt, welcher ewiger Vernunftperſönlichkeit das Menſchen-Ich ſich als Werkzeug aneignet, wie denn z. B. der Apoſtel vom Menſchen Chriſtus ſagt: Chriſtus iſt Gottes, — und wie jeder Menſch ſagen kann, der wiederum Chriſtum in ſeinem Bewußtſeyn wohnen läßt. Unſere gute deutſche Sprache liefert alſo hierinnen offenbar einen Commentar zu den oben erklärten Worten Auguſtins, noverim te, noverim me.

Und ſo hätten wir denn zum Erweis der Einerleyheit des Menſchenbewußtſeyns mit der Religion eine Evidenz gebraucht, die am klarſten in der deutſchen Sprache, nicht minder aber auch in den andern Sprachen ausgeſprochen iſt. Wie der Mathematiker ſeine Evidenz in Raum und Zeitanſchauungen, in Conſtructionen von Zahlen und Figuren darlegt, ſo hat der Philoſoph, der die Begriffe aus dem Menſchenbewußtſeyn conſtruiren ſoll, ebenfalls eine Evidenz, auf die er ſich berufen kann, und das iſt die höhere Weisheit, welche ſeit Jahrtauſenden in den Menſchenſprachen, wie ein Schatz für die Nachkommen, niedergelegt iſt. Nach unſerer obigen etymologiſch-grammatiſchen Entwickelung des deutſchen Wortes: ſich bewußt werden, hat auch die deutſche Sprache den ärgerlichen

Religionsſtreit zwiſchen den unächten Rationaliſten und den unächten Supernaturaliſten unſerer Tage (vergl. oben S. 176.) auf immer abgemacht. Die deutſche Sprache iſt ächt rationaliſtiſch. Denn da ſie Gott, als ein ſich unmittelbar-offenbarendes Inneres im vernünftigen Menſchenbewußtſeyn, als ein höheres Subject des Bewußtſeyns ſetzt, da man ſich Gottes ſo gut, wie des eigenen Selbſts bewußt werden kann, ſo iſt Gott der deutſchen Sprache kein bloßes äußerliches Weſen, das hiſtoriſch nur und dem Menſchen-Ich fremd zum Menſchenbewußtſeyn hinzukäme, wie die unächten Supernaturaliſten und Pſeudoorthodoxen wollen, welche das urſprüngliche Menſchenbewußtſeyn für eine leere Wachstafel, für eine atheiſtiſche, von Gott leere Ausgeburt der Sinnenwelt halten. Die deutſche Sprache iſt ferner ächt ſupernaturaliſtiſch. Denn da ſich der Menſch im Deutſchen eben ſo gut Gottes, als ſeiner ſelbſt als Subject bewußt wird, ſo mag ſich das Menſchen-Ich ſcheinbar, oder hiſtoriſch, zuweilen zwar eher erſcheinen, als der Gott, den es anerkennt, aber philoſophiſch ſind beyde zugleich im unmittelbaren Bewußtſeyn gegeben, der Begrif Gottes ſo gut, wie der Begrif des Menſchen ſelbſt, und der Gottesbegrif iſt keinesweges, wie ein unächter Rationalismus will, ein bloßer Folgeſatz der Vernunftform des Menſchen ſelbſt, und die unmittelbaren Offenbarungen Gottes ſind keinesweges, wie die falſchen Rationaliſten meynen, eingeſchloſſen in die Gränzen der natürlichen Vernunftform am Menſchen ſelbſt. Das Bewußtſeyn aber iſt uns Deutſchen überhaupt In-

begrif aller niedern und höhern Wahrnehmung, ein allgemeiner Zuſtand, zu dem der Menſch kommt, kommen kann und ſoll. Es iſt alſo nicht etwa das Menſchenſelbſt allein, die Menſchenſeele oder ein denkendes Ich, Erkenntnißvermögen, ſondern der Zuſtand, der ſich dem Menſchen unter Ichform offenbarenden ewigen Wahrheit und Grundüberzeugung, Gewiſſen, Glauben, Religion. Fahren alſo die deutſchen Philoſophen in der Mehrzahl fort, eine unmittelbare Religionslehre, welche Gott als urſprünglich im menſchlichen Bewußtſeyn ſetzt, für Schwärmerey zu erklären, ſo kannſt du, guter deutſcher Leſer, wenigſtens ſo viel von ihnen urtheilen, daß ſie über ihr Philoſophiren ſo weit gekommen ſind, nicht mehr deutſch zu verſtehen.

So hätten wir denn in der Abhandlung unter Nr. 7. von oben S. 173 an, bis hieher der Religion ihre Grundlage im Menſchen-Bewußtſeyn, nämlich die Einerleyheit des Letztern in ſeiner Entwickelung, mit der an das Menſchen-Ich gerichteten Offenbarung Gottes im weitern Sinne, im Gewiſſen- und Glaubenstriebe nachgewieſen. Zugleich iſt hoffentlich ganz unwiderſprechlich dargethan, daß eine unmittelbare Religionslehre, welche die höchſten Grundſätze des Religionsbekenners im abgezognen Begrif, ohne Rückſicht auf hiſtoriſche Offenbarungen enthält, mit der Philoſophie, als Bewußtſeynslehre, d. h. mit der wiſſenſchaftlichen Aufſuchung, Zergliederung der Bewußtſeynsaxiome, bey Verſchiedenheit der Ausdrücke, dennoch ganz zuſammenfallen werde. Das Hauptſächlichſte unſerer Arbeit iſt alſo gethan, und wenn wir dieſen

Zweck beſonders dadurch erreichten, daß wir die Einſeitigkeit, Verkehrtheit, und Irreligioſität aller jener philoſophiſchen Syſteme darſtellten, welche ſich in die Regionen irgend einer philoſophiſchen Wahrheit, über den Standpunkt des religiöſen Bewußtſeyns, oder der unmittelbaren Religionslehre hinaus, erheben wollen, ſo haben wir bis jetzt wenigſtens die unmittelbare Religionslehre negativ über alle ihre philoſophiſchen Gegner ſiegen laſſen, wofür uns jeder Leſer, dem es um Religion und Wahrheit Ernſt iſt, bey den vielen Spiegelfechtereyen ſchimmernder Darſtellung, bey dem Spiele von Gegenſätzen, unter denen das Halbwahre gegenwärtig im philoſophiſchem Deutſchland ſo ſophiſtiſch gewandt, wie weyland in den Schulen Griechenlands dargeſtellt zu werden pflegt, wo der Eine das Ich, der andere das Nicht-Ich zur Quelle aller Wahrheit macht, der eine reine Thätigkeit, der andere reine Ruhe, der eine das ewige Laufen nach dem Vernunftideale, der andere das Kleben am Poſitiven empfiehlt, der Eine Gott zum All, der andre zum Nichts macht, Dank wiſſen wird, waren wir auch dabey zu mühſeligen Zergliederungen, Widerlegungen und wiederholten Einſchärfungen gewiſſer ſo ganz verkannten Hauptſätze gezwungen. So iſt demnach nur noch das Leichtere zurück, wobey wir uns kurzer Sätze und Ueberſichten, ohne weitere Rückſicht auf die Widerſacher werden bedienen können, poſitiv auch zu zeigen, daß alle verſchiedenen Probleme, welche die Philoſophie, nach formeller Definition, als wiſſenſchaftliche Aufgabe verſtanden, von jeher zu löſen ſuchte, durch die allge-

meine Religionslehre oder religiöſe Bewußtſeynslehre glücklich gelöſt werden, daß alle ächte Philoſophie, obgleich in allgemeinern Ausdrücken, nichts anderes als eine Progreſſion des wiſſenſchaftlichen Verſtandes zur Religionslehre durch ein ſtufenweiſe ſich entwickelndes Bewußtſeyn iſt, wobey der religiöſe Verſtand mit dem Glauben in Verbindung auf höchſter Stufe: Gott im Menſchen-Bewußtſeyn, als unmittelbar gegeben, ja das Menſchenbewußtſeyn in Gott erkennt.

8.

Bey aller behaupteten Einerleyheit der religiöſen Ueberzeugung mit dem Bewußtſeyn entwickelt ſich doch, ſagten wir, das Letztere ſtufenweiſe zur Religion, alle ächte Philoſophie iſt nichts anderes, als eine Erhebung des wiſſenſchaftlichen Verſtandes durch alle Gegenſätze des Bewußtſeyns hinauf bis zur Anerkennung jener Einerleyheit, und wenn wir auch gar nicht läugnen, daß eine Offenbarung im engern Sinne (Gott in der Geſchichte S. 129.) die religiöſe Evidenz wunderbar, gleichſam auf einmal entwickeln könne, ſo bezieht ſich dieß Wunder doch auf innere und geſchichtliche Thatſachen, welche der philoſophirende, wiſſenſchaftlich abſtrahirende Verſtand um ſo weniger zu berückſichtigen hat, je mehr in der welthiſtoriſchen Offenbarung ſelbſt, wie auch in den einzelnen Menſchenindividuen, in Propheten und Apoſteln doch immer noch eine gewiſſe Stufenfolge der religiöſen Entwickelung ſich nachweiſen läßt.

Auch hier können wir unſere deutſche Sprache, als höchſtphiloſophiſch preiſen. Sie, mehr als die andern Sprachen, ſtellt das Bewußtſeyn, nämlich das religiöſe als ein Werden vor. „Der Menſch wird ſich Gottes bewußt." Und brauchen wir Deutſche das Wort Bewußtſeyn ſelbſt auch in drey verſchiedenen Hauptbedeutungen, nach den verſchiedenen Anſichten der Menſchen, ſo drücken gerade dieſe drey Hauptbedeutungen, die drey Hauptſtufen niedern und höhern Bewußtſeyns aus, welche der natürlich entwickelnde Menſch zur Religion hindurch zu gehn pflegt, und welche wir auch durch den Fortgang der drey Hauptkapitel, des phyſkotheologiſchen, hiſtorikotheologiſchen, und rationaltheologiſchen unſres Buchs bezeichnet haben. So nennt denn auch die deutſche Sprache niedere Grade des Bewußtſeyns zuweilen wieder Bewußtloſigkeit, in Abſicht auf die höhern Grade. Ein Umſtand, der zu manchem unnützen Streit unter Philoſophen Anlaß gab.

I. Bewußtſeyn heißt dem Deutſchen zuweilen ſo viel, wie ſinnliches Lebensgefühl, leibliches Gemeingefühl, wird aber eigentlich hier freylich nur vom Menſchen gebraucht. Ein Menſch in Ohnmacht, in tiefem Schlafe verliert das Bewußtſeyn, wenn er kein Zeichen äußern Lebens giebt, oder zu geben vermag, und auch von ſich ſelbſt nichts weiß. Socrates in tiefem Nachdenken vielleicht gerade, wo er ſich feſt an die höchſte beharrliche Einheit alles Bewußtſeyns hielt, ſtand plötzlich, wird ein Deutſcher ſagen können, bewußtlos ſtill. Dies iſt die blos ſinnliche, die Schein-Bedeutung

des Worts Bewußtſeyn, nach welcher der Menſch thieriſche Vorſtellungen, Empfindungen und Begehrung hat, und in allem dem Naturinſtinkt folgt. Sie erſtreckt ſich kaum ſo weit, als das, was wir in der religiöſen Naturbetrachtung als Seele des menſchlichen Leibes erkannten. Manche deutſche Philoſophen nannten daher das thieriſche Allgemeingefühl ſchon Bewußtſeyn der Exiſtenz, ohne Beſonnenheit und Idee von Perſönlichkeit Nur dürfte der Menſch, weder im Wahnſinn noch im Traume, noch im abſtracten Denken ſeines Ichs ganz auf dieſem Standpunkte ſtehen, d. h. bewußtlos ſeyn für alle Erinnerung ſeines perſönlichen Charakters.

II. Bewußtſeyn heißt im Deutſchen ferner der Inbegrif aller Erinnerungen, die ſich an ſein leiblich und geſchichtlich beſtimmtes, zeitlich beharrendes, identiſches Individuum, an ſeinen Ichbegrif, an ſeinen Namen knüpfen. „Ein Menſch iſt ſich aus ſeiner früheſten Jugend bewußt, das und das geſehn zu haben.“ Das iſt die ſinnlich-verſtändige, die hiſtoriſche, reinempiriſche Bedeutung des Worts. Jeder Menſch nimmt einen Standpunkt in der Weltgeſchichte ein, er hat erfahren und erlebt, er gehört dem oder jenem Stamm, Volk, der oder jener Religionsparthey an, und er kann ſelbſt die Religion blos reinhiſtoriſch auffaſſen, ſo wie leider mancher ſich bewußt iſt, zu den Chriſten zu gehören, der im höchſten Sinne des Bewußtſeyns kein Chriſt ſeyn mag. So betrachteten wir die Menſchen an ſich zuerſt in der religiöſen Geſchichtsbetrachtung. Als Geſchichtswesen ſteht alſo der Menſch ſelbſt

in todtem Geſchichtsglauben der Religion nur auf einer vorbereitenden Stufe. Er macht ſein hiſtoriſches Ich zu einem blos zufällig erkannten Grunde ſeiner innern Thätigkeiten. Auf dieſer Stufe der Menſchenbetrachtung ſteht auch die bloße Verſtandesphiloſophie als Empirismus und Skepticismus S. 39., und erhebt ſich hierbey ſelten auch nur zu einer Hiſtorikotheologie, wie wir ſelbige aus einem Standpunkte der Vernunft entwarfen. — Dieſe Bedeutung des Worts, (die Selbſterkenntniß im niedern Sinne, freylich nicht in ſittlich-religiöſen) iſt daher oft von den Philoſophen Bewußtſeyn der Perſon genannt worden, ungeachtet das verſtändige Ich erſt durch die Vernunft und das Bewußtſeyn in dritter höherer Bedeutung einen wahren Selbſtzweck, anerkannte Rechte und Perſönlichkeit erhält.

III. Bewußtſeyn heißt endlich im Deutſchen eine unmittelbare Ueberzeugung, die alle unſere innere Veränderungen, außer ſich Vorſtellen, Wollen, Denken, und Vernünftig zuſammenfaſſen begleitet, daß der Grund, warum jene innere Veränderungen ſtatt finden, ſowohl von der ſich gleichbleibenden Art, wie ſie ſtatt finden, als auch von dem, was ſie, als Inhalt und Stoff enthalten mögen, als ein für unſer geiſtiges Erkennen nicht aufzuhebendes beharrliches Seyn zu unterſcheiden, aber mit beyden auch in nothwendiger befindender Verbindung iſt. So heißt es „der Menſch verliere im Wahnſinn das Bewußtſeyn und Vernunft, komme zum Bewußtſeyn, lebe nicht bewußtlos, wenn er in allen ſeinen Veränderungen eine nothwendige Beſtimmung erkennt, und nach ihr lebt. Er komme zum wahren Be-

wußtſeyn ſeiner Selbſt und Gottes.“ Dieſes iſt die rein vernünftige, philoſophiſche, religiöſe Bedeutung des Worts. Dem Philoſophen wird es nicht ſchwer zu zeigen, daß dieſe Bedeutung des Worts Bewußtſeyn den andern beyden, wenigſtens in Rückſicht des Menſchen (von Pflanzen und Thieren wird es nicht eigentlich gebraucht) zum Grunde liege; d. h. ohne beharrliche Form der Einerleyheit, der gleichförmigen Thätigkeit, die der Ichphiloſoph im Begriffe Ich, der Religionsphiloſoph höher ſucht, gäbe es nicht einmal verſtändige Erinnerung, und wohl auch kein menſchliches Allgemeingefühl im Körper. Hier ſteht der Menſch alſo auf einem Standpunkte ewigen, d. h. hier für ſich nicht wegzudenkenden, allgemeinnothwendigen, alles verbindenden Seyns, welches für ihn, als für das zeitliche Weſen, Beſtimmungsgrund wird. Es giebt verrückte und melancholiſche Menſchen, die doch eine ſittlich-religiöſe Urtheilskraft beſitzen, und ſonach auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns, im dritten Sinne zu Zeiten ſtehen mögen, wenn ſie gleich die Beſonnenheit, oder das Bewußtſeyn im zweyten Sinne verloren haben. Hier beginnt die Region der Vernunft, wie wir ſie oben S. 43. vom Verſtande unterſchieden, wie auf ſie jeder Menſch, nicht blos der Schulphiloſoph Anſpruch macht, um allgemeine Wahrheiten aufzuſtellen, oder ein höchſtes Gut aufzuſuchen. In dieſer Sphäre des Bewußtſeyns bewegt ſich daher auch die ächte Philoſophie, als Vernunftwiſſenſchaft, die es zur Aufgabe macht, die höchſten wiſſenſchaftlichen oder ſittlichen

Grundſätze des Bewußtſeyns aufzufinden. Auch bleibt ſie nicht dabey ſtehn, einen allgemeinen Inhalt der Seelenveränderungen, eine Erkenntniß der ſogenannten Außendinge zu Stande zu bringen, wie der Dogmatismus bemüht iſt, oder allgemeine Geſetze und Formen für die beharrliche Art, in welcher der Menſch denkt, empfindet, will, oder zuſammenfaßt, in Manier der Kantiſchen Kritik auszuſprechen. Sondern ſie fragt auch bey allem dieſem Inhalte oder Stoffe der Dinge, den die Dogmatiker herbeybringen, bey allen dieſen Geſetzen und Geiſtesformen, welche von den Kantianern oder andern Pſychologen aufgeſtellt werden, nach einem letzten Warum? Denn die wahre Vernunft, wie Spinoza ſehr richtig bemerkt, erkennt alles ihr erkennbare unter der Form ewiger Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit hängt aber nicht von formellen, als ſolchen, rein unbegreiflichen Geſetzen, ſondern allein von einem ewigen, unwegdenkbaren Urweſen ab, — und ſo geht die ächte Philoſophie von ſelbſt in eine Religionslehre über, den Grund zeigend, warum das Menſchen-Ich durch einen gewiſſen Inhalt von Seelenveränderungen beſchäftigt wird, und dabey eine ſich gleichbleibende geſetzliche Art der Thätigkeit befolgen ſoll, nämlich, weil es urſprüngliches Verhältniß zu einem Urweſen hat, in deſſen Eigenſchaften aller Inhalt, alle geſetzliche Form des Menſchenbewußtſeyns begründet iſt. Dieſe dritte höchſte Bedeutung des Worts Bewußtſeyn im Deutſchen iſt alſo die eigentliche, die wir meynen, wenn wir in dieſem rationaltheologiſchen Hauptkapitel von Gott im Bewußtſeyn reden, da wir

hier nach dem Wechſelverhältniſſe des Menſchen-Ichs zum göttlichen Urweſen innerhalb des Menſchenbewußtſeyns fragen, ohne doch dabey in eine theoſophiſche Erkenntniß Gottes, des abſoluten Weſens, außerhalb des Menſchenbewußtſeyns zu verfallen.

Nehmen wir nun dieſe drey Bedeutungen des deutſchen Wortes Bewußtſeyn zuſammen, ſo finden wir, daß ſie die Anſichten drey verſchiedener Menſchengattungen andeuten, die der Apoſtel 1) als fleiſchlichgeſinnte, bloſſinnliche, 2) als Verſtandes- und Welt-Menſchen (pſychiſche, ſinnlich-verſtändige, wiſſenſchaftlich-natürliche), 3) als Geiſtesmenſchen (Pnevmatiker) unterſcheidet. In dieſer Stufenfolge der Menſchen, welche der Apoſtel als eine Stufenfolge zur Religion darſtellt, ſind auch alle Anſichten der Philoſophie enthalten, welche doch nichts anders als verſchiedene Anſichten des Bewußtſeyns ſind. Wer im Bewußtſeyn 1) nur das körperliche Leben findet, wird zum Materialiſten, wer 2) nur die hiſtoriſche zufällige Wahrnehmung im Bewußtſeyn antrift, wird zum Verſtandesphiloſophen, zum wiſſenſchaftlichen Empiriſten, wohl auch zum Skeptiker, der da achſelzuckend fragt, was Wahrheit ſey? Wer 3) im Bewußtſeyn eine nothwendige Grundüberzeugung ſucht, allein die 3 Hauptideen, des Bewußtſeyns, Inhalt, Form und Grund, welche durch gleiche Nothwendigkeit verbunden ſind, aus einander reißt, und die Nothwendigkeit a) blos in die Form ſetzt, wird zum kritiſchen Idealiſten, Egoiſten, und Vernunftformaliſten. Setzt er ſie b) ausſchließlich in den Inhalt der Dinge, wird

er zum ontologiſchen, kosmologiſchen, phyſikotheologiſchen Dogmatiker. Setzt er ſie c) ausſchließlich blos in den Grund, oder das Urſeyn, und hebt das nothwendige, beharrliche Verhältniß deſſelben zu einem freyen, religiös-ſittlichen Menſchen-Ich auf, ſo wird er ein Spinoziſt, ein abſoluter Theoſoph. — In allen dieſen drey Fällen kann er kein wahrer Geiſtesmenſch im Sinne des Apoſtels ſeyn. Im erſten Falle wird er nur von logiſchen Wahrheitsgeſetzen oder Sittengeſetzen reden, aber es wird ihm bey dieſer leeren, unthätigen Form der Geiſt der Wahrheit und Heiligung fehlen. Im zweyten Falle wird die Welt, oder die Summe des Daſeyns, als Außending den Menſchen durchaus beſtimmen, und das gewaltige Schickſal oder die Weltordnung wird den ſelbſtthätigen Geiſt der Religion in ihm erſtikken. Im dritten Falle wird die Idee des Urweſens nicht zu einem religiöſen belebenden Geiſte Gottes, ſondern nur zum Gegenſtande nothwendiger Natur-Erkenntniß werden. Man ſieht alſo, daß es eine vierte Philoſophie noch geben muß, welche alle drey Merkmale des Bewußtſeyns gleich zuſammenfaßt, welche als unmittelbare Religionslehre, ein vom Geiſte Gottes belebtes Menſchenbewußtſeyn vorausſetzt, wo nach dieſer Ueberzeugung Gott 1) die Form alles geiſtigen geſetzlichen Verfahrens und Bewußtſeyns, als höchſter Geſetzgeber und Geſetzvollbringer, 2) den erkannten Inhalt der Dinge, als allwiſſendes Urſeyn 3) den Grund des menſchlichen Bewußtwerdens, als ſchöpferiſchliebendes Urleben und alles vereinendes, vollkommenſtes Urbewußtſeyn beſtimmt, kurz wo Gott für das religiöſe Bewußt-

ſeyn Alles in allem iſt, mithin die göttliche Nothwendigkeit und Unbedingtheit zugleich *dreyeinig*, eben ſowohl in der Form, als auch in dem Inhalte, wie auch endlich in dem Grunde des Bewußtſeyns erſcheint.

Dieſe angeführte dreyfache Stufenfolge der Menſchen, vom blos ſinnlichen Leben an, bis zum verſtändigen Ich oder Selbſtbewußtſeyn, und von dieſem zum gottgegebenen Geiſte in Gewiſſenhaftigkeit und Glauben, wird durch die ganze heilige Schrift durchgeführt, und beſtätigt die Richtigkeit der deutſchen Sprache in ihren drey verſchiedenen Bedeutungen des Wortes: Bewußtſeyn. Die Idee der *Widergeburt* findet ſich ſchon bey den Propheten, wird klar ausgeſprochen von dem Erlöſer, und ſyſtematiſch entwickelt von der tiefſinnigen Schriftgelehrſamkeit des Apoſtel Paulus. Schon in den Propheten Ezechiel und Joel verheißt Gott ſeinem Volke einen neuen Geiſt, ein neues Herz, ſtatt des ſteinernen ihrer natürlichen Geburt. Aber als der neue Menſch, in Jeſus Chriſtus wieder geboren, erſchienen war, da verkündigte der vom Glauben an die neue Menſchwerdung ergriffene Paulus an die Corinther Epiſtel 1. Kap. 15. V. 45. die gewaltigen Worte, welche den Grund der höchſten Weisheit, die Summe aller Religionsphiloſophie enthalten, die erhabener ſind, als alles, was je ein Philoſoph der Akademie und Stoa, der ioniſchen oder italiſchen Schule, oder ein neuerer Denker in aller erzwungenen Freyheit ſeiner Speculation ausſprach. „Der erſte Menſch Adam, ſagt Paulus, iſt geworden zu einer lebenden Seele (ἐις ψυχην ζωσαν gemacht ins natürliche Leben: Luther), der letzte Adam zu einem *Geiſte*, der

das Leben ſchafft (ἐις πνευμα ζωοποιοῦν ins geiſtliche Leben, nach Luther, iſt hier wohl zu wenig), der erſte Menſch iſt von der Erde, irdiſch, der zweyte Menſch, der Herr aus dem Himmel (ἐξ οὐρανοῦ, der Herr der Himmel. Luther). Wie der Irdiſche war, ſo ſind auch die Irdiſchen, wie der vom Himmel, ſo auch die Himmliſchen. Und wie wir getragen haben das Bild des Irrdiſchen, alſo auch werden wir tragen das Bild des Himmliſchen. Das ſage ich aber, Brüder, Fleiſch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben.“ ... Zwiſchen den erſten und zweyten Adam ſtellt eben dieſer Apoſtel nun an andern Stellen den verkehrten, gefallnen Weltmenſchen, den *Pſychiſchen*, den Verſtandesmenſchen in die Mitte. Der erſte Adam war mehr leidende, reine, aber auch von Gottes Hauche begeiſterte Sinnlichkeit, der gefallne Adam ward ein verſtocktes Weſen, das mit ſeinem Verſtande zwiſchen Natur und Gott in der Mitte ſtehen will, und der letzte wiedergeborne Adam ſchließt ſich im Glauben an Gottes ſchöpferiſches, geiſtiges Urbewußtſeyn an. Das erſte Bewußtſeyn iſt ein leibliches Leben, das zweyte Bewußtſeyn ein verkehrtes, ſich ſelbſtſtändig dünkendes Verſtandesleben. Der dritte Menſch iſt zum *Bewußtſeyn ſeiner*, als eines Werkzeuges Gottes gekommen, und lebt im Geiſte, in Gewiſſenhaftigkeit und Glauben das Leben der Religion.

9.

Die *Philoſophie*, worunter man ſich nicht blos, wie das zuweilen in Athen eben ſo gut, als in Paris oder Deutſchland der Fall war, eine willkührlich gewählte, von dem Schlendrian abweichende, paradoxe,

humoriſtiſche Denkart, ſondern eigentlich eine beharrliche, verſtändige, oder vernünftige, als unmittelbar, allgemein ſich ankündigende, mittheilbare Anſicht vom Seyn überhaupt, insbeſondere von der Menſchenbeſtimmung dachte, konnte demnach nicht anders. Sie mußte zur Grundlage ihrer Unterſuchungen das Menſchenbewußtſeyn nehmen, und wie der Menſch über dieſes Letztere dachte, ſo ſah er auch alles an, was er Dinge oder Weſen nannte. Ein Demokrit, Epikur, oder ein Joniſcher Naturphiloſoph mochten noch ſo herrlich und frey, wie es uns Lukrez glauben laſſen will, in das Chaos und bis zu den flammenden Gränzmauern des Weltalls hinaus ſchweifen. Die Farbe, die bey ihnen das All der Dinge trug, war keine andere, als diejenige, in der ihr Auge ihr Selbſt oder deſſen Verhältniſſe betrachtete. Dem Lukrez, dem Schüler des griechiſchen Materialismus, war die Seele nicht beſſer als Hand und Fuß, und ſo verſchlang eine grobe Elementenlehre im Weltall das ganze Weſen der geiſtigen Thätigkeit.

Die Philoſophie betrachtet alſo, um es zu zergliedern, oder zu erklären, das Menſchenbewußtſeyn, ſey es nun als Organ wiſſenſchaftlicher Grund-Erkenntniß, als Organ der Wahrheit überhaupt, ſey es nur als Verkündigung oder Aufruf zu einer Menſchenbeſtimmung. Beyde Anſichten werden ſich freylich am Ende durchdringen. Indeſſen iſt doch gar nichts damit geſagt, wenn man dieſen Unterſchied von theoretiſchen und praktiſchen, den die alten Piloſophen, wie die neuern im Syſtem für nöthig erachteten, und

freylich oft zu grob verſtanden, durchaus wegwerfen wollte. Kann der Menſch innerlich, äußerlich, irgend etwas zu Erfüllung ſeiner Beſtimmung aus geiſtiger Kraft thun, ſo giebt es eine praktiſche Philoſophie, wo nicht, ſo iſt doch das ſchon praktiſche Wahrheit, daß künftige Zuſtände des Bewußtſeyns von dem Menſchengeiſte nicht zu modificiren ſind. Der Menſch hätte alsdann freylich bey Allem das Zuſehn, aber doch wenigſtens ein ſcheinbares Thun, einen Zweckbegrif u. ſ. w. und darüber wird fataliſtiſch etwas ausgeſagt, das immer einen andern Gegenſtand hat, als die Gegenwart des Zuſtandes im Bewußtſeyn, nämlich die Zukunft. Man kann alſo den Geiſt im Bewußtſeyn nicht in lauter Erkennen verwandeln. Denn da das Bewußtſeyn in der Zeit ſich entwickelt, iſt bey allem Erkennen, oder Denken ſchon ein Thun für einen zukünftigen Zuſtand dabey, wenigſtens ſcheint es uns ſo. Auf der andern Seite kann man eben ſo wenig den Menſchengeiſt in lauter Thun verwandeln, ohne dabey irgend einen Erkenntnißbegrif voraus zu ſetzen. Die Zukunft im Bewußtſeyn, die vom Menſchengeiſte hervorgebracht werden ſoll, hängt alſo von der Anſicht einer Gegenwart im Bewußtſeyn ab — und das Geiſtige im Bewußtſeyn thätig gedacht, kann nicht etwa, wie das wohl der einzelne Menſch pflegt, erſt thun und hinterdrein erkennen, oder reflectiren, eben weil ein geiſtiges Thun verlangt wird, muß ein Grundwiſſen, ein urſprüngliches Erkennen, ein Zuſammenhalten zur Einheit dabey ſeyn. Es giebt alſo eben ſo wenig eine durchaus praktiſche Philoſophie, als eine

durchaus theoretiſche. Keiner von beyden gebührt das Monopol, der Alleinhandel mit Ideen, ja genau genommen auch nicht einmal ein Primat, oder Vorrang, weil ſich beyde philoſophiſche Hauptanſichten in einander miſchen. Du magſt alſo mit dem Joniſchen Naturphiloſophen behaupten, du ſeyſt nur geboren, Sonne und Mond zu betrachten, oder mit Sokrates, die Philoſophie aus dem Himmel in die Häuſer und thätigen Zirkel der Menſchen einführen, du magſt mit Spinoza, mit den Abſolutiſten und Quietiſten dich mehr auf die Seite des Erkennens, oder mit den Kantianern dich mehr auf die Seite des Thuns oder der Sittlichkeit neigen, du magſt als Philoſoph entweder auf ein aſtronomiſches Obſervatorium ſteigen, oder dich wie Diogenes in eine Tonne verkriechen, in allen dieſen Fällen kannſt du die doppelte Anſicht der Philoſopbie, die ſpeculative und active nicht los werden, wie ſie die Griechen, Cicero, Seneka u. ſ. w. feſtſtellten. Denn ſagſt du mit dem Joniſchen Naturbeobachter, du ſeyſt geboren, um zu betrachten, ſo erkennſt du doch eine Menſchenbeſtimmung an, und ſagſt du mit dem ausſchließlichen Predigern der Sittenphiloſophie: Du ſeyſt verbunden zum Handeln, zum Thun, ſo mußt du doch dieſe Verbindlichkeit geiſtig erkennen. Zwar geſteht eben jener Cicero, es ſey nichts ſo abſurd, was nicht einmal von einem Philoſophen behauptet worden wäre, und ſo kann es auch wohl einmal Mode ſeyn, den Unterſchied zwiſchen theoretiſch und praktiſch in der Philoſophie ganz aufheben zu wollen, indem man das Eine von dieſen entgegengeſetzten unter das andere zwingen, oder am

Ende beyde Gegenſätze wegwerfen will. Allein bey ſolchem Verfahren iſt es auch mit aller Philoſophie am Ende.

Die Philoſophie als Aufgabe ſteht demnach unerſchütterlich feſt, und in ſo fern iſt es gar keine Hexerei, eine Formaldefinition der Philoſophie zu geben, ſo ſchwer oder unmöglich es auch jedem Philoſophen von je her geſchienen haben mag, den Begrif der Philoſophie im Geiſte ſeines jedesmaligen Syſtems feſtzuſetzen, weil alsdann die Philoſophie nicht mehr Aufgabe, ſondern Antwort ſeyn ſoll, weil die Definition alsdann das Reſultat oder Inhalt des jedesmaligen Syſtems wäre, und das bey der Verworrenheit oder Einſeitigkeit der ſyſtematiſchen Begriffe eine wahre Herculesarbeit ſeyn müßte.

Es gehört ſchon für die Encyclopädie der Wiſſenſchaften überhaupt, die Philoſophie als Aufgabe oder als Frage beſtimmt zu definiren. Es iſt nothwendig für jeden wahren Philoſophen, der etwas verſtändiges, vernünftiges, allgemeinmittheilbares über jene Frage ausſagen will, eine Grundlage anzuerkennen, auf welche die Beantwortung, ſie falle aus, wie ſie wolle, ſich gründe, gewiſſe allgemeine Mittel zur Löſung der Aufgabe, damit es am Ende nicht heiße: Es war thörig zu fragen und zu antworten. Der Eine melkte den Bock, der andre hielt ein Sieb unter, — oder wie Rabelais ſagt: Löwen faßt man bey der Mähne, Vögel an den Füßen, Ziegen beym Bart, Ochſen bey ihren Hörnern — aber keinen ſolchen Philoſophen jemals bey ſeinem Wort!"

Käme auf dem oft ausgeſchriebenen Reichstage der Philoſophie auch ſonſt nichts zu Stande. Ueber das

eben Angegebene müſſen alle Philoſophirende, ſie mögen aus angebornen Begriffen (a priori), oder aus bloßer Erfahrung philoſophiren wollen, Skeptiker, Dogmatiker oder Kritiker ſeyn u. ſ. w. ſich übereinſtimmend erklären können, oder die Geſchichte der Philoſophie iſt und bleibt die Chronik eines Tollhauſes. Man kann das, worinnen alle Philoſophen bey ihrer Arbeit eben ſo übereinkommen müſſen, als Mathematiker oder ſonſtige wiſſenſchaftliche Menſchen, um die Hummeln von den Bienen zu unterſcheiden, und die unarbeitſamen Thiere von der Krippe abzuhalten

die formelle Grundphiloſophie

nennen. Genau genommen hat auch kein Skeptiker, Pyrrho oder Hume, in der Welt den Kern dieſer formellen Grundphiloſophie abgeläugnet. Auch die ausſchweifendſten unter dieſen Leuten, ſelbſt die, welche der widerſprechendſten unter allen Formeln ſich bedienten, ſie wüßten nicht einmal, daß ſie nichts wüßten, (da doch zum Wiſſen Bewußtſeyn des Wiſſens zu gehören ſcheint) gaben doch gewiſſe, allgemeine Gründe für ihre Denkart an, von denen ſie vorausſetzten, ſie könnten oder müßten von andern Philoſophen ebenfalls anerkannt werden. Nun iſt es aber, ein ſcheltend Wort von Kant zu brauchen, ein wahres Scandal, daß die Philoſophen ſo wenig dafür thun, dieſe reine formelle Grundphiloſophie, ſo aufzuſtellen, daß ſich darein durchaus keine dogmatiſch-ſyſtematiſche Einſeitigkeit miſche. Möchte man nicht behaupten, die Feinde der Philoſophie hatten recht, ſie für eine bloße Sophiſtik zu halten, über alle Philoſophen die Achſeln zu zucken, und zu ſagen: die guten Leute wol-

len nur ſchwatzen? Das mag nun wohl Eine Haupt=urſache ſeyn, warum es ſo wenig Philoſophen mit der formellen Grundphiloſophie redlich meynen. Es giebt aber noch zwey Urſachen, warum die Grundphiloſophie, die doch ſo kurz und einleuchtend iſt, nicht anerkannt wird, und dieſe Urſachen mögen mehr noch auf Irrthum als auf Mangel an gutem Willen beruhn.

Einmal. Man verwechſelt die formelle Grundphiloſophie, die eben ſo gut theoretiſch als praktiſch ſeyn muß, fälſchlich mit der gewöhnlichen, formellen oder allgemeinen Logik. Wie dieſe letztere, (nicht einmal im Sinne des Ariſtoteliſchen Organons) jetzt abgehandelt wird, iſt ſie ein bloßer negativer Leiſten des Denkens, und kann durchaus keine Ausſage eines Denkers begründen. Sie iſt ohne allen poſitiven Inhalt. Selbſt der Skeptiker gründet ſich auf noch weit mehr als auf die Kapitel vom Begriffe, Urtheil und Schluß, oder auf den negativen Satz des Widerſpruchs. Wenigſtens würde in die Grundphiloſophie noch Manches von dem gehören, was z. B. Kant in ſeiner ſogenannten transſcendentalen Logik, in ſeiner Sittenphiloſophie vorträgt, vieles von dem, was er eigentlich ſeine kritiſchen Grundſätze nennt, was ſelbſt Gegner von Kant kritiſche Geſchichte des Erkenntnißvermögens nannten, was ihm ſelbſt ein Hume zugeben muß, ſollte letzterer auch die Kategorientafel im Ganzen, wie die dabey angewandten ſyſtematiſchen Künſtlichkeiten oder die wahrhaft urſprüngliche Nothwendigkeit der Stammbegriffe im Menſchengemüth verwerfen.

Zweytens. Die meiſten Philoſophen ſind ſo in

ihre individuelle Anſicht eingewachſen, daß ſie in die formelle Grundphiloſophie, welche ſie als allgemein anerkennbar aufſtellen wollen, immer ſchon ihren ſyſtematiſchen Hauptbegrif d. h. ihre Einſeitigkeit miſchen müſſen. Sie ſetzen gewiſſe Definitionen von Wahrheit, Menſchenbewußtſeyn, Philoſophie u. ſ. w. und dem zufolge gewiſſe Grundaxiome feſt, die leider darum ſchon einſeitig ſind, weil ſie ihr Lieblingsſyſtem beweiſen ſollen, die ihnen aber eben darum kein Gegenpart jemals zugeben wird. Wer z. B. in die Definition der Wahrheit den mißlichen Begrif eines Dinges an ſich, des Seyns außerhalb alles Bewußtſeyns, den Unterſchied von Sinnlich und Ueberſinnlich miſcht, ſey es nun, als Skeptiker alle Wahrheit zu läugnen, zu bezweifeln, oder als Kritiker ſie zu beſchränken, oder als Dogmatiker ſie zu behaupten, wird immer ſeine Gegner finden, mit denen er ſich in gar nichts vereinigen kann, eben weil der Begrif Wahrheit hier ſchon nach Anſicht eines einſeitigen Syſtems aufgeſtellt iſt, und dadurch die ganze Philoſophie als Frage nach der wiſſenſchaftlichen Wahrheit in Gefahr ſteht, abſurd zu werden. Wer die Philoſophie als Wiſſenſchaft der urſprünglichen Geſetze des Geiſtes erklärt, miſcht ſchon einen einſeitigen Rationalismus in ſeine Grundphiloſophie, und die empiriſchen Zweifler, die Sinnenphiloſophen, werden alle Urſprünglichkeit von Geſetzen, am Ende Geiſt und Wiſſenſchaft abläugnen, die ganze Grundphiloſophie unſeres Mannes für ein Trugbild erklären, und ſich doch ſelbſt immer noch Philoſophen nennen. Oder es wird Philoſophen geben, die alles Wiſſen auf den

Glauben, auf Offenbarung von außen, nichts auf ein Urwiſſen gründen, welche die reine Wiſſenſchaftslehre für ein bloßes Verſtandesſpiel halten, und doch auch ſo viel Anſehn gewinnen, daß ſie unſer Mann noch nicht gerade als Nicht- oder Unphiloſophen fortſchaffen kann, ſo gern er es möchte. Wer im Menſchenbewußtſeyn nur den Unterſchied von Subject, Object und Vorſtellung, von Ich, Nicht-Ich und Syntheſis findet, wer alle Denker mit dem Grundariome zu zwingen vermeynt, daß das Ich urſprünglich thätig ſey, oder Urformen habe, der mag noch ſo ſehr vorgeben, daß er eine formelle Grundphiloſophie allgemeingültig für alle Denker aufgeſtellt habe. Er hat nichts anders, als ſeine ſyſtematiſche Einſeitigkeit, den Carteſianiſchen Egoismus an den Tag gelegt, und dieſen für Grundphiloſophie ausgeben wollen. Er verwechſelt offenbar das Menſchenbewußtſeyn, auf welches jeder Philoſoph baut, mit einem allgemein hypoſtaſirten d. h. als Realgrund gedachten, idealiſch perſonifizirten denkenden Ich, und dieſes ſogenannte denkende, philoſophirende, urſprünglich wiſſende, thätige ſetzende Ich, dieſes Denk- und Handlungsſubject u. ſ. w., das als ſolches, weder Begrif des Leibes oder leibliches Selbſt- und Gemeingefühl, noch Werkzeug göttlichen Geiſtes ſeyn ſoll, iſt ein baares Unding in abstracto, ein Schemen, wie ſie Lukrez in der Luft, als Schatten der Materie, zu tauſenden herumfliegen läßt. Ein Fichtiſirender Philoſoph, der mit dieſem rein denkenden oder philoſophirenden Ich, welches Kant mit Recht

für eine bloße Form des Gedankens erklärt, eigentlich ächt proſaiſch, in höchſter Abſtraction nur die Identität ſeiner Naſenſpitze anſchaut, mag noch ſo ſehr auf Myſtizismus und Schwärmerey ſchelten, wenn es andere Philoſophen giebt, die ſich mit gleichem Rechte Philoſophen nennen, und die unſerm Mann ſein denkendes, thätiges Ich, ſey es nun Grund der Dinge, oder auch nur des Philoſophirens über Wahrheit der Dinge, zu Waſſer machen. Widerlegen kann er dieſe doch nicht, wenn ſie zum Widerſpiel ſeinem denkenden oder ewig perfektibeln Ich quietiſtiſche Vernichtung, Hingabe an das Nichtich, an Gott, oder eine materielle Natur anbefehlen. Denn will unſer Ich-Philoſoph ſein Ich, aus der ewigen Verwechſelung von Erkenntnißvermögen unter identiſcher Form, mit wahrer Ichperſönlichkeit hervorgegangen, an die Tafel mahlen, evident wie der Mathematiker ein Dreyeck, ſo bringt er doch nichts anders heraus, als das Wort der Sprache, oder einen punktirten Leib, wie die Seele im Orbispictus für Kinder. Will er mehr evident machen, ſo muß er erſt zu dem geſunden Menſchenverſtande, zu der Popularphiloſophie zurückgehen, und ſich in Demuth ſeinen benamten Körper wieder ausbitten, oder gar vorwärts zu den Religionsphiloſophen, die er für Myſtiker hält, damit ſie Gott bitten, dem Ich unſeres Denkers in Religion, Gewiſſen und Glauben erſt ein Weſen, eine beharrliche Perſönlichkeit zu geben.

So fragt denn kein Menſch, am wenigſten ein deutſcher Denker, mehr nach einer Grundphiloſophie, die

vor ihm war, und nach ihm unter den Menſchen ſeyn wird, nach jenem Hute ſelbſt, welcher der Mode nach bald quackerartig rund, bald atheiſtiſch ſpitzig getragen wird, ſondern jeder beginnt alle Philoſophie in der Einſeitigkeit ſeines Lieblingsſyſtems oder ſeines ſelbſtgeſchaffenen, trägt ſeinen Hut, bald tölpelhaft rund, bald keckſpitzig, ohne dabey an eine Urform des Menſchen-Kopfes zu denken. Denn die Köpfe ſelbſt werden unſern philoſophiſchen Jüngern gewaltſam nach dem Modeſchnitt der Krämpe ächt chineſiſch zuſammen gedrückt. So lange wir keine unpartheyiſche Grundphiloſophie anerkennen, ſo lange das Ich alle Philoſophie beginnt, ſcheint es, als müſſe alle Philoſophie mit der kraſſeſten Ignoranz beginnen. Da heißt es: „vor dieſer (von mir beliebten, oder modiſchen) Philoſophie iſt keine geweſen, nach ihr wird keine ſeyn. Sie iſt die Allvollenderinn und die Allvollendung, Philosophia παντοκρατωρ. Darum iſt es allerdings treffend, was ein geiſtreicher Gegner des deutſchen Philoſophenweſens bemerkte. „Ehe ein junger Philoſoph Verſtand hat, ſchafft er Euch den eigenen Verſtand zuſehends tranſcendental kritiſch. Gott, die Welt, ſein Ich bis in die zehnte Potenz läßt er vor Euch entſtehen. Er ſelbſt wird vor Euren Augen, ohne zu ſeyn, weil Seyn abgeſchmackt iſt, und (ohne zu ſeyn) ſagt er Euch doch Grobheiten, wenn Ihr gegen ſeine Keckheit nur liſpelt. „Ich wälze mich, darf jeder Käfer Jupiter ſagen, denn ſo vollende ich das Weltall, indem ich idealiſtiſch mich vollende!“ . . . .

Man ſage nicht: Wir haben doch als Grundphiloſophieen die unpartheyiſchen Logiken, die philoſo-

philoſophiſchen Encyclopädieen. Wo giebt es denn Logiker oder philoſophiſche Encyclopädiſten, die nicht ſchon in der Feſſel ihres Syſtems klirrten, die nicht ſchon ein geiſtreicher Skeptiker bey den erſten Definitionen und Eintheilungen von Wahrheit, Bewußtſeyn, Seelenvermögen, Philoſophie auf dem fahlen Pferde der Einſeitigkeit und des Vorurtheils ertappte? Ein Unbefangener nimmt eine Encyclopädie in die Hand, und will wiſſen, worinnen denn die Arbeiten der Philoſophie eigentlich, nur der Aufgabe nach, beſtehe? Was bekommt er von dem Encyclopädiſten zur Antwort? „Die Philoſophie iſt . . . mein Syſtem! ſie iſt keine allgemeine Frage, oder Aufgabe. Sie iſt meine Antwort auf meine Frage.“ Ein Logiker, ein Encyclopädiſt möchte in Ausdrücken irren oder minder gediegen ſeyn. Das würden wir ihm bey der menſchlichen Schwäche vergeben. Aber er ſollte, als ſolcher, nur nicht ſchon einem Syſteme huldigen. So bekommen wir denn nur Logiker zu ſehen, die bald nach empiriſchen Seelenlehren, bald nach Grundſätzen irgend eines Syſtems vor aller Erfahrung abgefaßt ſind, ſo bekommen wir in den Encyclopädien Eintheilungen der Philoſophie, nicht ſolche, wie ſie jeder Philoſoph wenigſtens der Aufgabe nach anerkennen müßte, ſondern wie des Einzelnen Syſtem, den Unterſchied von kritiſch, oder dogmatiſch, den Vorrang von theoretiſch oder praktiſch, von Moral oder Theoſophie und demzufolge die Anordnung von Metaphyſik, Moral, Religionslehre u. ſ. w. angeblich allgemeingültig aufſtellt.

Seitdem ſich Pythagoras einen Philoſophen, d. h. einen Weisheit liebenden, nach Weisheit ſuchenden Menſchen nannte, ſollten doch alle Philoſophen, ſie mögen nun einer Schule angehören, welcher ſie wollen, wenigſtens darinnen übereinkommen, daß Philoſophie keine Sophiſtik, keine willkührliche Abſtractionendichtung, oder beliebige ſchlechte Poeſie, ſpielend mit ſyſtematiſchen Terminologien, ſey. Unter Weisheit und Philoſophie verſtand man von jeher kein bloßes Meynen (δοκαζειν). Der gewöhnliche Menſch pickt Meynungen auf, wie das Huhn die zufällig gefundenen Körner, und vertheidigt ſie nun mit Händen und Füßen, weil es ſeine Meynungen geworden ſind. Nicht ſo der Weiſe. Das idem velle, idem nolle des Seneka iſt auch noch kein feſtes Kennzeichen der Weisheit. Man kann auch aus Eigenſinn dabey bleiben, immer daſſelbe zu wollen, nicht zu wollen, ohne dies alles an einen allgemeinen Grundſatz des Bewußtſeyns zu knüpfen. Darum ſteht der Weiſe und der Philoſoph, nicht blos, wie wir es am Socrates rühmen, den Sophiſten entgegen, welche heute dem, morgen jenem Gegenſatze einen Schimmer der Wahrheit leihn. Er ſteht auch der grundlos meynenden Popularphiloſophie der poſitivvorurtheilvollen Menge entgegen. Worauf kann er ſich demzufolge ſtützen, als auf gewiſſe im Menſchenbewußtſeyn überhaupt, abſtract gedachte, wiſſenſchaftlich aufgeſuchte, allgemeingültige Grundſätze, die alles Menſchenbewußtſeyn regieren ſollen, um das Eins iſt Noth der wiſſenſchaftlichen Wahrheit oder Menſchenbeſtimmung zu finden? Die Philoſophie iſt alſo ein wiſſenſchaftliches Auf-

ſtreben nach den Axiomen, nach einer Evidenz im Menſchenbewußtſeyn. Ob der Skeptiker in dieſem Sinne ein Philoſoph ſeyn könne? Wir zweifeln nicht. Er hat wenigſtens auf wiſſenſchaftlichem Wege, nach Zergliederung des Menſchenbewußtſeyns, die Aufgabe der Philoſophie negativ gelöſt. Er will als ein redlicher Mann beweiſen, es ſey durchaus kein Grund im Menſchenbewußtſeyn zu finden, auf wiſſenſchaftlichem Wege geſuchte allgemein höchſte Grundſätze auszuſprechen, oder er enthält wenigſtens ſich des fernern Nachſuchens, und räth vielleicht dabey noch den Menſchen, ihre Ueberzeugungen auf einem andern als wiſſenſchaftlichem Wege zu befeſtigen, die Weisheit in Begeiſterung des Glaubens, in Hingabe an eine rein hiſtoriſche Wahrheit zu erringen. Ein ſolcher wohlmeynender Skeptiker kann alſo nicht gerade als ein Unphiloſoph fortgeſchickt werden. Er iſt weder ein Sophiſt, noch gehört er der willkührlich meynenden unphiloſophiſchen, und eben ſo unweiſen als gewöhnlich ſuperklugen Menge an. Gewöhnlich kann man ihn als einen Verſtandesphiloſophen (S. 39. 51.) bezeichnen, der ſich nicht getraut, die Vernunft im Menſchen, wie wir ſie oben nach ihren Haupttrieben ſchilderten (S. 87), wiſſenſchaftlich überzeugend und im Zuſammenhange der Anſicht darzuſtellen. Ob aber ein ſolcher Skeptiker nicht dennoch ein irriger Philoſoph ſey, deſſen Anſicht, als ein Selbſtmißverſtändniß ſich nachweiſen laſſe, ob überhaupt mit ſo einem Scepticismus, der wenigſtens allem wiſſenſchaftlich geordneten Gang zur Weisheit, mithin die religiöſe Philoſophie, die Philoſophie als Weis-

heitslehre ganz aufgiebt, ſich das Bedürfniß der Wiſſenſchaften, und die Menſchheit im Gefühl ihrer ſittlichen und religiöſen Beſtimmung wirklich vertragen könne, iſt eine ganz andere Frage, die wir ſchon oben S. 41. mehr verneinend zu beantworten Gelegenheit hatten!

Was zuerſt die Wiſſenſchaften betrifft, ſo bleiben ſie entweder ein ewiges Grillenſpiel, ein Glücksball zufälliger Erfahrungen, oder ſie bedürfen einer Urwiſſenſchaft, einer Philoſophie, einer axiomatiſchen Wahrheitslehre im Bewußtſeyn zu ihrer letzten Begründung. Es giebt wohl keine abgeſchmacktere Anmaßung, als die von mehreren beſonders aus der Schule des franzöſiſchen Materialismus hervorgegangenen Mathematikern war, die Mathematik für eine ganz unabhänge Wiſſenſchaft ausgeben zu wollen, und die ſogenannten sciences exactes, nicht nur als das Einzige Sichere, ſondern zugleich als das Höchſte im Gebiete des Wiſſens zu preiſen. Die großen Entdeckungen innerhalb des mathematiſchen und phyſiſchen Gebiets, die von jeher und insbeſondere in den neuern Tagen der Stolz des menſchlichen Scharfſinnes geworden ſind, haben die Mathematiker ſo beſchäftigt, daß ſie nicht Zeit hatten, ſich rückwärts nach der luftigen Höhe ihrer wiſſenſchaftlichen Principien umzuſehn, von welchen ſie ausgegangen waren. So verdarb ſich ein großer Theil der gelehrten Menſchheit, da er mehr mathematiſche Schätze aufhäufte, als er ächt-wiſſenſchaftlich verarbeiten konnte, an dieſer Unverdaulichkeit recht eigentlich den Magen, ſchwoll von ungebührlichem Stolze gegen Philoſophie und Religion,

und trennte ſich behutſam, aber freylich nur ſchein=
bar glücklich, von beyden, um nicht an Reformatio=
nen oder gar Revolutionen in den philoſophiſchen oder
theologiſchen Wiſſenſchaften Theil haben zu müſſen.
Dieſe geträumte Unabhängigkeit der Mathematiker ſuch=
ten Skeptiker, wie Hume, zu unterſtützen, und ſie
in der Einbildung zu erhalten, ſie bedürften zu der Si=
cherheit ihrer Wiſſenſchaften nichts weiter, als höchſtens
wie alle andere Menſchen, des Satzes von der Undenk=
barkeit des Widerſpruchs. Denn dieſen Skeptikern war
nur darum zu thun, dem Menſchen ſeine Sicherheit im
Felde des Geiſtigen zu rauben, dagegen ihn recht gern
ſtolz auf irgend eine Gewißheit im Reiche des ſinnlichen
Scheins zu machen. Gleichwohl haben ſchon griechiſche
und römiſche Philoſophen, Epikur und Cicero, den Mathe=
matikern ihren wiſſenſchaftlichen Stolz benommen, und,
wiewohl noch oberflächlich, gezeigt, der Mathematiker
borge ſich nur ſeine Evidenz, als eine Abſtraction vom
Sinnlichen, gebe ſich aber damit eine Miene wiſſen=
ſchaftlicher Unumſtößlichkeit, die ſogleich wegfalle, wenn
man ihn nach dem Rechte ſeiner Conſtructionen, ſeiner
Axiomen und Poſtulate, nach der Möglichkeit ſeiner
Linien ohne Breite, ſeiner Gränzbeſtimmungen im Rau=
me, und doch über dem Raume, in der Phyſik nach der
Möglichkeit ſeiner Stoffe, Kräfte u. ſ. w. befrage. In der
Sinnenwelt hält man inne, wenn man Dinge zählt, und
man theilt die Felder der abzumeſſenden Güter durch
die ſogenannten Raine, oder wenigſtens Furchen, in
denen noch ein Menſch gehen kann, von einander. Die
Mathematiker ziehen aber überſinnliche Gränzen, im

Raum und in der Zeit, und zugleich über denſelben, auf welchen blos der Geiſt des Menſchen wandern ſoll. Wie kommen ſie nun dazu, wenn unterdeß der Skeptiker die Philoſophie, als die Grundſätze vom thätigen Menſchen-Geiſte umſtürzt? Wie thörig iſt es alſo von den Mathematikern, ſich einzubilden, ſie könnten ruhig zuſehn, wenn der Skeptiker, der ihnen nur fälſchlich ſchmeichelt, alle Philoſophie, das Reich der idealen Maße und Zahlen mit ihr, über den Haufen wirft. Nicht ſo, wie dieſer Troß der Mathematiker und Phyſiker, dachten Leibnitz und Newton. Leibnitz klagte ſchon über den Mangel an Beſtimmtheit in Rückſicht der höchſten mathematiſchen Grundſätze, den ein Euklid durch ſeine Art, wie er die Parallellinien behandelt, den die mathematiſchen Lehren vom Unendlichen, von poſitiven und negativen u. ſ. w., mehr als zu ſehr an den Tag legt. Und wie daher Leibnitz eine Analyſis zur Berichtigung der einfachſten Raumbeſtimmungen verlangte, ſo geſtand Newton offenbar, die berühmte allbewunderte geometriſche Gewißheit, der zur Liebe die Religion aus dem Menſchenherzen, wie ein Irrwahn, hat wandern müſſen, hänge an der gebetenen Erlaubniß, eine Linie und einen Zirkel, nämlich im Geiſte, ideal, nicht etwa auf der Tafel, ziehn zu dürfen. — Iſt dieſe Kleinigkeit zugegeben, alsdann iſt der Geometer freylich der Groß-Mogul im Reiche der Wahrheit. Weil aber Newton noch kein ſo unphiloſophiſcher, unwiſſender Mathematiker war, wie ſo viele mathematiſche Formaliſten nach ihm, ſo fand er, die erbetene Erlaubniß, geometriſch conſtruiren zu dürfen, ſey eine Idee, deren Mög-

lichkeit auf irgend eine Weiſe im Verſtande klar gemacht werden müſſe, das komme höhern Wiſſenſchaften zu, als der Geometrie, und ſo ſtellte denn Newton (in der praefat. philos. natural.) die Idee einer rationellen Mechanik auf, wo die geometriſchen Luftgebäude nicht etwa materialiſtiſch in der Körperwelt, zum Nutzen und Frommen aller aufgeklärten Freunde der Handgreiflichkeit, ſondern idealiſtiſch in der Vernunftidee der Bewegung eine Begründung erhalten müſſen. Und ſo mögen denn unſere Wirklichkeitsmänner, die Empiriſten, Phyſiokraten, Experimentalphyſiker, Moleculen- oder Stoffanbeter, die erhabne Diplomatie und Staatspolitik an der Spitze, noch ſo ſehr auf die Ideen oder auf die Ideologie (Philoſophie) ſchmähen. Es iſt leider mehr zu gewiß, wiewohl es einem ehrlichen Materialiſten, der ſeine geometriſche Ruhe auf feſter Erde liebt, dabey ſchwindeln muß, daß das Univerſum der Wirklichkeit auf der Nadelſpitze einer Idee tanzt. Dies zu läugnen dachte denn wohl ein Newton zu gründlich. Daher, während unſere empiriſchen Phyſiker jetzt bey dem freylich auch gemißbrauchten Worte Naturphiloſophie in Verzuckungen fallen wollen, fürchtete ſich Newton ſo wenig davor, daß er ſeinen tiefſinnigſten Entdeckungen den Namen Naturphiloſophie gab, und dabey Axiome über alle Erfahrung hinaus an die Spitze ſeiner Unterſuchungen ſtellte, welche nicht nur auf der philoſophiſchen Ontologie beruhen, ſondern, wie wir in der Abtheilung Gott in der Natur, am Ende fanden, ſogar phyſikotheologiſche Vorausſetzungen ſeyn mögen, indem ſie in den Ideen von den Eigenſchaften

des Urweſens gegründet ſind. Kurz, ein Phyſiker mag experimentiren, ſo viel er nur will, er bedarf dazu, wie auch Kant gegen Hume trefflich bemerkte, allgemeiner philoſophiſcher Grundſätze, weit über die formelle Logik hinaus. Will er das Regenwaſſer zerlegen und wieder zuſammenſetzen, ſo muß er dabey annehmen, das Gewicht und die Subſtanz des Naturkörpers bleibe unverändert. Alle wiſſenſchaftliche Erfahrung wird zur Waſſerblaſe, alle Mathematik wird zum gelehrten Schattenſpiel, könnte es dem Skepticismus im Ernſte gelingen, die Philoſophie, als scientia prima oder Grundwiſſenſchaft eben ſo über den Haufen zu ſtürzen, als vielleicht die einſeitigen philoſophiſchen Syſteme.

Wir gehen zweytens zur Betrachtung der ſittlichen Welt fort, welche ihre Begründung von der Religion empfängt. Auch ſie kann einer axiomatiſchen ſittlich-religiöſen Wahrheitslehre im Bewußtſeyn, einer Grundphiloſophie über die Menſchenbeſtimmung durchaus nicht entbehren. Wir ſtimmen von Herzen mit den lebendigen Religionsbekenner überein, wenn er behauptet, Gewiſſen und Glauben ſeyen bey ihm nicht auf wiſſenſchaftlichem Wege, ſondern hiſtoriſch, poſitiv, auf dem Wege religiöſer Begeiſterung und Wunderkraft geweckt worden. Allein der religiöſe Verſtand will auch ſeinen Theil haben, und nicht ſo ganz leer ausgehn, als die Pietiſten ihn zu laſſen pflegen. Was auf anderm, als wiſſenſchaftlichem Wege errungen ward, ſoll daher doch auf wiſſenſchaftlichem Wege befeſtigt werden können. So entſteht nothwendig, einer heidniſchen, einer nicht religiöſen Philoſophie, die ſich für

Wahrheitslehre ausgeben will, gegenüber, eine Theologie und Dogmatik, welche, da ſie auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe, mithin ganz anders zu Werke gehn, als die heiligen Urkunden, ſich entweder für unmittelbare Himmelskinder ausgeben müſſen, oder an eine philoſophiſche allgemeine Bewußtſeynslehre anſchließen müſſen. Denn Gott ſpricht in den heiligen Urkunden zu Menſchen unter den Formen des Menſchenbewußtſeyns durch das Organ der Vernunft. Er ſtellt ſich dar für den poſitiven Glauben als Schöpfer aller Dinge, aus Nichts — ein Ausdruck, den nur die Vernunft im Begriffe faſſen kann, er zeigt ſich als Feind des Böſen, nach verſchiedenen Eigenſchaften, als ein heiliges, allweiſes, allgütiges, vernunftperſönliches Urweſen, mithin in Beziehung auf den menſchlichen Willen, Verſtand, auf menſchliches Lebensgefühl, auf menſchliche Vernunft, deren Grundtriebe und Bedürfniſſe. (ſ. d. polemiſchen Theil v. Gott II. Abth. S. 370.) Daher kann es der Theologie, welche Zuſammenhang in die Religionslehre bringen, mithin ſelbſt wiſſenſchaftliche Lehre ſeyn ſoll, nicht gleichgültig ſeyn, wenn der Skeptiker die Grundphiloſophie mit ihr das reine Menſchenbewußtſeyn in einen Schein, in eiteln Traum oder Wahn verwandeln will. Denn das vernünftige Menſchenbewußtſeyn iſt und bleibt das Organ für die Offenbarung, und wäre dieſes Organ ein bloßer Schein, wie könnte eine religiöſe Wahrheit daraus hervorgehn? Der wahre Theolog und Dogmatiker, der von unſern Ultras unterſchieden werden muß, ſetzt ſich alſo nothwendig mit der Grundphiloſophie, die aber von den einſeitigen philoſophiſchen Syſtemen

ebenfalls geſchieden werden ſollte und könnte, in Verbindung. Hierzu iſt nöthig, daß der Theolog aus ſeiner Ueberzeugung eine reine Religionswiſſenſchaft in abstracto abſcheidet, und den hiſtoriſchen Theil, in wie fern letzterer von einer Vernunft a priori, von einer allgemeinen Bewußtſeynslehre durchaus nicht geahnt werden kann, nicht etwa, als wäre er minder weſentlich (ſo meynt blos der falſche Rationalismus), aber doch weil er eben nicht rein philoſophiſch iſt, davon trennt. Auf dieſe Weiſe iſt nur ein Uebergang der Theologie in die Grundphiloſophie und umgekehrt denkbar. Der Theolog vermag ſo zu zeigen, ſeine Anſicht vom Menſchenbewußtſeyn, in einer abſtracten Religionswiſſenſchaft, vom Verſtande wiſſenſchaftlich aufgefaßt, ſey ganz dieſelbe, welche der ächte Grundphiloſoph hat, wenn er (ohne an einem einſeitigen Syſtem zu kleben) das reine Menſchenbewußtſeyn, als Aufruf zu einer Menſchenbeſtimmung nach Vernunfttrieben und Bedürfniſſen der Seelenkräfte, zergliedert. Ja noch mehr. Der Theolog iſt nun auch im Stande, zu ſeiner Beruhigung, ſich mit der beſſern heidniſchen Philoſophie, worunter wir die der Pythagoräer und Platoniker verſtehn, zu vereinigen. Denn dieſe Philoſophen waren ja ebenfalls keine bloßen irreligiöſen, zweifelnden Verſtandesphiloſophen. Sie erkannten die Hauptbedürfniſſe der menſchlichen Vernunft, in ihrem Hauptariom religiös zu ſeyn, und die Philoſophie ſelbſt nur als eine religiöſe Weisheitslehre gelten zu laſſen. Das iſt nun der Weg in der Theologie und Philoſophie, welchen unſre meiſten Kirchenväter gingen,

deren Theologie von der modernen eben nicht übertroffen wird, ſo viel letztere auch, oft ungegründete Beſchwerde führt, die Kirchenväter hätten das Chriſtenthum durch Zuſatz heidniſcher Philoſophie verdorben. Wir wollen nicht in Abrede ſeyn, daß manche heidniſche Schwärmerey uns auf dieſem Wege für Chriſtenthum mag verkauft worden ſeyn, z. B. der melancholiſche Haß gegen die Sinnenwelt. — Allein die wahre Verderbniß trat doch gewiß erſt mit jenen Scholaſtikern ein, die ausſchließlich das bleyerne Scepter des Ariſtoteles küßten. (ſ. d. polem. Theil von Gott. II. Abth. S. 270.)

Der neueſte Zuſtand der Philoſophie, beſonders in Deutſchland, wo dieſe ernſte Wiſſenſchaft überhaupt gleichſam zu einem Stück Wachs in der Hand ſpielender Knaben geworden iſt, um daraus willkührliche Syſteme, wo das Alte immer unter neuen Worten wiedergekäut wird, oder paradoxe Denkarten ohne Hinſicht auf etwas gemeinſam vorhandenes, von allen Philoſophen unerklärtes, zu bilden, hat leider zur Folge gehabt, daß ſich die meiſten, unmittelbar ans Leben und das ſogenannte Poſitive gränzenden Wiſſenſchaften von der Philoſophie ſcheinbar zu trennen ſuchen, als ſey mit dieſer ein gefährlicher Umgang, aus dem man nichts als Zweifel, Schwindel, wohl gar Verrücktheit davon tragen könne. Kurz ſeit geraumer Zeit verſuchen ſchon Mathematik, Experimentalphyſik, Medizin, Rechtslehre, Staatskunde u. ſ. w., aus Furcht vor dem ſtets ſich wieder verbrennenden und verjüngenden Phönix der Philoſophie, ob ſie nicht dieſes unbeſtändige, mit allen populären und originellen Denkarten ſich abgebende Weſen

eben ſo zu ignoriren vermöchten, wie man etwa eine übelberüchtigte Perſon zu ignoriren ſucht, mit der man ſich leider in der engſten Blutsverwandſchaft befindet. Daran iſt nun zwar die Unbeſcheidenheit der Philoſophie ſelbſt Schuld, die eine Zeitlang bey uns ſich brüſtete, als könnte ſie den Welt- und Zeitgeiſt ſyſtematiſch beſtimmen, als trage ſie für alle Wiſſenſchaften nicht etwa blos regulative Prinzipien, ſondern die ganze Conſtruction von Welt und Daſeyn, Geſundheit und Krankheit, Leben und Tod, Natur und Staat in ihrem oft cyniſchen Sacke. Allein die Furcht vor jenen neuen Ideen ſollte doch keinen poſitiv wiſſenſchaftlichen Gelehrten deswegen ſo weit hinreißen, daß er in das alte Lied des rein poſitiv hiſtoriſchen mit einſtimmte, und dadurch zum Verräther würde, an aller Würde des Menſchengeiſtes, der in bloßes Herkommen eingeroſtet und eingebannt, als ein kopfloſes alterthümliches Bild des egyptiſchen Memnon, neben der in eine ſtumme Sphynx, mit kläglich zum Himmel ſtarrender, fragender Miene verwandelten Philoſophie daſitzen ſoll.

So kann man es denn namentlich auch der chriſtlichen Dogmatik, als theologiſchen Grundwiſſenſchaft, nicht verdenken, die ſo viel durch die Eingriffe des falſchen Rationalismus leidet, ... da er ſie ganz in die Gränzen ſeiner philoſophiſche Prinzipien einſperren, und nicht nur theologiſche Glaubensanſichten mit philoſophiſchen z. B. Dreyeinigkeit nach philoſophiſcher Anſicht, mit der Athanaſianiſchen verwechſeln, ſondern ſie zuſammt der Religion von

einem ſcheinbar höhern Grundſatze theoretiſcher oder praktiſcher Philoſophie abhängig machen will, ... wenn ſie ihre Unmittelbarkeit und völlige Unabhängkeit von allen Philoſophieen zu behaupten ſucht, welche das Princip der Religion nicht in ſich tragen, und höchſtens ſich in dieſer Hinſicht die Aushülfe der Logik erbittet. So iſt wohl die Aeußerung eines der größten theologiſchen Syſtematikers unſerer Zeiten zu verſtehn, wenn er für die chriſtliche Dogmatik ſelbſt nur den formalen Vernunftgebrauch fordert. Denn allerdings iſt der eigentliche Inhalt aller Dogmatik der chriſtliche mit poſitiv hiſtoriſcher Anſicht in der engſten Verbindung ſtehende Glaube. — Allein will man die Reſultate dieſes lebendigen Glaubens in eine zuſammenhängende Lehre des religiöſen Verſtandes verwandeln, ſo bedarf man allerdings noch mehr, als der bloßen Logik (ſ. den polemiſchen Thl. von Gott. Abth. II. S. 428.) auch philoſophiſcher, metaphyſiſcher, religionswiſſenſchaftlicher Begriffe von den göttlichen Eigenſchaften, von der Schöpfung aus Nichts, von der Schöpfung des Menſchen nach dem Ebenbilde Gottes, die aus poetiſchen Ausdrücken der Schrift durch den dogmatiſirenden Verſtand in philoſophiſche metaphyſiſche Sätze verwandelt worden.

Unmöglich kann alſo auch die neueſte Aeußerung eines der berühmteſten Theologen unſeres Vaterlandes, theologiſche Dogmatik ſolle und müſſe ſich von der Philoſophie ganz ſcheiden, und eine bloße Darſtellung der Reſultate des Glaubens, nach dem jedesmaligen kirchlichen Zuſtande abgeben, ſo ernſthaft und wörtlich

zu verſtehn ſeyn, daß der Ultratheolog damit Hoffnung ſchöpfen könnte, die philoſophirende Vernunft aus der chriſtlichen Religionswiſſenſchaft ganz zu verbannen. Eine doctrinelle Dogmatik muß ſich doch von der bloßen Dogmengeſchichte unterſcheiden. Sie ſoll wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang haben, als Lehrſyſtem. Dieſes muß ihr nun, nach katholiſcher Anſicht, in der Kirche durch den Geiſt Gottes, und deſſen unmittelbaren Eingebung in den Concilien geworden ſeyn — oder, wo dies nicht angenommen wird, bey den Evangeliſchproteſtantiſchen, muß, wie jener Theolog ſelbſt geſteht, eine eigenthümliche wiſſenſchaftliche Anſicht, mithin das Philoſophiren zu Hülfe gerufen werden. Die theologiſche Dogmatik iſt daher ſo ſehr davon entfernt, ſich von aller Philoſophie ſcheiden zu können, daß ihr innerſtes Weſen vielmehr ſelbſt eine Philoſophie des religiöſen Verſtandes iſt, der ſich den welthiſtoriſch erweckten Glauben und eine gewiſſe Metaphyſik deſſelben zur Baſis nimmt und darauf fortphiloſophirt. Allerdings thut man wohl, die ſogenannte natürliche Theologie, wie von den oben erwähnten ſcharfſinnigen Theologen in ſeiner vor kurzem erſt erſchienenen Dogmatik vorgeſchlagen wird, ganz aus dem Kreiſe der Dogmatik zu verbannen. Denn unter natürlicher Theologie verſteht man häufig eine Sammelſurie (dies gemeine Wort, wo es paſſend ſeyn dürfte, zu brauchen) aus dem phyſikotheologiſchen Beweiſe, oder aus kantiſchen Phyſikotheologieen, noch dazu mit der gründlichen Miene vorgetragen, als ſollte dadurch das Chriſtenthum ſelbſt erſt wiſſenſchaftlich

demonſtrirt werden. Aber umöglich iſt es doch, mit Erlaubniß des großen theologiſchen Dialektikers ſelbſt, der in der Philoſophie einen eben ſo großen Namen, als in der Theologie beſitzt, geſprochen, in der Dogmatik nicht zu philoſophiren. Er ſelbſt hat das durch die ganzen Sätze ſeines beginnenden Syſtems gezeigt, die nicht ſelten auf ſeine und eine der Lieblingsphiloſophieen der Zeit gegründet ſind. Die Dogmatik kann man nicht auf fromme Erregungen ſtützen, ſo wenig als durch ſie dergleichen hervorbringen. Wer die Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht Gottes als Haupteigenſchaft des Urweſens an die Spitze ſtellt, wer die Schöpfung aus Nichts abhandelt, muß ſchon Sätze der Philoſophie zu Hülfe rufen, zieht die metaphyſiſche Eigenſchaft Gottes der religiöſen vor, muß die Metaphyſik in den Glauben miſchen, geht über die Schrift und oft ſelbſt über die kirchlichen Glaubensbekenntniſſe hinaus. Das religiöſe Abhängigkeitsgefühl des Geſchöpfes iſt etwas ganz anders als die dogmatiſche Darſtellung von dem Glaubensartikel, daß die Welt aus Nichts geſchaffen ſey, das heißt, nicht etwa aus einem Chaos gebildet. Unſere Glaubensbekenntniſſe in der chriſtlichen Kirche ſind alſo entweder vom Geiſte Gottes ſelbſt unmittelbar angegeben, oder menſchliche Philoſophie in Verbindung mit dem begeiſtert ſprechenden Texte der Schrift. Mehr als die katholiſche, oder evangeliſche Anſicht giebt es nicht. Und will die proteſtantiſche Dogmatik dazwiſchen noch etwas Drittes ſeyn, ſo mag ſie ſich als Commentar zu den ſymboliſchen Büchern der proteſtantiſchen oder reformirten

Parthey darſtellen. — Denn das wird man doch nicht von ihr verlangen, daß ſie bey der Zeit herumgehe und horche, was dieſe, kirchlich oder nicht, von dem Chriſtenthume wirklich glaube. Dies dürfte in einer oberflächlich aufgeklärter Menge ſehr wenig ſeyn. Es iſt nicht genug, wenn ſich die ungläubige Zeit, etwa denen, die ihr Unglauben vorwerfen, gegenüber, auf die öffentlichen, freylich vor ein paar Jahrhunderten entworfenen, Glaubensbekenntniſſe beruft. Und was gehört, wenn man den Zuſtand des Glaubens darzuſtellen hat, alsdann alles zum Glauben? Der Geſpenſterglaube iſt auch hier und da wirklich zu finden. Er iſt nicht ohne alle Baſis in der h. Schrift. Soll man auch dieſen zur Dogmatik rechnen? Iſt die Dogmatik blos Lehre, in dem Sinne eines Verſtandesreſultats des Glaubens, oder auch Lehre, in dem Sinne, daß ſie wiſſenſchaftlich überzeugen will? Und kann ſie das letztere ohne Philoſophie?

Mit Einem Worte: Es iſt eine treffliche Idee, in der Dogmatik den Boden des poſitiv welthiſtoriſch erregten Glaubens nicht zu verlaſſen. Aber dieſer iſt nur allein in der Schrift und in den einfachſten Reſultaten des erſten Kirchenglaubens zu finden. Soll ſich aber die Theologie zur Wiſſenſchaft erheben, ſo wird ſie von ſelbſt, indem ſie von den Geſchichtsthatſachen immer mehr abſtrahirt, zur Religionsphiloſophie. Sie kann nicht anders. — Gott zum Schöpfer der Welt aus Nichts machen, den Menſchen zu ſeinem Ebenbild, heißt Philoſophie, und ſo muß man entweder blos treu dem poetiſchen Buchſtaben der

Schrift folgen, und dann ſoll man bey den Worten des Moſes, ſeinen 6 Tagen u. ſ. w. bleiben, oder nur einen proſaiſchen Auszug aus der Schrift liefern, im Geſchmack von Hübners bibliſchen Geſchichten.

Welcher Theolog würde ſich aber damit begnügen? Und welcher religiöſe Verſtand, der philoſophiſchen Zuſammenhang will, damit beruhigen? Unſere Kirchenväter wurden daher zu chriſtlichen Philoſophen, und es iſt höchſt untheologiſch, dieſe Muſter neuerdings zu verwerfen.

Damit iſt nicht geſagt, die chriſtliche Dogmatik ſolle ſich durch ein philoſophiſches Syſtem begründen laſſen. Nein, ſie ſoll die chriſtliche Anſicht aber auch aus dem höchſten allgemeinen Geſichtspunkte der Abſtraction betrachten, ſich mit andern Religionsanſichten in Verbindung ſetzen und ſo nach und nach eine allgemeine Religionswiſſenſchaft bilden. Kommt dieſe dann mit dem überein, was die Philoſophen, als eine allgemeine Bewußtſeynslehre ſuchen, was will man mehr, um den religiöſen chriſtlichen Verſtand über Skepticismus, philoſophiſche Freigeiſterey, oder heidniſche Syſteme aller Art zu beruhigen?

Naturwiſſenſchaft alſo, welche offenbar die ſinnlich natürliche Wahrnehmung mit Vorausſetzung von urſprünglich gewußten Urbegriffen von Ordnung bey jedem Experiment in Verbindung bringt, und Theologie, welche mehr als unzuſammenhängende Dogmengeſchichte ſeyn will, verlangen demnach beyde, um, wenn auch nicht conſtitutiv begründende, doch regulative Principien zu:

erhalten, eine **Grundphiloſophie**, eine **axiomatiſche Bewußtſeynslehre**, welche ſich einestheils mit dem **Skepticismus**, anderntheils mit den **einſeitigen philoſophiſchen Syſtemen** aus einander ſetze, welche demnach nothwendig zweifach, bald mehr theoretiſch, bald mehr praktiſch ausfallen muß, indem die Naturwiſſenſchaften Grundſätze **wiſſenſchaftlicher**, die Theologie Grundſätze **ſittlich religiöſer** Wahrheit, um nach denſelben ſich in wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange auszubilden verlangen. Im erſten Falle erſcheint das Menſchenbewußtſeyn, wenn auch nicht ganz leidend, doch mehr **betrachtend**, im andern Falle, mehr **thätig**, und künftige Zuſtände **beſtimmend**. Da wir, nach der oben gegebenen Zergliederung der Begriffe im **Menſchenbewußtſeyn** (in der dritten, philoſophiſchen Bedeutung der deutſchen Sprache) darinnen 1) eine zuſammenfaſſende, gleichbleibende Form, 2) mannigfachen Inhalt 3) einen beharrlichen unwegdenkbaren Grund fanden, von beyden erſtern unterſchieden, aber mit beyden in nothwendiger Verbindung, ſo werden beyde Bewußtſeynslehren, eine theoretiſche ſowohl als eine praktiſche, die drey Fragen, **wie**, **was** und **warum** bey den Veränderungen des Bewußtſeyns auf irgend eine Weiſe zu beantworten haben. Die **theoretiſche** Bewußtſeynslehre wird aber den **Grund** als einen bloßen **Vereinigungsgrund** von **Form** und **Inhalt** in der Gegenwart der Wahrnehmung, die praktiſche hingegen als einen bloßen **Beſtimmungsgrund** für künftige thätige Form und künftigen Inhalt betrachten.

Weil es nun bey unſerer ganzen Abhandlung von Gott im reinen Menſchenbewußtſeyn, uns darauf ankommt zu zeigen, die Grundphiloſophie, oder axiomatiſche Bewußtſeynslehre ſey, bey verſchiedener Sprache, doch ganz gleichbedeutend mit einer allgemeinen, vom Hiſtoriſchen abſtrahirender Religionslehre, welcher Beweis ſich in kurzen Sätzen wird bewerkſtelligen laſſen, iſt es freylich nothwendig, jene Grundphiloſophie von aller ſyſtematiſchen Einſeitigkeit dogmatiſirender Principien eben ſo zu entkleiden, als ſich die Religion zu dem Behuf der anzuſtellenden Vergleichung von allem poſitiv hiſtoriſchen entkleiden muß.

Daher müſſen wir uns erſtens zur reinen Idee einer formellen Grundphiloſophie des Menſchenbewußtſeyns, die wir oben berührten, zu erheben ſuchen, wo die Philoſophie überhaupt nur als Frage nach urwiſſenſchaftlicher und ſittlicher Wahrheit zuſammt der allgemein anerkennbaren wiſſenſchaftlichen Mittel zu einer Antwort beſtimmt würde. Dieſe formelle Grundphiloſophie müßte alſo für jeden Philoſophen gültig ſeyn, der kein Popularphiloſoph d. h. hier, kein grundlos meynender, unwiſſenſchaftlicher Menſch und kein Sophiſt, d. h. kein willkührlich behauptender Gelehrter wäre. Wir haben oben bemerkt, daß faſt alle Philoſophen leider aus blinder Liebe zu ihrem einſeitigen Syſteme den Fehler begehn, das ideale Daſeyn jener formellen Grundphiloſophie entweder ganz zu ignoriren, oder ſie ſo vorzutragen,

daß ſich die Haupteinſeitigkeit ihres Syſtems ſchon in die Hauptaufgaben der Philoſophie ſelbſt einſchleicht, wo dann der ſchadenfrohe Skeptiker das Schauſpiel genießt, mit dem jedesmaligen über den Haufen geworfenen Syſtem auch immer die Idee der Philoſophie, als Aufgabe ſelbſt dahin ſtürzen zu ſehn. Nun iſt es freylich bey dem beſten Willen, nach Unpartheylichkeit zu ſtreben, ſchwer in Aufſtellung einer philoſophiſchen Grundencyclopädie und Grundmethodologie überall ſolche Ausdrücke zu brauchen, an der gar keine von den folgerechten Philoſophenſchulen, ſelbſt mit Einſchluß der Skeptiker, Aergerniß nehmen könnte. Indeſſen würde dieſes nichts ſchaden, wenn unſre Philoſophen nur einmal anfingen, eine Philoſophiſche Encyclopädie und Methodologie, unabhängig von ihrem Lieblingsſyſteme, alſo nicht nach Wolfiſchen, Kantiſchen, abſolutnaturphiloſophiſchen, empiriſchen, ſkeptiſchen, ſynkretiſtiſchen Grundſätzen, redlich zu wollen. Alsdann ließen ſich doch unter Mitwirkung aller Schulen ſo allgemeine Ausdrücke finden, daß ſich die Philoſophen über ihre Hauptaufgabe und die dabey zu befolgende Methode eben ſo vereinigten, als verſchieden denkende Religionspartheyen in Einem Glaubensartikel.

Allein, wenn eine ſolche formelle Grundphiloſophie auch denkbar und ausführbar iſt, ſo dürfte ſie doch nicht hinreichen, unſerm Zwecke gemäß, das Religionsbekenntniß in abstracto mit der Philoſophie in abstracto ganz in Gleichgewicht zu ſetzen. Unter die Philoſophie in abstracto, formell ge-

nommen, gehört allerdings auch die Verſtandesphiloſophie und der Skepticismus aller Art, und wir haben ſchon oben bemerklich gemacht, daß die Theologie unmöglich gleichgültig dabey ſeyn kann, wenn das ganze philoſophiſche Menſchenbewußtſeyn a priori in einen weſenloſen Schein verwandelt wird, wie der Skepticismus will. Es mag alſo wohl viel redliche Theologen geben, die aus Verzweiflung an aller Grundwiſſenſchaft, im Angeſichte der gelehrten Thorheiten, zum Skepticismus übergegangen ſind, und in der Meynung ſtanden, wie die Mathematiker, ihre Wiſſenſchaft könne der Materialphiloſophie ganz entbehren, könne am Ende mit einer bloßen Logik oder empiriſchen Verſtandesphiloſophie auskommen. Doch dieſe verkannten die höchſten Principien und Poſtulate ihrer Dogmatik eben ſo ſehr, wie die Mathematiker diejenigen ihrer Geometrie. Nein. Soll der religiöſe Verſtand des Religionsbekenners zur Ruhe kommen, ſo darf ſich kein Skeptiker oder negativer Philoſoph, kein einſeitiger Syſtematiker irgend einer Schule neben ihm, als klügerer, gründlicherer Denker brüſten. Mithin gehört zu unſerm Zweck auch zweytens eine materielle, poſitive Grundphiloſophie des vernünftigen axiomatiſchen Menſchenbewußtſeyns, welche ſich als identiſch mit der Religion erweiſe. Nun haben wir ſchon oben dargethan, wie die einſeitigen Syſteme aus den drey Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns entſtehen, wovon immer nur Eins: die geiſtige Form, oder der weltliche Inhalt, oder der abſolute Grund ausſchließlich zum Princip der Philoſophie er

hoben wird, wobey denn der Skepticismus ſich immer in Anſehn erhalten kann. Wir haben aber gezeigt, daß es auch eine vierte Philoſophie, der beſſern Kirchenväter und der edlern Heyden gebe, welche die drey Hauptmerkmale des Menſchenbewußtſeyns nicht gewaltſam von einander reißt, ſondern ſie ſo arioxmatiſch neben einander beſtehen läßt, daß ſich daraus die Identität mit dem Bewußtſeyn und der Religion im Allgemeinen ergiebt. Eine ſolche Philoſophie dürfte ſich wohl rühmen, mit ihrer Diogeneslaterne den wahren Menſchen in ſeiner urſprünglichen Gottähnlichkeit gefunden zu haben, und den Skepticismus am Ende zum Tempel hinaus leuchten zu können.

Um nun die formelle und materielle Grundphiloſophie in ihrem Verhältniſſe zum Skepticismus und zu den einſeitigen Syſtemen überſehn zu können, haben wir die folgenden zwey Stammtafeln der Philoſophieen aus dem Menſchenrbewußtſeyn entworfen. Jeder Philoſoph, jeder Denker kann hier finden, wo er ſteht, und findet er ſich auf entgegengeſetzten Columnen zugleich, ſo dürfte dies weniger der Fehler dieſer zwey Tabellen der theoretiſchen und praktiſchen Bewußtſeynslehre, als ſeiner Inconſequenz ſeyn.

Stammtafel aller philoſophiſchen Hauptanſichten aus dem Bewußtſeyn.

(I.)

Philoſophie, Bewußtſeynslehre, Zergliederung des Bewußtſeyns, des Innbegriffs innerer und äußerer Wahrnehmung des Menſchen in abstracto, als Grundlage aller angeblichen wiſſenſchaftlichen Wahrheit. (theoretiſche Anſicht.)

1) Formelle Grundphiloſophie, Beſtimmung der philoſophiſchen Hauptfrage, und Methode. (Philoſ. Encyclopäd. und Metholog.) (Organon im Sinne des Ariſtoteles oder Baco, Canon nach Kant) zugleich Ontologie als scientia prima (unabhängig von einem dogmatiſch-metaphyſiſchen Syſtem,) ohne welche philoſophiſche Grundwiſſenſchaften ſich weder Mathematik, Phyſik — noch poſitive Theologie, noch Religionswiſſenſchaft als Lehre für den religiöſen Verſtand entwickeln kann.

- Hauptfrage. Giebt es im Bewußtſeyn allgemeine Grundüberzeugung wiſſenſchaftlicher Wahrheit, und welche? zu beantworten von keinem grundlos meynenden Populardenker, von keinem gegen Widerſprüche und Wahrheit gleichgültigen Sophiſten, ſondern von dem Philoſophen, als wiſſenſchaftlichen Wahrheit ſuchenden Forſcher (Skeptiker in buchſtäblichem Sinne).
- Methode zur Beantwortung, allgemein anerkennbar von behauptenden und zweifelnden Philoſophen (Sphäre des Verſtandes. Verſtandesphiloſophie im w. S.).
  - Für die wiſſenſchaftliche Form: Einerleyheit des Denkens und allgemeiner hinreichender Grund für eine Denkart (die logiſchen Geſetze der wiſſenſchaftlichen Denkbarkeit, Möglichkeit).
  - Für den Inhalt: äußerlich-ſinnliche und innere Wahrnehmung, irgend ein Grad des Bewußtſeyns, anzunehmen, a) als wirklich, zufällig (Verſtandesphiloſophie, im E. S. Empirism) b) als Schein, Skepticismus im engern Sinn) oder c) als Wahrheit und Nothwendigkeit (Dogmatismus im weiteſten Sinn, übergehend in die Sphäre der Vernunft).
  - Die drey Hauptmerkmale des Bewußtſeyns nach äußerer und innerer Wahrnehmung, allgemein anerkennbar
    1) eine Form zur Einheit und Vollſtändigkeit zuſammenfaſſender, gleichförmiger, geiſtiger Wirkſamkeit, Thätigkeit, (Geiſt,... aber keinesweges Ich,... im weiteſten Sinn) Bewußtſeynsthätigkeiten, Denken, Empfinden, Wollen u. ſ. w. Seelenvermögen (im weitern Sinn) für das Mögliche.
    2) ein Inhalt mehrerer mannigfaltiger Veränderung im Raum und Zeit, als angeblich wirklich (in beſchränktem Daſeyn) gedacht.
    3) ein Grund zur thätigen Vereinigung, Uebereinſtimmung, oder nicht Uebereinſtimmung von Form und Inhalt in Wechſelwirkung, als beharrlich (ſubſiſtirend) Seyn, unwegdenkbar, angeblich nothwendig gedacht (von den Ichphiloſophen fälſchlich mit dem Ichbegriffe des Leibes und der Seele verwechſelt).
  - In dieſen drey Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns ſind zugleich gewiſſe allgemeine anerkennbare Stammbegriffe von den Gegenſtänden des mit vollem Bewußtſeyn begleiteten Denkens und deren Verhältniſſe unter einander und zum Bewußtſeyn (Kategorien) Schemata, das Weſentliche von Kants tranſcentendaler Logik und ſeinem Schematismus, enthalten, die aber der Empiriſt und Skeptiker nur als ſinnlichen Gewohnheitsſchein, der Verſtandesphiloſoph, als Kritiker; nur bey wiſſenſchaftlicher Erfahrung gelten laſſen kann. (Einheit, Mehrheit, Vollſtändigkeit, urthätige Wirkſamkeit, beſchränktes Daſeyn, Beharrlichkeit, Wechſelwirkung, möglich, wirklich, nothwendig, räumlich, zeitlich, Größe, Bewegung, Verhältniß u. ſ. w. als Grundbegriffe für die Naturwiſſenſchaften).

2) Materielle Philoſophie, Beantwortung der Hauptfrage (negativ oder poſitiv).

Allgemein beſtreitende, oder zweifelnde Philoſophie Skepticismus (negative Philoſophie).

A) beſtreitend aus Gründen der obigen Verſtandesphiloſophie.

a) nur die Wirklichkeit der poſitiv gelöſten Hauptaufgabe, (d. i. einer Vernunftphiloſophie) mit Annahme möglicher Perfectibilität der philoſophiſchen Syſteme, oder eines möglich (wo?) noch aufzufindenden allein wahren Syſtems (Perfektibilitätsſkeptiker, im Forſchen fortfahrend) (Verwechslung der ſyſtematiſchen Ausführung mit den ſyſtematiſchen Principien)

b) ſogar die Möglichkeit einer poſitiven Vernunftphiloſophie und Grundüberzeugung über die Wahrheit (dogmatiſirende Skeptiker, völlig verneinende Skeptiker.) (aufgehobnes Kennzeichen von allgemein wahr und falſch im Bewußtſeyn.)

B) bezweifelnd ſowohl die philoſophiſche Gewißheit, als Ungewißheit, mithin auch ſelbſt die obige, dogmatiſch-ſkeptiſche Aufhebung des Kennzeichens von Wahr und Falſch.) (Arceſilas, akademiſche Skeptiker, Wahrſcheinlichkeitslehrer, ſich nähernd den Sophiſten).

C) Sich enthaltend aus angegebenen Verſtandesgründen.

a) aller Vernunftphiloſophie (Pyrrhoniſten mit Epochie und Ataraxie.)

b) alles ſubjectiven Urtheils im Menſchen über Wahrheit und Menſchenbeſtimmung (werden praktiſche, ſittliche Skeptiker, ſ. Taf. 2.)

---

allgemein behauptende, poſitive Philoſophie (Sphäre der Vernunft) Vernunftphiloſpphie Dogmatismus im weitern Sinne, ſetzend das Princip der anerkannten philoſophiſchen Gewißheit ausſchließlich und einſeitig in Eins der obigen 3 Hauptmerkmale des Bewußtſeyns, Form Inhalt, Grund, oder allſeitig in alle drey zugleich. (Vergleiche die formelle Grundphiloſophie) woraus 4 dogmatiſche Hauptſyſteme mit unterſchiedenen Principien entſtehen.

ähnliche Syſteme, oder verſchiedene Namen für Eine Anſicht, die bald a) ſubjectiv kritiſch, bald b) objectiv metaphyſiſch, bald c) myſtiſch-theologiſch oder religiös ausgedrückt wird, nach den hiſtoriſchen 3 Hauptformen der ältern, mittleren, neuern Philoſophie (vgl. Gott in der Geſchichte. S. 68. Grundriß d. allgem. Religionslehre. S. 59. 60.

(1) (Form).
Formelle Bewußtſeynsthätigkeit als Quell aller Ueberzeugung.

a) Lehre vom urſprünglichen Wiſſen und Thun des Ichs.

b) Wiſſenſchaftslehre, (ſelbſtthätige Conſtruction der Dinge, Wiſſen.)

c) Idealism (im w. S.) ausſchließliche geiſtige Subjectivität.

d) kritiſcher Formalism (Kantiſcher Kriticism) (das Ding an ſich als Gränzbegrif).

e) Rationalism, reine Vernunftthätigkeit im Wiſſen, angeborne Begriffe, objectiviſirt als Monadenlehre (Leibnitz).

f) Carteſianiſch-Fichtiſcher Egoism, das Nicht-Ich für das Wiſſen Schein, Schranke der Reflexion.

g) Berkleism: Idealism im engſten Sinne, objectiviſirter Formalismus, (alles iſt geiſtige Idee) Vorſpiegelung des Urgeiſtes.

h) Hauptbegrif: (oder Gegenſtand) das Mögliche (ſ. ob. die formelle Grundphiloſophie) formell denkbare, conſtruirbare. Daher Definition der Philoſophie scientia possibilium (Wolf). Frage nach Möglichkeit der Erfahrung (Kant) Lehre von den Geſetzen und Urformen des Ichs.

i) Hauptprincip: die Ichform, das Ideale als Realprincip (Ichphiloſophie), das Ich, als Grund der Dinge, oder wenigſtens als ausſchließlich Princip des Bewußtſeyns und des Philoſophirens über die Wahrheit von den Dingen.

k) Standpunkt: Unendlichkeit in der Progreſſion des thätigen, vollkommenwerdenden Geiſtes (Perfectibilität).

i) Folge für die poſitive Religionsanſicht: falſcher Rationalism.

(2) Inhalt.
Daſeyender Bewußtſeyns-Inhalt als Quell aller Ueberzeugung.

a) Daſeynslehre.

b) Dingenlehre (Empfänglichkeit für Außendinge) (Vernehmen des natürlichen und übernatürlichen.

c) Realism ausſchließliche Objectivität im dogmatiſchen Erkennen der gegebenen Dinge.

d) dogmatiſcher Materialism in w. S. (Dogmatism im engern Sinne, ontologiſche Metaphyſik über das Ding an ſich, als erkennbar.

e) Sinnen- und Vernuftempirism (Locke, Jacobi).

f) Cosmophyſikotheologie (reiner Vernunftglaube an objectives Nicht-Ich) Weltgottlehre) das Nicht-Ich für das Wiſſen alles.)

g) Materialism im engſten Sinn Alles: iſt Körper oder Organiſation, Leucipp, Epikur, Lamettrie.

h) Hauptbegrif: die Wirklichkeit (ſ. oben die formelle Grundphiloſophie). Daher Definit. der Philoſophie als Wiſſenſchaft der göttlichen und menſchlichen Dinge (nach den Alten).

i) Hauptprincip: die Wirklichkeit (Realität) der Außendinge als Idealprincip für das Ich, (Weltphiloſophie) und das Philoſophiren, (das Ich Product des Außendings.)

k) Standpunkt. Endlichkeit in gegebenen Gegenſtänden — daher auch Glückſeligkeit im beſchränkten Weltzuſtande (Optimismus) als Endzweck.

i) Folge für die poſitive Religionsanſicht: falſcher Naturalism, oder Supranaturalism, todter Geſchichtsglaube.

(3) Grund.
nothwendiger Vereinigungs-Grund des Bewußtſeyns und Seyns, als Quell aller Ueberzeugung, und als abſolut, nicht blos als relativ erkennbar.

a) Urſeynslehre.

b) Ein- und Alllehre (unmittelbare Erkenntniß des Unbedingten Seyns und des Verhältniſſes Aller Dinge zu ihm, das Urſeyn erkennend Seyn.

c) Abſolutism, aufgehobner Gegenſatz von Object, Subject, Ideal, Real, im abſoluten Erkennen des Abſoluten. (neue Naturphiloſophie.)

d) Identitätsſyſtem, Einerleyheit im Urſeyn. (abſoluter Myſticism.) Das Ding an ſich als Ur- und Grundbegrif.

e) Synthetism, geiſtiger Form und gegebener Dinge. (ſubjectiver Dualism) — oder: das Leben als Thun und Seyn zugleich, in geiſtiger Selbſtbetrachtung.

f) Theoſophie, abſolute Gottlehre, Ich = NichtIch im intellectuellen Anſchaun des Urſeyns.

g) Pantheismus, Joniſche Philoſophie, Spinozismus (Kosmogonieen, (Weltſeele) Gott iſt Geiſt und Ausdehnung, oder Weltall, Urelement, Natur ohne Freyheit vorbereitet durch die dualiſtiſchen, ſynthetiſchen Syſteme, des Influx. phys. der Aſſiſtenz und praestabil. Harmonie, oder den objectiven Dualism.)

h) Hauptbegrif, die Nothwendigkeit, ſ. oben die formelle Grundphiloſophie, daher die Philoſophie: Wiſſenſchaft unter der Form des Nothwendigen (Spinozas Determinism) Philoſophie des abſolut-nothwendigen.

i) Hauptprincip: das Identiſche, oder die Einerleyheit erkannt als Princip des Idealen und Realen zugleich. Ich und Außending als Producte des Ein und All. (Allphiloſophie.)

k) Standpunkt: Ewigkeit im Erkennen des Unbedingten Seyns, — oder die Seele als Selbſtgefühl im Gleichgewicht; in Selbſtbetrachtung. (Quietismus, philoſophiſche Seligkeitslehre im intellektuellen Anſchaun.)

i) Folge für die poſitive Religionsanſicht: falſcher Naturalism, Naturphiloſophie in der Theologie. (Jacob Böhme) ſpeculatives Chriſtenthum.)

4. (1. 2. 3.) Form, Inhalt, Grund zugleich.
Nothwendiges Verhältniß der formellen Bewußtſeynsthätigkeit, mittelſt alles Bewußtſeyns-inhalts, zum Urgrunde des Bewußtſeyns, als Urſeyn und Urbeſtimmungsgrund.

a) Unmittelbare Bewußtſeynslehre.

b) Gewiſſens- und Glaubenslehre, unmittelbare Erkenntniß des Verhältniſſes des Ich in der Welt zum unbedingten Urſeyn.) (Wiſſen, Glaube, Seyn.)

c) Axiomatism, philoſophiſche Religions- und Offenbarungslehre im weitern Sinne identiſch mit axiomatiſcher Bewußtſeynslehre.

d) Religiöſer Myſticism, Gottähnlichkeit (nach Pythagoras) religiöſe Vereinigung des Ichs mit Gott in der Richtung, Gott als Ich und Nicht-Ich. (Philoſophie des Auguſtin).

e) Religiöſes gewiſſenhaftes Streben und Offenbarung in Wechſelwirkung (Charron, Mal. branche, Jacobi).

f) Lehre von Gott im Weltverhältniß zum Menſchen-Ich (relative, religiöſe Theologie). Erleuchtungslehre (nach Malebranche) wir ſehen die Dinge in Gott.

g) Metaphyſik des Glaubens an Gott ale Schöpferliebe, verbunden mit religiöſer Kritik, Gefangennehmung des Verſtandes über das Schöpfungsgeheimniß. — — Gott in Natur, in Geſchichte, im Bewußtſeyn (religiöſe Trinitätslehre).

h) Hauptbegrif: die Freyheit, die als göttliche Urthat das mögliche möglich, und unter der Form der Nothwendigkeit wirklich macht. Daher die Philoſophie als religiöſe Freyheits- und Wahrheitslehre definirt werden kann.

i) Hauptprincip: das Gewiſſen als Gegenſatz des Idealen und Realen und der Glaube als beyder Vereinigung. Das Ich realiſirt das Ideale in der Welt im Gottesglauben. (Religionsphiloſophie.)

k) Standpunkt: Beſtimmung des Endlichen Ich durchs Unendliche Ich im Gewiſſen und Ewigkeit beyder im Glauben, religiöſe Seligkeitslehre.

i) Folge für die poſitive Religionsanſicht: wahrer Rationalism, Supernaturalism, und Naturalism in Verbindung.

Anmerk. Was mit gleichem lateiniſchen Buchſtaben (nach horizontaler Richtung) in den verſchiedenen Columnen 1. 2. 3. 4. bezeichnet iſt, a a a a, b b b b u. ſ. w. hängt als Gegenſatz zuſammen. Die Sätze a bis i in jeder Columne ſelbſt abwärts, haben keinen andern Zuſammenhang, als daß ſie unter Eine Hauptanſicht 1. 2. 3. oder 4 gehören.

Stammtafel aller philoſophiſchen Hauptanſichten aus dem Bewußtſeyn.

(II.)

Philoſophie, Bewußtſeynslehre, Zergliederung des Bewußtſeyns, des Innbegriffs innerer und äußerer Wahrnehmung des Menſchen in abstracto, als angeblicher Grundüberzeugung von einer allgemein zu erreichenden Menſchenbeſtimmung, oder als Gundlage ſittlicher d. i. gleichförmige Geſinnung und Handlungsweiſe fordernder Wahrheit. (praktiſche Anſicht.)

1) Formelle praktiſche Fundamentalphiloſophie.

Beſtimmung der Hauptfrage und Methode für die Sittenphiloſophie.

Hauptfrage: giebt es im Bewußtſeyn ſittliche Wahrheit? d. i. eine, als allgemein nothwendig oder heilſam erkennbare und, mit ſittlicher, gleichförmiger innerer und äußerer Thätigkeit, erreichbare Beſtimmung des Menſchen?

Methode für die wiſſenſchaftliche Form: Einerleyheit und Begründung der Denkart, ohne Sophiſterey (1. Tafel) für den Inhalt: ein Grad des Bewußtſeyns, äußere oder innerer Wahrnehmung, beſonders als Trieb des Menſchen, Grund ſich zu entwickeln, nach den drey Bewußtſeynsmerkmalen, 1) gleichförmige Bewußtſeynsthätigkeit, 2) Bewußtſeyns-Inhalt, 3) Bewußtſeyns-Vereinigungsgrund; anzunehmen als Zufall und Willkühr, oder Schein, oder Nothwendigkeit und Wahrheit (wie Tafel 1).

(Sphäre des Verſtandes, ſittliche Verſtandesphiloſophie.)

Hauptbedingung. In dem Hauptbegriffe der Menſchenbeſtimmung und der Sittlichkeit liegende Nothwendigkeit (nach dem Geſetze der Einerleyheit des Denkens) für jeden Sittenphiloſophen anzuerkennen:

a) daß die ſittliche Wahrheit nicht ausſchließlich Gegenſtand des Verſtandes, des zufälligen Denkens und Erkennens (der freyen Speculation) ſeyn, ſondern das Streben nach Wahrheit hier als Pflicht dargeſtellt werden könne.

b) mithin alle gleichförmige Bewußtſeynsthätigkeiten des Menſchen, Empfinden, Wollen, Denken, allgemein nothwendig unter die Einheit des Grundes Zuſammenfaſſen (Vernunft) zur Feſtſetzung der Grundüberzeugung mitwirken müſſen, der Sittenphiloſoph ſich demnach auf unmittelbare, dem Verſtand in Begriffen weiterhin unergründliche Grundbeſtimmungen aller Bewußtſeynsthätigkeiten. (z. B. Gewiſſen, ſittliche Achtung u. ſ. w.) berufen dürfe.

c) daß die äußere Sittlichkeit (das Handeln in der Erſcheinungswelt) von der innern durchaus nicht getrennt werden könne, ohne die innere (der feſtgehaltenen Geſinnung) völlig zu läugnen, oder aufzuheben, und Menſchenbewußtſeyn und Menſchenbeſtimmung in ihren Elementen gewaltſam zu trennen.

d) daß der Verſtandesphiloſoph den vollſtändigen Begrif der Menſchenbeſtimmung und Sittlichkeit unumwunden anerkennen, oder verwerfen und läugnen müſſe; das letztere nämlich, ſobald er Sittlichkeit und Menſchenbeſtimmung entweder auf äußern Schein, oder innere Willkühr (Zufall) beſchränkt; daß mithin kein ſittlicher Skeptiker, oder blos weltlich verſtändiger Behaupter äußerer, willkührlicher Sittlichkeit, ſich für innerlich ſittlich halten könne, ohne Sophiſt zu ſeyn.

e) daß der ſittliche Verſtandesphiloſoph die Möglichkeit zugeben müſſe, er ſtehe auf einem niedern Grade der Bewußtſeyns ſittlicher Wahrheit, es gehe ihm Gewiſſen, Glauben und religiöſe Grundüberzeugung ab, er ſey noch nicht zu vollem Bewußtſeyn gekommen, mithin ſey ſelbſt ſein Verſtand nicht durch höchſte Conſequenz beruhigt.

Möglichkeit einer poſitiven wiſſenſchaftlichen Löſung des moralphiloſophiſchen Problems, erkennbar aus der formellen Grundphiloſophie in der wiſſenſchaftlichen Wahrheitslehre, ſ. Taf. 1. Aus der Letztern gehen folgende Sätze und Schlüſſe hervor:

1) Giebt es ein lebendes, d. i., unter der Form der Einerleyheit, 2) mit zeitlichem Stoffwechſel, 3) in Beziehung auf einen antreibenden, ſelbſtthätig erſcheinenden Daſeynsgrund (Lebenskeim) ſich entwickelndes beharrendes Ding von beſtimmtem Umfang, ſo hat es gleichförmige Entwicklungstriebe, und ein Grundgefühl vom Verhältniß ſeiner Entwickelungszuſtände zu ſeinem Daſeyns- und Entwickelungsgrund. Anmerk. Dieſer ontologiſche Grundſatz geht zwar (wie alle Formalphiloſophie) ſubjectiv von den drey Bewußtſeynsmerkmalen aus, gilt aber rein formell für das objective Denken mit Bewußtſeyn, welches Nichts ohne Form, Inhalt und Grund denken kann. Uebrigens iſt obiger Satz, wie alle wiſſenſchaftliche Erfahrung nur hypothetiſch, bewährt ſich aber in der wiſſenſchaftlichen Naturbetrachtung des Thierlebens an den 3 Hauptgeſtalten des ſinnlichen Lebens als Sinnbildern des Bewußtſeyns und an den Klaſſen der lebendigen Geſchöpfe (ſ. Gott in der Natur S. 360. 378. 79).

2) Der Menſch iſt ein thieriſches und geiſtiges Leben, von ſowohl leiblich beſchränktem Umfang, als auch von gleichförmig beſtimmter geiſtiger Richtung auf einen allgemeineren Beſtimmungs- und Vereinigungsgrund. Mithin hat er nicht nur Sinnentriebe und ſinnliches Grund-Gemeingefühl, ſondern auch gleichförmige Seelenvermögen, Geiſtes- und Vernunfttriebe, und auch eine möglicherweiſe zu erkennende geiſtige Beſtimmung, ein unmittelbares geiſtiges Erkennen vom Verhältniſſe ſeines Entwickelungszuſtandes zu einem geiſtigen, vielleicht allgemein-nothwendigen Beſtimmungsgrunde.

3) Mithin kann der Menſch zum Bewußtſeyn vom Verhältniſſe zu einem allgemeinen geiſtigen Beſtimmungs- und Vereinigungsgrunde kommen, dies Verhältniß kann in einer Sittenphiloſophie bejahend und ſyſtematiſch-wiſſenſchaftlich, als ſittliches Lebensprincip ausgeſprochen werden, und der ſittliche Skeptiker kann wenigſtens eine bejahende Sittenphiloſophie, unter Vorwande der allgemeinen menſchlichen Unwiſſenheit vom rechten Zuſammenhange der Dinge an ſich, nicht unter die Unmöglichkeiten (unauflösbaren Probleme, ἀπορα) zählen. NB. Das Formalprincip aller Sittenlehre von den Alten iſt alſo recht ausgedrückt, Naturam sequi! Natur hier das Weſen der Menſchheit, oder Grund ihrer Beſtimmung, ſinnlich ſowohl als geiſtig genannt.

2) Materielle praktiſche Philoſophie, verneinend oder bejahend.

A.

Sittlicher Skepticism (negative Moralphiloſophie).

läugnend das Kennzeichen im reinen allgemeinen Bewußtſeyn zur Unterſcheidung von Gut und Böſe, als blos menſchlicher Convenienz begriffe. (S. oben S. 40).

Sphäre der Gewiſſenloſigkeit.

Sittlicher Indifferentism.

Möglichkeit äußerer Rechtlichkeit und Wohlthätigkeit, aber, bey Behauptung innerer ſittlichen Geſinnung, Heucheley oder Sophiſterey.

B.

Moralphiloſophie aus der Sphäre des Verſtandes (beſchränkt bejahend) der Menſch blos als zufällig beſtimmtes Phänomen in der Sinnenwelt. (weltliche Moral) ohne allgemeines Geſetz, oder allgemein-höchſtes Gut, oder allgemeingültig Gut und Böſe.

1.	2.	3.
Der Menſch als thieriſch Naturweſen. (Das Böſe, das Unnatürliche).	Der Menſch als äſthetiſch phantaſtiſches Weſen (das Böſe, das Häßliche).	Der Menſch als ſinnlich-verſtändiges kluges Weſen. (Das Böſe, das Unkluge).
a) Trieb nach inſtinctartiger Sinnenknechtſchaft, ſinnlicher Freyheit, nicht nach Willkühr der Phantaſie.	a) Trieb nach phantaſtiſcher Willkühr, nicht nach verſtändiger Willkühr.	a) Trieb nach verſtändiger Willkühr, oder Verſtandesfreyheit und Klugheit, nicht nach ſittlicher Freyheit unter ſelbſteigener Vernunftnöthigung.
b) Trieb nach Sinnenbeſchäftigung, nicht nach Phantaſieanſchauung.	b) Trieb nach Phantaſieanſchauung, nicht nach Verſtandesbeſchäftigung.	b) Trieb nach ſinnlich-nützlicher Verſtandesbeſchäftigung, nicht nach Vernunfterkenntniß.
c) Trieb nach Sinnenluſt, und Sinnenbeſitz, oder Glück, ohne Vorſtellung des Unſichtbaren.	c) Trieb nach Seligkeit der Phantaſie, im Schönen, im Unſichtbaren, ohne Verſtandesthätigkeit für die Wirklichkeit.	c) Trieb nach eigner ſinnlich-wirkſamer Glückſeligkeit, mit Bewußtſeyn der Verſtandesthätigkeit, in deren Erreichung, und Erhaltung, ohne Gedanken an Geiſteswürdigkeit.
d) Trieb nach Selbſtvergeſſen, nicht nach Selbſterhebung.	d) Trieb nach Selbſterhebung und Verſchönerung, nicht nach Sammlen des Selbſt.	d) Trieb nach Sammeln der Selbſtkraft und verſtändiger Beſonnenheit, nicht nach ſelbſtiſcher Vernunftperſönlichkeit.
e) Geſetz: Natur-Inſtinct, Gut, die Sinnenluſt, oder Unabhängigkeit von Zwang und Schmerz! Epicurism, Cynism, Ariſtipp. (Rouſſeau). — Der grobe Eigennutz. — Die Sympathiephiloſophen.	e) Geſetz: Anmuth. Gut: Das Leben ein Kunſtwerk.	e) Geſetz: Klugheit. Gut: Der eigne Nutzen. (Regel ſtatt Geſetz) (Ariſtoteles), der feine Eigennutz.

Irreligiöſe Moral. In der poſitiven Theologie, falſcher Naturalism.

C.

Moralphiloſophie aus der Sphäre der Vernunft, allgemein-nothwendig behauptend, nach Anſicht der 4 dogmatiſchen Hauptſyſteme Taf. I. (Vernunftmoral) der Menſch als Vernunftweſen, mit Geſetz und höchſtem Gute. Unterſchied von Gut und Böſe, im allgemeingültigen Sinne.

1) Form.	2) Inhalt.	3) Grund.	4. (1. 2. 3. Form, Inhalt, Grund zugleich.
Der Menſch als ſelbſtgeſetzgebende Form (Vernunft-Ich) Autonomie, Indeterminism, die Vernunft geſetzgebend für alles Seyn. Das Böſe: Unterordnung der Vernunftform unter materiellen Zweck.	Der Menſch als Product äußerer, allgemeiner Weltordnung, und Welt-Inhalts. (Heteronomie) Determinismus. Die Welt Geſetzgebung für das Vernunftweſen. Störung der Weltordnung hier das Böſe.	Der Menſch als abſolut frey, im Fatalismus, im Erkennen des unbedingten Seyns und des frey nothwendigen Grundweſens. Das Böſe der Leib, das Sinnliche oder Endliche.	Der Menſch als religiös frey, in anerkannter Gewiſſensabhängigkeit, und in Einheit mit Gott, dem Urgrunde, (welcher Geiſtes-Form und Welt-Inhalt beſtimmt,) d. i. im Glauben. — Das Böſe der Eigenwillen.
a) Trieb nach ſittlicher Freyheit unter der Form ſelbſteigner Vernunftnöthigung, nicht nach ſittlicher Wirkſamkeit unter der Form des Gehorſams gegen eine weltregierende Perſönlichkeit (Stoicismus).	a) Trieb nach Sittlichkeit unter der Form des Gehorſams gegen Weltordnung, und weltregierende Perſönlichkeit, ohne ſelbſteigne Anerkennung des ſittlich Guten und ohne Theilnahme an der Schöpfung des Guten. (Theolatrie).	a) Trieb nach unbedingten freyem Seyn unter der Form der ſpeculativen Theilnahme an der geiſtigen Schöpfung des Guten, nicht unter der Form des abhängigen Gehorſams.	a) Trieb nach Sittlichkeit unter Form eines das Gute anerkennenden Gehorſams gegen Gottes Perſönlichkeit, im Gewiſſen, und unter der Form der Mitſchöpfung des Guten in Glauben und Liebe. (nach ſittlich religiöſer Freyheit).
b) Trieb nach Vernunfterkenntniß unter Wahrheitsform, ohne wahren Vernunftinhalt.	b) Trieb nach wiſſenſchaftlicher und Vernunft-Erfahrung, oder Vernunft-Inhalt, ohne Selbſtthätigkeit der Erkenntniß.	b) Trieb nach anſchaulicher, ſelbſtthätiger ſchöpferiſcher Erkenntniß, ohne Gefangennehmung der ſpeculativen Vernunft unter den Glauben (nach abſolut erkannter Grundwahrheit, ohne Annahme von Weisheitspflicht.)	b) Trieb nach Weisheit, als Pflicht, mit Vorausſetzung der abſoluten Grundwahrheit im allwiſſenden Urweſen, aber zugleich mit Gefangennehmung des menſchlichen Verſtandes unter den Glauben.
c) Trieb nach unendlicher Progreſſion des Ichs in der Geiſteswürde, ohne lebendige Ueberzeugung von höchſter Vernunftperſönlichkeit, als Weltregierung — (Trieb nach Selbſtzufriedenheit und Wohlſeyn).	c) Trieb nach vollkommner Welt (Optimismus) allgemeiner Glückſeligkeit, Gottesherrſchaft, ohne Geiſteswürde des Menſchen-Ichs.	c) Trieb nach intuitiver Einheit des Menſchen-Ichs mit dem Urweſen, ohne Schranke.	c) Trieb nach Seligkeit, mit Bewußtſeyn der endlichen Schranke, der Abhängigkeit von der Ewigkeit Gottes, und im Mitbewußtſeyn der göttlichen Herrlichkeit, durch die gläubige Liebe zu Gott, zu der die Sittlichkeit auffordert.
d) Trieb nach Achtung der ſelbſtiſchen Vernunftperſönlichkeit, ohne Hingabe an die Weltordnung, in Harmonie mit ſich ſelbſt.	d) Trieb nach pietiſtiſcher Auflöſung des Selbſt in die Weltordnung und Perſönlichkeit Gottes, mithin ohne Selbſterhebung.	d) Trieb nach Bewußtſeyn des Selbſt, als göttlich ſchöpferiſchen Weltprincips, ohne Unterordnung unter Gottes Vernunftperſönlichkeit.	d) Trieb nach Anbetung Gottes, als höchſter Vernunftperſönlichkeit, mit Erhebung des untergeordneten Menſchen-Ichs zu Gott, indem es ſich ihm aneignet.
e) Geſetz: Vernunftconſequenz. Höchſtes Gut, Geiſteswürde zur Glückſeligkeit.	e) Geſetz: Blinde Hingabe an die Welt macht. Höchſtes Gut, vollkommenſte göttliche Weltordnung.	e) Geſetz: Sey im Abſoluten! Höchſtes Gut: die Einerleyheit und Unbedingtheit. Quietism.	e) Geſetz: Werde frey in Gott durch Liebe und Glauben! Höchſtes Gut: Gott.
Religion abhängig von der Moral. Stoiker, Eleatiker, Kantiſch-Fichtiſche Ethikotheologie. In der poſitiven Theologie, falſcher Rationalism.	Moral abhängig von der theologiſchen Weltordnung oder der geſellſchaftlichen Erziehung. In der poſitiven Theologie falſcher Supranaturalism.	Moral abhängig von Theoſophie. (Manichäism). In der poſitiven Theologie, Naturalism und ſpeculativer Myſticism, Spinoza.	Identität von Sittlichkeit und Religion. Vereinigung des ächten Naturalism, Supranaturalism, Rationalism. (Plato, die Pythagoräer, Kirchenväter).

Anmerk. Die Sätze unter gleichen Buchſtaben a. b. c. d. e. (horizontal) beziehen ſich auf einander — a. b. c. d. (vertikal) beziehen ſich auf die 4 durch die Moral zu lenkenden Bewußtſeynsthätigkeiten, Wille, Erkenntnißvermögen, Vorſtellkraft, Vernunft.

Nachricht für den Buchbinder.

Der Inhalt wird nach dem Titel des erſten Abſchnitts: Chriſtus u. ſ. w. und vor dem im Bogen 73 befindlichen Schmutztitel: Zweyter Theil u. ſ. w. gebunden. S. 469 im Bogen 30 wird herausgeſchnitten, ſtatt deſſen der Carton S. 469 mit den zwey Tabellen p. 470 u. 471. den erſten beſonders zu bindenden Abſchnitt ſchließt. Nach dem Titel des zweyten Abſchnitts: Chriſtus u. ſ. w. folgt der als Carton beygedruckte Schmutztitel: I. Axiomatiſche Bewußtſeynslehre u. ſ. w. welcher mit ſeiner Rückſeite den zweyten Abſchnitt anfängt, zu dem der Reſt des Bogens 30 von S. 473. an gehört. Der Haupttitel: Von Gott u. ſ. w. iſt für die Beſitzer aller frühern Abtheilungen.

I. Axiomatiſche Bewußtſeynslehre

gleichbedeutend mit allgemeiner Religionslehre (Analyſis).

Gewiſſen,
Gewißheit,
Glauben,
religiöſe Vernunft.

II. Allgemeines Religionsbekenntniß

in Uebereinſtimmung mit der allgemeinen Bewußtſeynslehre (Syntheſis).

Axiomatiſche Bewußtſeynslehre, in Uebereinſtimmung mit allgemeiner Religionslehre.

(ſ. oben S. 341—347.)

I. Sphäre des Bewußtſeyns, als Gewiſſen.

(10.)

Der Menſch iſt nach den drey, oben (8) unterſchiedenen Sprach=Bedeutungen des Worts Bewußtſeyn 1) ein thieriſches Naturweſen, 2) ein ſinnlich verſtändiges in allgemeiner, ſcheingemäßer Erinnerung, Erfahrung und Geſchichte beſtimmtes hiſtoriſches Weſen 3) ein vernünftiges, den Grund ſeines Daſeyns und Thuns unter der Form allgemeiner Nothwendigkeit vernehmendes Weſen, wodurch zugleich die drey Entwickelungs=Stufen ſeines ſich Bewußtwerdens angezeigt ſind. (8) Als thieriſches Naturweſen haben wir den Menſchen in der Abtheilung: Gott in der Natur, unter dem Begriffe der vollkommenſten leiblichen Organiſation betrachtet, ohne ihn vor den übrigen Thieren durch etwas mehr, als durch ſeine, der Welt im Kleinen nachgebildete, vollendete und würdige Geſtalt, durch ſein höheres Allgemeingefühl vom Zuſammenhange der Elemente, durch

ſeinen am meiſten ausgebildeten, wenn gleich nicht ſchärfſten Sinn und durch ſeine ſprachfertige Mittheilungsgabe, die mehr als bloße Stimme iſt, auszeichnen zu können. Als hiſtoriſches Erinnerungsweſen mußten wir ihn in der Abtheilung: Gott in der Geſchichte, anſehen, wo er mehr Beſtimmungen erhielt, als nur ein immer wieder abgedrucktes Exemplar der naturgeſchichtlichen Menſchenſpecies zu ſeyn, wo er ſich, abſtract genommen, im Weltlaufe weit anders, wie die übrigen Thiere, in allgemeine geſellſchaftliche Vereinigung ſetzte, hiernächſt ſittlich veränderte, und als Individuum in, ſich welthiſtoriſche und biographiſche Erinnerungsmerkmale von beſonderer Verſchiedenheit aufnahm. In beyderley Hinſicht, naturwiſſenſchaftlich und eigentlich hiſtoriſch, konnten wir in dem Menſchen nichts anders, als eine ganz zufällige Welterſcheinung entdecken, ſo lange wir noch nicht mit der Natur und Geſchichtsbetrachtung wahre Wiſſenſchaft, d. h. phyſikotheologiſche oder hiſtorikotheologiſche Vorausſetzungen verbanden. Erſtlich: Bey allem dem Lobenswerthen der Menſchengeſtalt, in dem glücklichern Ebenmaaß ihrer Mittelmäßigkeit, in ihrem ſogenannten Mikrokosmos, berechtigt uns doch durchaus nichts, ſie für ewig und nothwendig zu halten, ſie etwa gar, wie die Epicuräiſchen Heiden, den Göttern als unumgänglich nöthig unterzuſchieben. Naturwiſſenſchaftlich läßt ſich überhaupt von keiner Thiergattung behaupten, daß ſie ewig ſey, da zumal ſchon die Erfahrung den Untergang vieler ſolcher Thiergattungen beſtätigt. Warum ſollte der Menſch, der mythiſch noch dazu von frühern Rieſen und Ungeheuer

Zeiten träumt, eine Ausnahme machen? Unſere hohen aufgeklärten Geiſter geben von den Träumen doch ſo viel zu, daß ſie Erinnerungen von vorherigen Wirklichkeiten in Wachen ſind? Warum ſollte die Mythe, die nichts anders als ein hiſtoriſch poetiſcher Traum des in ſchweren Sinnenſchlaf verfallenen Menſchen iſt, ſich nicht auch zuweilen auf vergangene Wirklichkeiten ſtützen? Es iſt fürwahr nichts aberwitziger, als jene Sucht unſerer populären Verſtandesphiloſophie, die Anſchauung der fünf Sinne in der gegenwärtigen Geſtaltung des Menſchenlebens für den alleinigen Maaßſtab aller erdenklicher Wirklichkeit und Wahrheit zu halten, und alle Wundergeſchichten, die ſich mit der alltäglichen, gegenwärtigen Erfahrung nicht zuſammenreimen laſſen, ſogleich als grundloſe Lügen zu verſchreyen. Dieſe Richtung, auf die unſre populäre, oberflächliche Aufklärung ſo ſtolz iſt, muß als eine wahre ſtumpfſinnige Grönländerey angeſehn werden. Das Leben unter Menſchengeſtalt iſt alſo naturgeſchichtlich nichts anders, als zufällige Naturerſcheinung überhaupt, um wie viel mehr der einzelne Abdruck des an ſich ſchon vielleicht hinfälligen Naturtypus. Sollte die Natur, um einen Ausdruck von König Lear zu gebrauchen, das Modell und die Form des undankbaren Menſchen nicht eben ſo zerbrechen können, wie die von andern Dingen? Eben ſo zufällig erſcheint zweytens der Menſch allgemeingedacht und als Einzelweſen in der nicht ſchon hiſtorikotheologiſch gewordenen Geſchichte. Völker und ihre ſittlichen Nationalgeſtalten vergehn, wie die Mammuthe vergangen ſind, und der einzelne Menſch im Fortgange

der Geſchlechter, iſt, nach Homer, nur ein Blatt, wie es der Frühling zu tauſenden hervorbringt. Selbſt der ſo= genannte Menſchengeiſt, der die Geſtirne mißt, Kunſtwerke ſchafft, und gelehrte Denkmäler in der Welt= geſchichte zurückläßt, kann abſterben, wie eine Form, wenn es keinen Kern, kein Weſen, keinen Stoff für ſie, wenn es nichts zu meſſen, oder zu ſchaffen in einem menſchlichen Gebiete giebt. Soll ſich demnach der Menſch als ein Vernunftweſen unter der Form all= gemeiner Nothwendigkeit betrachten, ſo muß er ſich im Bewußtſeyn zur höhern Philoſophie und zur Re= ligion erheben. Die Philoſophie hat inſofern die Aufgabe, etwas allgemeingültiges, nothwendiges im Men= ſchenbewußtſeyn, Axiome der innern Wahrnehmung auf= zuſuchen. So entſteht die Idee eines reinen, vernünf= tigen Bewußtſeyns, unabhängig von den zufälligen Beſtimmungen der blos naturgeſchichtlichen, ſinnlich hi= ſtoriſchen Erfahrung. Mit der letztern beginnt jeder Menſch zwar ſeine irdiſche Laufbahn. Aber bald erkennt er in ſeinem natürlich ſinnlichen und hiſtoriſchen Leben gewiſſe Hieroglyphen und Vorbilder von den Haupt= merkmalen ſeines reinen Bewußtſeyns, und ſo geht er durch Natur= und Geſchichtserfahrung in die Sphäre der Vernunftphiloſophie, der Religion, über. Er er= kennt jene frühern Bewußtſeynsſtufen als Entwicke= lungsſtufen, die ſich ſpäterhin wiſſenſchaftlich aus dem Standpunkte des unmittelbaren, rein geiſtigen Bewußt= ſeyns begreifen und erklären laſſen.

Der Skeptiker, der bey der Verſtandesphiloſo= phie und Empirie ſtehn bleibt, bleibt auch in der

Sphäre des zufälligen Scheins, und er iſt glücklich, wenn er für ſeinen Verſtand wenigſtens eine beharrliche Wahrſcheinlichkeit herausbringt. Er erkennt keine allgemeingültige Richtſchnur, nach welcher er geiſtig, d. h. nothwendig, gleichförmig, allgemein, und ſinnlich, d. h. vereinzelte, zufällige Vorſtellung, wahr und unwahr, gut und böſe in ſeinen Bewußtſeynsthätigkeiten unterſchiede. Er kann Sich und ſeine Philoſophie, wenigſtens wiſſenſchaftlich, zu keiner Vernunft bringen. Giebt er den Standpunkt eines reinen Bewußtſeyns mittelſt der Religion nicht ganz auf, ſo kann er dieſen nur auf dem Wege geſchichtlicher Wahrſcheinlichkeit, oder einer vorübergehenden Begeiſterung ſuchen.

Für eben ſo bewußtlos, in reinem höhern Sinne des Bewußtſeyns, für eben ſo vernunftlos erklärt Sich und die Menſchheit der weltliche Moraliſt. (ſ. die Tabelle 2. B.)

Nimmt eine weltlich moraliſche Anſicht den Naturinſtinct zum Maßſtabe der Menſchenbeſtimmung, ſo erſcheint dieſer, als bloßer Erfahrungsbegrif, eben ſo wenig nothwendig, wie die ganze Menſchenſpecies und ihre Individuen. Ein Geſetz, das ſich blos dadurch als ſolches erweiſen ſoll, daß man es anerkannt und befolgt findet, hört auf, Geſetz zu ſeyn, wenn man es nicht befolgt. Der Naturinſtinct iſt, wie wir ſchon S. 301 erwieſen, unbeſtimmt ſchon bey den Thieren, am meiſten bey dem freyergebornen Menſchen, der ſich oft ganz von ihm losmacht, der ihn ſodann durch Phantaſie und Sitte dermaßen verderbt, daß man

durchaus nicht mehr die Gränze zwiſchen natürlich und unnatürlich erkennen kann, der endlich in ſeinem Bewußtſeyn oft höhere Gründe zu entdecken vermeynt, dieſen Inſtinct zu mäßigen, oder ganz aufzuopfern. Wo iſt die goldene Natur, zu der uns ein Rouſſeau, ein Büffon, und mancher andre Idyllenphiloſoph ſo gut wie die griechiſche Philoſophie der reinen Hundheit zurück führen will. Der Naturinſtinct kann alſo höchſtens für Vorbild einer geiſtigen Weltordnung gelten, für einen Trieb und Zuſtand, den der Menſch, wie ſein ganzes Naturverhältniß, als ein vom Schöpfer angewieſenes Element ehren, aber auch reinigen, im Ganzen erſt durch eine religiöſe Vernunft heiligen ſoll, welche letztere aber der weltliche Moraliſt gar nicht anerkennt. Will man den Naturinſtinct zu einer feinen Sympathie, zu einem geſelligen Wohlwollen erheben, wo findet ſich dieſes ſo allgemein, um darauf eine Vernunftmoral, wie manche engliſche Philoſophen hofften, zu gründen?

Nimmt eine weltliche Moral das ſchöne und ſchickliche zum Polarſtern des Menſchenlebens, ſo mahlt uns die ſogenannte äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts, jenes Schiboleth der Dichter, Frauen und vornehmen Zirkel einen ſeligen Himmel in die Luft, der nicht ſo lange dauert, als ein ſchönes Morgen- oder Abendroth. Was die Menſchheit an ein nothwendig zu verehrendes Seyn knüpfen ſoll, darf nicht ſo wandelbar ſeyn, als der Geſchmack von Kunſtkennern und Künſtlern, und wie ſchön nimmt ſich nicht jede Unvernunft, jede das Bewußtſeyn zerreißende Sünde unter der niedlichen eigenſinnigen Larve der Schön-

heit aus! Mag Liebe, Tugend und Engelreinheit, nach Plato, im Glanze entzückender Schönheit erſcheinen, das Laſter hat ihr den Schönheitsgürtel ſo lange abgeborgt, daß die Menſchen nicht mehr wiſſen, wem er urſprünglich gehöre? Mag ſich der lichte Pfad der Kunſt am Ende von ſelbſt, wie Schiller ſagt, ohne der Pflichten knechtiſches Geleit in die Sonnenbahn der Sittlichkeit zurückſenken, ſo liebt die Kunſt doch die romantiſchen zügelloſen Abirrungen und Verlockungen der Irrlichter mehr, als die offene Sonnenbahn. Willſt du, o Menſch, dein Leben in ein Kunſtwerk verwandeln, ſo vergißt du, das du die äußerliche Form auch innerlich zu einem Abgott machſt, daß du dabey den Hauch der wahren Begeiſterung verwehen läſſeſt, der nur vom Schöpfer ſtammt, und den du nur im Gebiete der Religion einathmen kannſt, welches letztere aber von der weltlichen Moral dem Schönheitsglanze ſpielend untergeordnet wird.

Macht endlich eine weltliche Moral den feinen Eigennutz und die Klugheit zur Regel des Menſchendaſeyns, ſo kommt alles darauf an, für jeden individuellen Menſchen ein Ideal von Glückſeligkeit nach den drey Hauptneigungen zu Genuß, Beſitz und Ehre zu entwerfen. Und wie, wenn ſich Einer oder der andere beygehn läßt, o weltkluger Philoſoph, dein Ideal von Glückſeligkeit im Durchſchnitte, das, weil es eben durch künſtliche Klugheit und Ariſtoteliſche Mittelmäßigkeit erreicht werden ſoll, weder Sinnlichkeit noch Phantaſie ergötzen kann, durchaus nicht zu mögen? Wo liegt denn nun die Verbindlichkeit für die Menſchen,

dein wiſſenſchaftliches Ideal von Glückſeligkeit, den Urtheilen ſpießbürgerlicher ſuperkluger Zirkel abgelauſcht, zum Zwecke des Lebens zu machen? Liebt nicht der Thor, Menſch genannt, ſogar ſeine Schmerzen? Fühlt er ſich nicht am Ende noch wohl in den verwirrten Händeln, in welche er ſich geſtürzt hat? Und bedankt er ſich nicht höflichſt für den methodiſchen Gang, den du ihn, in die ſpaniſchen Stiefeln der Politik und Oekonomie eingeſchnürt, gehen laſſen willſt? Brächteſt du ihn am Ende auch zum Geſtändniſſe, er hätte klüger handeln, ſich glücklicher machen können, wird er dabey eine andere, als blos politiſche Reue, wird er wahre Selbſtverachtung empfinden?

Mit einem Worte: wer der weltlichen Moral ergeben, den Menſchen blos als ein Phänomen der Erfahrung betrachtet, wird für ihn niemals ein Axiom des reinen, vernünftigen Bewußtſeyns aufſtellen können, eben weil in der bloßen Erfahrung reine Willkühr, und ein für die Menſchen am Ende ſo unerträglicher Zufall herrſcht, daß ſie mit dieſer, ihrem Willen geſtatteten Willkühr am Ende lieber Fataliſten und Quietiſten werden, wo dann wenigſtens eine gewiſſe Ruhe für den Verſtand erreicht wird, wie wohl die Ruhe eines Kirchhofs auf dem Grabe des thätigen Geiſtes, der religiös freyen Seele. Wie will der weltliche Moraliſt dem Menſchen alſo das verſtändig vorgeſchriebene Lebens- und Bewußtſeynsideal unmittelbar evident machen? Dieſe reine Sinnennatur, die der Menſch verloren haben und wiederſuchen ſoll, oder dieſen äſthetiſchen Himmel, zu dem er aufflie-

gen ſoll, oder dieſe ariſtoteliſche klugerworbene Glückſeligkeit, die er nach dem Urtheile der klugen Menſchenzirkel ſich zuſammen flicken ſoll?

11.

Die erſte Spur von allgemeingültiger Vernunft, zu der jene blos ſinnliche und weltliche Anſicht des Menſchenbewußtſeyns den Verſtandesphiloſophen am Ende alſo ebenfalls hintreibt, iſt der Fatalismus, welcher etwas feiner genommen, als Determinismus erſcheint. Hiermit wird das menſchliche Bewußtſeyn doch dem Reiche der Willkühr, oder der beſchränkten einzelnen Anſicht entzogen. Der Menſch kann ſich nun wiſſenſchaftlich, philoſophiſch unter der Form allgemeiner Vernunftnothwendigkeit betrachten. Er iſt das Glied einer ewigen Kette, eines zu berechnenden Mechaniſmus des Weltalls, der Weltordnung. Aber weil er ſich im Verhältniſſe zum Ganzen betrachtet, ſo bekommt er einen Grad von Freyheit—der Erkenntniß, und wenn er das Ganze als höchſte AllEinheit liebt, ſo wird er auch zuweilen eine ruhige, ſelige, myſtiſche Freude empfinden können, dem Ganzen als nothwendig beſtimmt anzugehören. Der Menſch iſt ſich ſeiner vernünftig bewußt, heißt alſo dem Fataliſten ſo viel, als wenn ein Stein, der geworfen worden, plötzlich innerlich ſo belebt würde, daß er die Richtung, die er befolgen muß, ohne jemals abweichen zu können, und dabey die Geſetze der Schwere, nach denen er ſich bewegt, erkennte, über die allgemeine Ordnung des Ganzen Freude empfindend. Dieſe Anſicht vom Menſchen=

bewußſeyn war ſchon den alten Natur-Philoſophen nicht fremd, und iſt vom Spinoza am klarſten ausgeſprochen worden. Hier iſt dem Menſchenbewußtſeyn doch eine vernünftige, ewige nothwendige Grundlage gegeben, und in der abſoluten Erkenntniß eine ſelige Theilnahme am Urſeyn, ja ſelbſt dabey eine göttliche ſcheinbare Geiſtesfreyheit in der Anſicht, die wenn auch nicht zur Pflicht gemacht werden kann, weil es durchaus keine Wahl giebt, doch Veranlaſſung zur Seligkeit des Einzelnen werden mag, der ſich ſo zu den geheimſten Myſterien der Philoſophie erhebt. Ohne Zweifel war dieſe Anſicht auch diejenige des pantheiſtiſchen Heidenthums in ſeinen geheimnißvollen Tiefen. Der Menſch verſöhnte ſich mit ſeinem Schickſal durch den Blick auf das Ganze, bey dem Tragiſchen ſeiner irdiſchen beſchränkten Beſtimmung. So ſtellen denn oft die griechiſchen Tragiker den Menſchen vor, wie er unglücklich wird, wie er in blinder Leidenſchaft oder in den Fluch des Weltlaufs verflochten, längſt geweiſſagte, nach menſchlicher Natur oder Sittenanſicht verabſcheute Thaten thun muß, und dennoch ſeine geiſtige Menſchenwürde erhält, weil er als nothwendiges Werkzeug des Schickſals nicht ruchloſer war als das Ganze, weil der Unterſchied von Gut und Böſe, nach dem Fatalismus, blos in der Scheinwelt liegen kann, indem ja durch Natur- oder Vernunftmechanismus alles vorher beſtimmt iſt. So erhält der Held der griechiſchen Bühne, ſogar der Vater- oder Muttermörder unſere Theilnahme, als ein trauriges Werkzeug des Schickſals, und leidet er alsdann die Strafe der Eumenide mit Würde und

Erhebung, ahnet er eine Verſöhnung im friedlichen Ganzen des Weltlaufs, ſo empfängt er wohl gar bey dieſer Geiſteskraft unſere Bewunderung. Das Ganze der Weltordnung bleibt freylich dabey verborgen unter dem myſtiſchen Schleyer der Iſis. Wir wiſſen nicht, ob ein liebendes oder haſſendes und ſeine Glieder marterndes Herz in dem Rieſenkörper des Univerſums ſchlägt. Aber eine Ruhe des Verſtandes iſt in dem Nothwendigen, Unveränderlichen. Durum, sed levius fit patientia, quidquid corrigere est nefas. „Es iſt hart. Doch es leichtet Geduld nicht zu vermeidendes!“ Dieſe Religionsphiloſophie, wenn man ſie ſo nennen darf, hallt aus den Chören des Sophocles, wie aus den meiſten Oden des Horaz, jenes Kenners der heidniſchen Philoſophie, wieder. (vergleiche den Polemiſchen Theil. Abtheilung I. S. 111. 114.)

Das ſchlimmſte bey dieſem Fatalismus im Sinne des alten und neuen Spinozismus iſt, daß der Menſch doch eine wenigſtens ſcheinbare Willkühr im Bewußtſeyn hat, vor jedem künftigen Zuſtande ſeiner Geſinnung, vor jeder Handlung, daß Er ſowohl von ſich ſelbſt, als ſeine ihn beurtheilende Umgebung, von ihm Ueberlegung, Verſtand, Muth fordert, daß er thätig ſeyn ſoll, ohne zu ermüden, und er ſich doch immer als bloße Puppe in höherer Hand denken muß, mit der für ein thätiges Weſen eben nicht troſtreichen Ausſicht: Was geſchehn ſoll, geſchieht doch. Der Menſch iſt ſo ſehr Sklav, ſagt Voltaire in ſeiner gewohnten irreligiöſen bittern Stimmung, daß er ſogar gezwungen wird, ſich für frey zu halten!

In dieſer Hinſicht ſchien es dem Menſchen nicht zu verdenken, wenn er das ſogenannte Sophisma der Faulheit annähme, Verſtand und Ueberzeugung aufgäbe, und ſich blind den äußern Einwirkungen überließe, in den Ozean hineingeworfen, ſich forttreiben ließe, ohne zum Rudern auch nur die Arme zu gebrauchen. Man hat dieſes das türkiſche Fatum genannt, ohngeachtet man es eigentlich mehr das heidniſche, griechiſche pantheiſtiſche nennen ſollte. Denn Mahomeds eigentlich jüdiſcher Gott (deſſen Willen man ſich blind ergeben ſoll) iſt doch ſelbſt ein weit geiſtigeres, würdigeres Weſen, als jener Zevs des Homer, jene bloße zum Bewußtſeyn gekommene Weltſeele, die das Weltſchickſal mit der Waage der Naturgeſetze abwiegen muß. Darum war auch Mahomed religiös genug, die Orakel zu verwerfen. (Gott in der Geſchichte. S. 49.)

Der Fataliſt lebt alſo doch mit ſeinem innerſten Bewußtſeyn in einem gezwungenen Zuſtande. Er hat dieſes mit dem Skeptiker gemein, daß er ſein Bewußtſeyn von Wahl und Selbſtthätigkeit für einen Schein, für eine Täuſchung erklären muß. Er denkt am meiſten folgerecht, wenn er die Spur jedes Willens in ſich, nicht blos wie der religiöſe Menſch den Eigenwillen, ſondern auch den religiöſen, der einen freyen göttlichen Willen anerkennen und befolgen ſoll, gänzlich vertilgt. So bleibt ihm nichts, als ein indiſch-chineſiſcher Quietismus, das Sophisma der Faulheit, übrig, mit welchem er in das Nichts und das Leere unter der Form der Einerleyheit und Nothwendigkeit hinausſtarrt.

Dieſen unmenſchlichen Zuſtand zu vermeiden, hat ſich der Fatalismus in das mildere Gewand des ſogenannten Determinismus gekleidet. Der letztere im allgemeinem Sinne geht allerdings von der allgemeinen, im Bewußtſeyn gegründeten Vernunftwahrheit aus, daß der vernünftige Wille einen Grund haben müſſe. Aber hieraus folgert er das Falſche, daß dieſer Grund in der natürlichen Weltordnung der Dinge unwiderruflich für jeden Fall beſtimmt ſey, wo dann alle Wahl der Geſinnungen, alle religiöſe Freyheit verloren geht. Dafür rettet aber der Determiniſt eine ſogenannte verſtändige Freyheit. Der Menſch, heißt es hier, ſoll dem Scheine der Willkühr in ſeinem Bewußtſeyn folgen. Er ſoll den blinden Zug der Sinnlichkeit, das Reich des Zufalls verlaſſen, und ſich nach allgemeinen Verſtandesgründen beſtimmen. Er ſoll Mittel anwenden, um zu einem Zweck zu gelangen, wie Verſtand und Erfahrung ſie an die Hand giebt. Denn die Anwendung dieſer Mittel iſt ebenfalls in die Reihe der Dinge mit aufgenommen. Dabey bleibt aber immer das wiſſenſchaftliche Reſultat im Ganzen unerſchütterlich feſt, daß der Menſch ein Produkt ſeines ganzen Naturverhältniſſes, ſeiner Geburt, ſeines Temperaments, ſeiner Erziehung, und des daraus gewonnenen Charakters ſey. So verliert alſo der Determiniſt wieder die allgemeine Vernunftnothwendigkeit, die er ſucht, und geht zu den zufälligen Scheinideen der weltlichen Moral zurück, (10) wo die ſinnliche Natur, die phantaſtiſche Willkühr, oder die auf ein Glückſeligkeitsideal gerichtete Klugheit am Ende das Steuerruder des Men-

ſchenlebens übernimmt. Die weltliche Moral iſt daher auch mit dem Syſteme des Determinismus, oder der weltlich beſtimmten Naturursachen vereinbar, ſo gewiß andersſeits dieſer Determinismus, alle Religion der Freyheit, alle religiöſe Moral, zu der das Bewußtſeyn den Menſchen auffordert, unausbleiblich vernichtet.

Der heidniſche, irreligiöſe Fatalismus und der Determinismus gehn alſo mit dem allesbezweifelnden Skepticismus und der weltlichen Moral Einen und denſelben Weg, den Menſchen für bewußtlos, für vernunftlos, im höhern Sinne der Wörter: Bewußtſeyn und Vernunft, zu erklären. Denn das Bewußtſeyn iſt und bleibt hier eine einzelne Beſchränkung des einzelnen Dings im Reiche des Scheins. Die Vernunft iſt keine Vorſchrift für die Selbſtbeſtimmung zu gewiſſen Geſinnungen, ſondern nur eine Erkenntniß, daß alles unabänderlich beſtimmt ſey. Die verſtändige Freyheit iſt nur eine ſcheinbare Thätigkeit im Kreiſe jenes beſchränkten Scheinbewußtſeyns, und die ſogenannte vernünftige oder göttliche Freyheit iſt nur ein Erkennen der Nothwendigkeit, auf einem Standpunkte über alles Bewußtſeyn hinaus. (Spinoza Ethic. P. I. def. 7. propos. 17. vergl. Grundriß der allgem. Religionslehre. S. 418.) Man ſieht offenbar, daß Fatalismus und Determinismus ſich beſonders auf diejenige Gattung der dogmatiſchen Philoſophie gründen, welche wir in Tafel I. u. II. als Urſeynslehre, Abſolutismus, unter Nr. 3. theoretiſch und praktiſch aufgeſtellt haben.

Dieſer mit dem Menſchenbewußtſeyn, mit höherer Vernunft und Religion unverträgliche Fatalismus ergiebt ſich als ein Irrthum, den zu widerlegen ſchon der dogmatiſche Skepticismus hinreicht. Er iſt auf die unerweisliche Vorausſetzung gebaut, daß der Menſchenverſtand einen abſolut nothwendigen Zuſammenhang der Dinge zu erkennen, ja wohl gar die Weltordnung als einen unabänderlichen Natur- und Vernunftmechanismus zu erklären vermöge. Wäre die Anmaßung des wiſſenſchaftlichen Menſchenverſtandes, welche der Skeptiker verſpottet und die religiöſe Kritik, mit welcher der Religionsbekenner ſeine metaphyſiſch-ſpeculirende, ungläubige Vernunft gefangen nimmt, widerlegen kann, auf einen feſten Anſpruch der dogmatiſchen Metaphyſik an die Wahrheit gegründet, ſo wäre es nicht nur um alle menſchliche religiöſe Freyheit, es wäre ſogar um die höchſte Freyheit Gottes, um alles Göttliche ſelbſt geſchehn. Selbſt die weiſern, religiöſen Philoſophen im Heidenthum, z. B. ein Jamblichius, behaupteten, „die göttliche Natur löſe das Fatum.“ Was ich will, ſagt Gott bey Milton, (VII. V. 173.) iſt Schickſal. Meine Güte iſt frey. Weder Nothwendigkeit noch Zufall dürfen ſich ihr nähern. Und der Religionsbekenner kann hinzuſetzen, auch der Menſch wird religiös frey, im Befolgen des erkannten göttlichen Willens, im Glauben an jene ungründliche Güte oder Liebe des Ewigen. – Nichts als Sclaven dagegen ſind, nach dem Spinozismus und Abſolutismus, göttliche und menſchliche Natur. — Nicht die göttliche That und die menſchliche in Gott gethan, nur das geiſtige Erkennen giebt einen Schein von

göttlicher Freyheit. — Gott handelt nach nothwendigen Geſetzen ſeiner ewigen Natur (Spinoza P. I. prop. XVII.) aber der Menſchenverſtand vermag dieſe Geſetze als unwiderruflich wiſſenſchaftlich zu erkennen, und ſo fällt denn auch die göttliche Freyheit über den Haufen. Denn Gott ſelbſt, nach Anſicht des ſtoiſchen Seneka, gehorcht unwiderruflich, und wem? der menſchlichen Wiſſenſchaft. So weit geht alſo der Mißgrif des wiſſenſchaftlichen Menſchenſtolzes, einer myſtiſch-abſoluten Naturphiloſophie, da wir doch am Ende der Abtheilung, Gott in der Natur (S. 425.), gezeigt haben, ſelbſt die Naturwiſſenſchaft laſſe die Region des Schöpfergeiſtes, der nicht etwa nur eine zum Bewußtſeyn kommende Weltſeele iſt, in voller Unbedingtheit und Freyheit (vergl. oben Nr. 2. S. 16.) in einen Urbewußtſeyn, das ſich als Quell unendlicher Möglichkeiten ergießt, aber auch zuſammenfaßt. Was insbeſondere die deterministiſche Anſicht betrift, welche das Menſchenbewußtſeyn in Ketten legt, ſo iſt ſie außerdem eine grobe Verwechslung der äußerlich erſcheinenden Handlung (nach Kant, das Phänomen) und des innern Gemüthszuſtandes. Selbſt der Religionsbekenner ſetzt in der göttlichen Welt- und Naturordnung, in der weiſen Weltregierung ein Verhängniß voraus. Aber er erkennt dieſes weltliche und ſinnliche Naturverhältniß nur als eine Schranke, innerhalb welcher ſich die religiöſe Geſinnung jedes Menſchen entwickeln ſoll. Gott ſelbſt ſchuf dem Mörder die Hände, gab ihm Gelegenheit zum Mord, und das mörderiſche Eiſen in die Hand. Wird deswegen der Mörder im Gewiſſen, ſobald deſſen Uebertäu-

bung aufhört, ſeine haſſende und haſſenswürdige Geſinnung weniger verdammen? [illegible]d er ſeine urſprüngliche Geſinnung zu den guten zählen, ſich ſelig fühlen können? Der Fehler des Determinismus und Fatalismus beſteht alſo darin den Standpunkt der Ewigkeit, der unergründlichen Freyheit, die zeitlos beginnt, mit einer ewig ausgedehnten Zeit in der Erſcheinung zu verwechſeln, wo alles an einem letzten Gliede der Kette hängt, und Gott, Weltall und Geiſteskraft ſich, wie ein Mechanismus, ſey es nun der Vernunft- oder der Naturgeſetze, entwickeln muß! Gott war Einmal frey, heißt es hier, und nun gehorcht er beſtändig. Er iſt ein geſtorbener Künſtler, in ſeinem Kunſtwerke untergegangen und begraben, nicht die ewiglebendige, ewig freye Liebe.

Wir mußten dieſe falſchen Anſichten durchaus erſt aus dem Wege räumen, um zur Religion gelangen zu können. Leider verfällt ſelbſt oft der Religionsbekenner in dieſelben, ſey es nun durch die Fehler einer falſchen Buchſtaben-Theologie, (wie denn z. B. der kraſſe Prädeſtinationslehrer offenbar zum Fataliſten wird, und Gott ſelbſt unter das Joch eines theologiſchen Syſtems von ewigem Himmel und ewiger Hölle erniedrigt, ſ. oben S. 23—27.) ſey es nun durch die ſchwankenden Anſichten einer Zeit, welche nichts als Paradoxen liebt, und die Religion nicht mehr als höchſten unbedingten Maßſtab aller Wahrheit anerkennen will.

12.

Der Fatalismus verſprach es alſo umſonſt, uns vernünftig, auch nur verſtändig über einen noth-

wendigen Grund unſeres Daſeyns, unſerer Bewußtſeynsthätigkeiten zu beruhigen. Im Lichte der ſcharfen Betrachtung geſehn iſt er alſo nicht viel beſſer, als eine reine Zufallstheorie des Skepticismus, der weltlichen Moralen, der willkührlichen Erfahrung. Der Zufall wird nur weiter ins Ewige hinausgeſchoben, und in das letzte Glied der Kette des Univerſums verlegt. Gleichviel, ob ſich die Grundurſache der Dinge nach ihrer eigenen Natur, nach ſelbſteigenen Geſetzen bewegt, ſo iſt ſie doch an dieſe Geſetze unwiderruflich gebunden, entweder blind, oder ſie kann ſich ihrer urſprünglichen Natur höchſtens bewußt werden, und wir desgleichen. Wir ſelbſt ſind nothwendig beſtimmt im nur ſcheinbar freyen Bewußtſeyn, und erkennen wir dieſe Nothwendigkeit als im Ganzen der Urnatur begründet, ſo können wir eine Art Selbſtzufriedenheit über dieſe Kraft unſeres, das Ganze der Urnatur im Zuſammenhange erkennenden Geiſtes empfinden. — Nichts weiter! — Was da iſt und geſchieht, das iſt und geſchieht als erkennbar nothwendig — und darum, o Menſch, nenne es gut, und ſey zufrieden, ruhig darüber, daß die Dinge wenigſtens einen Zuſammenhang haben, und du dieſen erkennen kannſt. — So haben wir denn bey abſoluter Nothwendigkeit, nach welcher ſich das Urweſen entwickeln ſoll, allerdings eine gewiſſe Ordnung, welche den blinden Zufallsbekennern abgeht. Aber im Ganzen genommen — dieſelbe Verzweiflung, wegen eines Warums? Mir, als Menſchen kann es am Ende gleichgültig ſeyn, ob die Urnatur des Ein- und Allweſens, in ihrer unbegreiflichen, zufällig ſo und nicht anders begrün-

deten Nothwendigkeit, mich gerade ſo, wie ich im Bewußtſeyn erſcheine, nothwendig begründete, oder ob ich grundlos, rein zufällig, von Haus aus ſo bin, wie ich bin, — ob Himmel und Erde, und die Elemente durch ewiges Decret geordnet ſind, oder ob ſie nur zufälliges Gleichgewicht gefunden, einmal, hoffentlich doch, wenn mein Bewußtſeyn vorüber iſt, zuſammenſtürzen! So habe ich eigentlich mit meiner fataliſtiſchen Religionserkenntniß nichts gewonnen, als eine traurige Kunde und mühſam errungene Halb = Wiſſenſchaft des Univerſums, die ich des Skeptikers Zweifeln, dem Empirismus, Zufalltheoriſten und Materialiſten eben ſo gern hinopfern kann.

Spinoza fühlte das Treffende dieſes Einwurfs beſſer, wie ſeine heidniſchen, pantheiſtiſchen Vorgänger, und manche ſeiner ſpätern materialiſtiſchen Nachtreter. Darum nahm er, freylich aber ganz unfolgerecht für ſein fataliſtiſches Syſtem von einer ſich, ſey es nun blind, oder wiſſentlich, dennoch abſolut nothwendig bewegenden Urſubſtanz, die Sprache der Religion zu Hülfe und erklärte, daß Gott keineswegs ein gleichgültiges Urſeyn, wie man es erkennen möchte, oder auch nicht, ſondern die Liebe ſey, daß das Urſeyn ewige Freude über ſich und ſein herrliches Daſeyn empfinde, in ſich und in uns endlichen Geiſtern ſein Selbſt liebe, alſo ſeine Urnatur mit Freuden wieder erkenne, und daß demnach der religiöſe Menſch, der abſolute Philoſoph, das göttliche Urſeyn eben ſo freudig erkennen, Gott eben ſo lieben, in dieſer Liebe und Erkenntniß ſich frey fühlen könne. In dieſem ganzen myſtiſchen Theil des ſpi=

noziſtiſchen Syſtems wird der Religionsbekenner die Sprache ſeines Glaubens, und der gottbegeiſternden heiligen Schriftſteller zu hören glauben, aber durchaus nicht einſehen, wie Spinoza, der hier beſſer war, als ſein Syſtem, ohne Sprung, zu ſolchen Aeußerungen, wenn man ſie nicht religiös verſtehn will, gelangen konnte? Schon die oft aus andern Gründen angefochtene Grunddefinition des Spinoza, eine Subſtanz ſey was nichts außer ſich zum Daſeyn bedürfe, was ſeine eigene Urſache ſey, welche Definition die Gottheit zur alleinigen, ausſchließlichen Subſtanz, mithin auch Weltſubſtanz erhebt, zeigt doch offenbar, daß der Gott Spinozas, mehr eine ganz unperſönliche, ewige zuſammenhaltende Weltordnung, als ein im religiöſen Sinne lebender Gott ſeyn könne. Zwar erklärt auch der chriſtliche Religionsbekenner Gott für unabhängig, für unbedingt und ſelig, aber in dreyfacher Perſönlichkeit. Gott liebt alſo hier nicht ſich Selbſt allein, und ſich nur allein in Kreaturen, wie der Gott des Spinoza, der Gott Vater nach der chriſtlichen Glaubensmetaphyſik als Perſönlichkeit ſich nicht ausſchließlich, ſondern ſich in der Perſönlichkeit des Sohnes, der gezeugt wird von Ewigkeit durch die Perſönlichkeit des Geiſtes. Gott liebt auch die Welt hier alſo nicht, als ſeine Kreatur, ſondern ſo, daß er ihr ſeinen Sohn giebt. So iſt der chriſtliche Schöpfergeiſt nicht blos eine unperſönliche Weltordnung mit dem myſtiſchen Gefühle allgemeiner Freude und Seligkeit, ſondern eine dreyfache Vernunftperſönlichkeit, durch jene Seligkeit zuſammengehalten. Etwas ähnliches ſcheint Plato, ſcheinen die

Neuplatoniker, und die alten Myſterienphiloſophen geahnt zu haben, und in der That iſt Liebe nicht denkbar, ohne wahre Vernunftperſönlichkeit, nicht denkbar als bloße Selbſtliebe, ohne Mittheilung einer Perſönlichkeit, ohne ein Verhältniß mehrere Perſönlichkeiten unter einander. Der Eros der alten Naturphiloſophen, welcher die Elemente zuſammenhält, mag aus den Myſterien gekommen ſeyn. Allein im Materialismus der Griechen iſt er zwar dem Gotte des Spinoza, aber nicht dem Gotte der Chriſten zu vergleichen, und weit folgerechter dachten jene Materialiſten (z. B. Empedocles) unter den Alten, welche dieſer Elementenliebe einen Elementenzank (νεικος, ἀντερως) als gleiches Princip zur Bildung einer Materie entgegeſetzten.

Wenn alſo der Fatalismus ſich in Spinoza und andern Bekennern des Abſolutismus mit dem Gewande äſtetiſcher Gefühle umkleidet, und von einer urſprünglichen Liebe, oder Freude am freyen geiſtigen Seyn ſpricht, ſo mag er damit wohl die Dichter gewinnen können, welche ſo gern ſingen:

Ach was iſt die Liebe
Für ein ſüßes Ding.
Eine Roſenkette
Werden unſere Pflichten
Und am Thron der Liebe
Hängt der Kette Ring.

aber nicht den gründlichdenkenden Religionsbekenner. Dieſer wird immer eine Inconſequenz darin finden, daß eine im Urſprunge ihrer Natur nothwendig bedingte, wiſſenſchaftlich erkennbar ſich bewegende Welteinheit

göttlich frey ſeyn, ſich des Seyns freun und lieben ſolle, und wird das ſchreckliche Weltgeſpenſt, Fatum genannt, durchfühlen, welches hier nur myſtiſch-poetiſch verſchleyert wird. Selbſt alle dichteriſchen Träume von der Liebe als Weltſubſtanz wird der Religionsbekenner für vorübergehenden Rauſch der Phantaſie erklären müſſen, wenn die Dichterphantaſie, ohne den Weg durchs Gewiſſensgefühl zum religiöſen Glauben genommen zu haben, mittelſt eines ſolchen Aufſchwungs metaphyſiſcher Speculation, d. h. mittelſt eines irreligiöſen Sprungs phantaſtiſcher Erkenntniß in das Heiligthum der Welt eindringen will. Der Menſch iſt mit Phantaſie, wie mit Verſtandeserkenntniß in einem gefallenen, verkehrten Zuſtande befangen. Dieſen muß er erſt erkennen. Er muß ſich in ſeinen jetzt angebornen Neigungen zum Böſen durchs Gewiſſen erkennen, ehe ihn Ahnung und Glaube in den Schooß der ewigen Liebe trägt. Alles, was ihm dagegen fataliſtiſche Speculation unter dem Bilde ewiger Liebe bieten kann, iſt Vorſpiegelung, hinter die ſich Irreligion, atheiſtiſche Denkart und eitler Wiſſensſtolz der Naturphiloſophie verſteckt.

13.

Kann uns alſo der Fatalismus ſelbſt als Lehre vom nothwendigen Urſeyn (ſ. Tafel 1. Nr. 3.) keinen nothwendigen Beſtimmungsgrund zum Daſeyn andeuten, welcher unſer Bewußtſeyn in die Region der reinen Vernunft erhübe, das Menſchendaſeyn der Willkühr des Zufalls entzöge, und von unſerm Bewußtſeyn ſelbſt mit freyem vernünftigen Beyfall anerkannt würde, ſo kann es eine jede andere empiriſche oder metaphyſi-

ſche Daſeynslehre ſey nun übernatürliches Vernehmen, oder bloße, ebenfalls fataliſtiſche Wirklichkeit ihre Baſis (ſ. Tafel 1 Nr. 2.) noch weniger. Möchte dieſe uns auch cosmologiſch von Gott, von der Allmacht und Weisheit Gottes und von ſeinem Plane einer beſten Welt zum Glück aller Geſchöpfe überzeugen, ſo würden ſolche Gründe: 1) Gott ſchuf mich, alſo gebietet er mir vermöge der Allmacht, oder: 2) Gott will mein und allgemeines Glück, darum gab er mir Vorſchriften, ſo oft ſie ſelbſt von Religionsbekennern insbeſondere von Supranaturaliſten und Naturaliſten angeführt werden (ſ. d. polemiſchen Theil. Abth. II. S. 273. 287. Abth. I. S. 200.), durchaus noch nicht hinreichen, mir die Idee einer anerkennbaren Nothwendigkeit meiner Bewußtſeynsthätigkeiten, ſelbſt für ein pflichtmäßiges Daſeyn zu ſichern. 1) Die theoretiſch philoſophiſche, metaphyſiſche Idee der göttlichen Allmacht iſt auf nichts anders gegründet, als auf die ſinnliche Erfahrung meiner Schwäche, als Naturgeſchöpf. So kann ſie mir blos Furcht einflößen, und ſelbſt im chriſtlichen Gewand, mich nur noch in jene unſeligen Zeiten der Abgötterey zurückwerfen, wo die Furcht die Götter ſchuf. Theolatrie, ſclaviſche Anbetung Gottes, als des höchſten Naturweſens, kann für mein Bewußtſeyn keine reine Vernunftſtütze gewähren. Meine Moral, meine Verbindlichkeit zur Bewußtſeynsthätigkeit wird weltliche Klugheitslehre, die es mit einem Allmächtigen nicht verderben will. Weit etwas anders iſt es, wenn in den heiligen Schriften der Chriſten von Gottesfurcht, vor dem, der die Seele ver-

derben kann, ſo gut wie den Leib, geſprochen wird. Hier wird die Allmacht Gottes nicht theoretiſch erkannt, ſondern auf die praktiſche Verwandſchaft Gottes mit dem vernünftigen Menſchen-Ich, auf die ſittlich religiöſe Alleinherrſchaft Gottes über die Geiſter Rückſicht genommen. Bey der theoretiſchen Vorſtellung der Allmacht hingegen bleibt immer dem Menſchen noch der Gedanke übrig, ſie könne das Bewußtſeyn nicht anders, als fataliſtiſch binden, und führt alſo den Religionsbekenner leicht, wie wir oben ſchon bemerkten, in die fataliſtiſche Prädeſtinationslehre. 2 Die optimiſtiſche Vorſtellung der göttlichen Weisheit, wie ſie in den metaphyſiſchen Cosmotheologieen vorkommt, kann mich ebenfalls nur in die Sphäre einer weltlichen Moral, oder Klugheitslehre verſetzen. Der Eudaimonismus, oder die Glückſeligkeitslehre wird, ſie müßte denn, wie häufig geſchieht, die Miene der Seligkeitslehre annehmen, nie eine Religion, d. h. hier, ein unter nothwendiger Vernunftallgemeinheit gebundenes Menſchenbewußtſeyn begründen können. Und wenn ich auch die Summe der Glückſeligkeiten aller mir bekannten Geſchöpfe zöge, ſo würde mich doch immer der Gedanke begleiten, daß dieſe endlichen Zuſtände, als ſolche, wegdenkbar wären, daß ein ſolcher optimiſtiſcher Weltplan, bey den vielen ſich einmiſchenden Unglück, unnöthig ſey, und daß ich mein Menſchenbewußtſeyn aus dieſen Ketten eines mich einzwängenden Weltenplanes gar wohl befreyen könne, wenn ich der Glückſeligkeit für mich in einem ſelbſtgewählten Tode entſagte, und die übrigen ihr Glück ſuchen ließe, ſo gut es gin-

ge, ohne weiter, ſelbſt reſignirend, dazu beytragen zu wollen.

14.

Fatalismus (Tafel II. C. Nr. 3.) Theolatrie und Optimismus (oder Eudaimonismus) (Tafel II. C. Nr. 2.) ſind im vorhergehenden als unzureichende Vernunftſyſteme anerkennt, das Menſchenbewußtſeyn, welches die Verſtandesphiloſophie, d. i. weltliche Moral und der Skepticismus als ein zufälliges Phänomen im Staube liegen läßt, (ſ. Tafel II. A. B. Nr. 1. 2. 3.) in die Höhen freyanzuerkennender Vernunftnothwendigkeit zu heben. So bleibt nur noch unter den Syſtemen, die eine Spur, einen Schatten allgemein gültiger Vernunft in ſich tragen, ohne ihr Weſen zu erreichen, das Syſtem der Autonomie übrig, (ſ. Tafel II. C. Nr. 1.) welches ſcheinbar dieſes ſchwere Werk zu vollenden verſpricht. In der That hat die ſogenannte Lehre von der Autonomie der Vernunft, die wir oben als grundlos widerlegt haben, unter einem unzuläſſigen und dem Genius des Seculums zu Liebe angenommenen Namen, dennoch eine ächte Saite des menſchlichen Gemüths getroffen, die in allen Menſchen wiederhallen muß, und nur dieſes konnte ihr eine ſo ausgebreitete Anerkennung verſchaffen. Kant, mit vielen aus ſeiner Schule hervorgegangenen Ethikotheologen nicht zu verwechſeln, iſt ſiegreich aufgetreten, inwiefern er die Rechte der ſittlichen Vernunft, als eine freye Anerkennung des Guten gegen Fatalismus, Theolatrie, Optimismus und Eudaimonismus vertheidigt,

die er vollkommen richtig Heteronomie nennt, d. i. eine fremdartige, alle Menſchenvernunft überwältigende geſetzliche Nothwendigkeit, vom Schickſal als einer Urnothwendigkeit in Gott, von der Allmacht des Urſeyns oder vom Begrif einer äuſſern theoretiſch erkennbaren Weltordnung ausgegangen, da doch weder Schickſal, noch Allmacht, noch optimiſtiſche beglückende Weltordnung die Vernunft des Menſchen zu einer freyen Anerkennung nöthigen kann. In ſo weit hätte ſich jedes religiöſe Gemüth, jeder Chriſt in der Sphäre der Kantiſchen Sittenphiloſophie wohl befinden können. Denn wir haben S. 30. 79. 80. gezeigt, daß das Evangelium ſelbſt ein allgemeines freyes Anerkennen des göttlichen und höchſten Guten, ein allgemeines Wohlgefallen, eine Zuſtimmung der reinen wiedergeborenen, nicht natürlich verkehrten Vernunftweſen erringen will. Allein leider vergriff ſich nun Kant wieder in ſeiner Sittenmetaphyſik, indem er die Vernunftform ſelbſt vergötzte, und den Vernunftbegrif des Guten, unabhängig vom Göttlichen, blos formell darzuſtellen verſuchte; mit der Theolatrie, als unſittlichen, ſclaviſchen Beſtimmungsgrunde zugleich alle religiöſe Theologie aus der Sittenlehre verbannte und den Menſchen, der in Erkenntniß und Willen das vom göttlichen Willen gegebene Sittengeſetz nun frey anerkennen, erforſchen und anwenden ſoll, mit ſeinem Willen zum Selbſtgeſetzgeber erhöhte. So wurde aus der menſchlichen Vernunftform, die ein bloßes Organ für das Sittliche und Göttliche iſt, ein wiewohl unperſönliches, ſubſtanziell und unabhängig gedachtes Vernunftweſen, das ſich über die Un=

bedingtheit Gottes ſelbſt erhob. Gott wurde nur Executor der Vernunftconſtitution, die Religion ein Poſtſkript zur Moral, und es kehrte ein neuer Fatalismus zurück. Denn Gott ſelbſt, ſammt der Religion wurde in den Gränzen des Vernunftmechanismus eingeſchloſſen. (ſ. oben S. 16. 17 und S. 378.)

Sonach bleibt uns aus aller formellen, autonomiſchen, als ſolche ebenfalls zu verwerfenden Vernunftſittenlehre nur die einzige Wahrheit übrig, daß das Menſchen-Ich in ſeiner Vernunftform, und noch mehr in ſeinem Gewiſſenstriebe ſeine urſprüngliche, abhängige Verwandſchaft mit einem allgemeingeſetzlichen göttlichen Willen, mit einer göttlichen, geſetzgebenden, alleinherrſchenden Vernunftperſönlichkeit, die ſich im Gewiſſen ankündigt, gewiſſenhaft, und auch wiſſenſchaftlich anerkennen kann. Allerdings iſt dies auch der einzige Weg, einer frey oder beyfällig anzuerkennenden Verbindlichkeit zum Daſeyn, zum ſich Bewußtwerden, zum gleichförmigen, ſittlichen Thun und Handeln nach Endzweck im menſchlichen Bewußtſeyn zu entdecken. Alsdann ſagt der religiöſe Menſch nicht: ein Allmächtiger ſchuf mich, alſo gebietet er mir oder: der Allweiſe beſtimmte mich zum individuellen Glück in der Reihe endlicher Geſchöpfe, darum gehorche ich ihm. Sondern der ächte Religionsbekenner wird ſagen: Ich gehorche Gott, als Alleinherrſchenden, das Heil des Ganzen wollenden Willen, weil mir von ihm urſprünglich ein vernünftiger, dem Seinen ähnlicher Wille, ein Gewiſſenstrieb beygegeben iſt, weil ich mich mit ihm in einer urſprünglichen Verwandſchaftsverbindung befinde, welche macht,

daß ich den geſetzgebenden Willen als gut anerkenne und preiſe, mich frey d. i. durch endliche Selbſtbeſtimmung in den Geſinnungen von ihm abhängig erkläre, und im Glauben ſogar zur kindlichen Vereinigung mit dem väterlichen Urweſen gelangen kann. Nichts anders ſagt das chriſtliche Dogma von dem urſprünglichen Ebenbilde, von dem urſprünglichen Geiſte und Hauche Gottes im Menſchen aus — und ähnliches ahnt der dem Chriſtenthume bekanntlich ſehr nachſtehende ſtoiſche Markus Antoninus, wenn er, freylich in heidniſcher Sprache, das Sittengebot aufſtellt: Lebe mit den Göttern, thue, was der Dämon will, welchen Zevs einem jeden Menſchen als Vorſteher und Führer des Lebens mitgab, als einen abgetrennten Theil des göttlichen Selbſt (αποσπασμα ἑαυτου) — in dieſem Sinne nennt Antonin den Menſchen mitgeſetzgebend (ισονομος θεου) welches freylich nur in abgeleiteten, nicht unbedingten eigentlichen Verſtande genommen werden kann, ungefähr ſo wie jeder Böſe, z. B. Tyrann Richard im Shakeſpearſchen Monolog, neben der göttlichen Gerechtigkeit, im Gewiſſen als Mitrichter über ſich ſelbſt ſitzt und Urtheil ſpricht. Dem ſey, wie ihm wolle, ſo beſchämt doch der heidniſche Philoſoph durch den weit beſcheidenern Ausdruck von Iſonomie die neue, im Schooß des Chriſtenthums entſtandene Moralphiloſophie, welche ſich den vom Menſchenſtolz aufgehätſchelten Lieblingsausdruck der Autonomie, der irreligiös iſt und bleibt, durchaus nicht nehmen laſſen will. Viele Heiden, in deren Sittenlehre mehr Spur von Religion iſt, als im Kantianismus, ſtimmen mit obigem überein.

„Alle Tugendgeſetze, ſagt Heraclit beym Stobäus, hangen vom göttlichen Geſetz ab.“ Plato ſtellt eine Definition des Geſetzes auf, und nimmt vier Gattungen des Geſetzes an, die alle von Gott ſtammen. Eben ſo ſpricht Cicero ihm nach, leitet alle Sittlichkeit von einem in uns herrſchenden Gott (dominans in nobis Deus) ab, alles natürliche Vernunftrecht von göttlicher Heiligung. Sogar die Mythe und die Poeſie des Sophocles und Aeſchylus kennt keine andern Urgeſetze, als von Zevs gezeugt und um ſeinem Throne verſammelt. Die beſte Klaſſe der heidniſchen Sittenlehrer war alſo religiös, erkannte die urſprüngliche Einerleyheit der Sittlichkeit mit der Religion, und nur die neue, chriſtlich getaufte Juden- und Heidenphiloſophie, mit ihrem Kantiſchen formellen Sittengeſetz will es durchaus nicht einſehn, daß ihre ſittliche Vernunft, ihr hohler Götze, nur ein abſtractes Schattenbild vom göttlichen Urweſen und ſeiner Alleinherrſchaft iſt.

Allein wir dürfen nicht vergeſſen, daß wir hier nur noch auf dem Gebiete der Philoſophie ſtehen, welche zu einer axiomatiſchen Bewußtſeynslehre erſt analytiſch ſuchend emporſtrebt. — Unſer Philoſophiren iſt alſo noch nicht religiös, es ſoll es erſt werden, wenn es auf wiſſenſchaftlich analyſirendem Wege die urſprüngliche Uebereinſtimmung der unmittelbaren abſtracten Bewußtſeynsaxiome mit der abſtracten Religionswahrheit entdeckt. So viel auch ſelbſt die heidniſchen Sittenlehrer von einer in Gott gegründeten moraliſch verbindlichen Nothwendigkeit des Menſchenbewußtſeyns, mehr ahnend, als ſyſtematiſch folgerecht verkün-

den, ſo viel auch ſelbſt das Syſtem der Autonomie, dieſes Ultra-Heidenthum, von dem, an die Vernunftform urſprünglich gebundenen Menſchen-Ich, aus dem Gefühl der ſittlichen Achtung und der ſogenannten Vernunftconſequenz, uns verkündigen will; der philoſophirende Verſtand bleibt von einer Geſetzgebung und allgemeinen Nothwendigkeit des Bewußtſeyns wiſſenſchaftlich unüberzeugt, ſo lange er noch nicht ſo weit vorwärts auf dem Boden des Gewiſſens geſchritten iſt, um den Unterſchied von ſittlich Gut und Böſe ins Auge faſſen zu können, um anzuerkennen, daß im menſchlichen Bewußtſeyn, wie es allgemein ſubjectiv in allen Menſchen erſcheint, eine allgemeine Erkennntniß des Böſen gefunden wird, welche offenbar Neigung zu Willkühr und Eigenwillen im Menſchen, das Böſe als ſchlechthin daſeyend, vorausſetzt; daß der frey ſpeculirende und nur die Ruhe eines Syſtems in reinen Axiomen ſuchende Verſtand ſelbſt, in der Anſicht eines radicalen, auch von Kant nicht geläugneten Böſen befangen ſey, daß er die Wahrheit noch nicht ächt philoſophiſch ſuche, ſondern vielmehr Willkühr, Thorheit und Verkehrtheit, völlige Umkehrung aller Principien des Bewußtſeyns durch den philoſophirenden Egoismus. Ohne die wiſſenſchaftliche Zergliederung des Böſen, als einer Grundneigung im Menſchenbewußtſeyn, kann alſo durchaus keine Grundüberzeugung von geſetzlicher Nothwendigkeit im Menſchenbewußtſeyn, noch die Idee einer ſittlichen Vernunftverbindlichkeit wiſſenſchaftlich nachgewieſen werden. Weder der Kantianismus, noch der Fichtianis-

mus, noch das ſtoiſche Heidenthum waren in wiſſenſchaftlicher Darſtellung der ſittlichen Vernunftverbindlichkeit glücklich, ſie mochten ſich noch ſo ſehr auf ſittliche Achtung und Pflichtgefühl, oder auf Vernunftconſequenz des ſollenden Ichs, oder auf göttliche Vernunftwürde des Weiſen berufen, weil ſie alle ihr Vernunftſittengeſetz, ihre Vernunftpflichten, ihr Sollen, ihr Ideal von Tugend, Vernunftwürde und ſeliger Selbſtzufriedenheit aufſtellten, ehe ſie den philoſophirenden Menſchenverſtand darauf aufmerkſam machten, daß er blos durch die Hölle und das Fegefeuer, wie der Dichter Dante, einen Weg zum Himmel habe, indeß er an ſich, in ſeiner freyen Speculation über das Menſchenbewußtſeyn, vor Erkenntniß des Böſen in jeder Menſchenbruſt, durchaus unfähig ſey, die ſittliche Verbindlichkeit einſehn zu wollen. Sie vergeſſen alle die Hauptwahrheit:

Der philoſophirende Menſchenverſtand ſieht zuerſt evident, im menſchlichen Bewußtſeyn, das Gute und die Verbindlichkeit zu demſelben durchaus nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar, mittelſt des im Menſchen gefundenen Böſen ein, von welchem er anerkennt, daß es durch das Gute getilgt werden ſolle, d. h. der philoſophirende Menſchenverſtand ſteht, wenn er ſich zur ſittlichen Erkenntniß anſchickt, zuerſt nur auf dem Standpunkte des Gewiſſens und darf unter dieſem Worte nicht etwa ein bloßes Bewußtſeyn des Sollens, der Vernunftverbindlichkeit, der Pflicht zu vernünftiger Entwickelung verſtehn, wie ſo viele

Moralphiloſophen meynen, höchſtens gegen eine ſchwache Sinnlichkeit gerichtet, ſondern das Bewußtſeyn des zu bändigenden Eigenwillens (der Neigung zu Selbſtſucht und Willkühr), um eines allgemeingeſetzgebenden Beſtimmungsgrundes im beharrlichen Seyn, um eines Urweſens willen, dem der Menſch urſprünglich angehört, das er in ſeiner Neigung zum Böſen verläßt, und dem er im Gewiſſenstriebe doch anzugehören ſtrebt. Das Gewiſſen iſt alſo nicht etwa blos eine unmittelbare Aufforderung zum Guten, oder wohl gar nur zur Geiſteskraft, ſondern ein Bewußtſeyn der Entzweyung zwiſchen Gut und Böſe im Menſchen. So allein und unter dieſer Form kündigt es ſich ausſchließlich in der innern Wahrnehmung des Menſchenbewußtſeyns, mithin auch für den philoſophirenden Verſtand an, wenn er eine allgemeingültige Nothwendigkeit, etwas axiomatiſches für das Menſchenbewußtſeyn ſucht. Alle Moralphiloſophieen ſind heillos und irreligiös geweſen, die den Menſchen dieſe Merkmale des Gewiſſens hinweg ſchwatzen, mit ſcheinbarer Willkühr und Geiſtesfreyheit deſſen Urnothwendigkeit übertünchen wollten. Sie alle führten nicht nur zum Grabe der ächten religiöſen Tugend, welche allein in der Selbſtverläugnung, im Gehorſam gegen einen übermenſchlichen, alleinguten Willen beſtehn kann, ſondern auch zum Grabe des Glaubens, welcher Hülfe von Oben und Verſöhnung der Gewiſſensentzweyung ſucht.

Aus der eben behaupteten Grundwahrheit läßt ſich auch erklären, warum die philoſophiſche Moral, in ſo fern ſie noch nicht religiös iſt, nur mit Verbo=

ten beginnt. Darum konnte Kant, wie wir ihm oben nachgewieſen haben, für ſeine formelle Vernunftſittenlehre durchaus keine andere treffende Beyſpiele auffinden, als blos aus dem Umkreiſe der negativen Sittlichkeit (kein Depoſitum behalten, nicht zu lügen u. ſ. w.). Daher bleiben die Moralen im Kantiſchen Sinne meiſtentheils nur bey allgemeinen Menſchenrechten und äußerer, geſelliger, oder patriotiſcher Pflichtenübung ſtehn, weil im Staate nur das äußerlich Schlechte verboten, überhaupt nur die äußerlich erſcheinende That aufgefordert werden kann. Was half es alſo Kant, daß er ſeine Sittenmetaphyſik mit dem Preiſe eines von allen Menſchen anzuerkennenden guten Willens begann, daß er ſein Sittengeſetz nicht als Verbot, ſondern als Gebot des vernünftig und allgemein Guten aufſtellte, es mit Berufung auf die Achtung dafür im Menſchengemüth ſanktionirte, wenn er ſpäterhin auf allen Seiten ſeiner moraliſch- religiöſen Schriften als wahrheitliebender Menſchenkenner bekennen mußte, es laſſe ſich im Menſchen, wenn er geboren wird, nur erſt das Schlechte entdecken, jede Neigung ſey unſittlich, der Menſch wolle nicht gern dem Guten Achtung zollen u. ſ. w., woraus ſich dann von ſelbſt ergiebt, daß dem Menſchen, wie ihn die Philoſophie im jetzt natürlichen Zuſtande betrachtet, erſt ſein ganzes ſelbſtiſches Weſen verboten werden muß, ehe man als Stoiker und Kantianer mit ſo einer ſtattlichen allgemeinen Vernunftgeſetzgebung gegen ihn angezogen kommen kann. Wie weit folgerechter erſcheint jenes Alte: „Was du nicht willſt, daß es dir geſchehe, das thue du andern auch nicht" wenn man es ſo ver-

ſteht: was du, o Menſch, in andern als Böſe erkennſt und verdammſt, das erkenne auch in dir als Böſe, da du es in andern nicht verdammteſt, wenn du es in dir nicht vorausſetzteſt, nicht kennen gelernt hätteſt, und ſo haſt du die moraliſche Verbindlichkeit, das Böſe zu fliehn, dich zum Guten zu wenden, ganz evident. Kant verwirft jenen, einer Rede Chriſti nachgebildeten Ausſpruch, und er würde auch verwerflich ſeyn, wenn damit geſagt wäre, man ſolle nichts Böſes thun, damit uns nicht Böſes, eigentlich kein Schade geſchehe. Alsdann wäre allerdings hier kein rein ſittlicher Bewegungsgrund und das Ganze eine Regel der Klugheit im Geſchmack des Thomas Hobbes. Allein die Lehrer im Sinne Chriſti wollten mit jenem Spruche nur ein wiſſenſchaftliches Kennzeichen feſtſtellen, an welchem der eigennützige, ſelbſtiſche, andere gern verdammende Menſch das Böſe unmittelbar, und mittelbar das Gute evident erkennen könnte. Und ſo hat denn dieſer Satz allerdings ſeine Brauchbarkeit, iſt wenigſtens weit evidenter, als das Kantiſche Sittengeſetz, wiewohl er freylich als allgemeines Sittengeſetz wiederum nicht paßt, weil er ſich unmittelbar nur auf das Verhältniß mehrerer Menſchen unter einander bezieht.

Giebt es alſo überhaupt eine für den philoſophirenden Verſtand zu entdeckende Vernunftphiloſophie, giebt es eine ſittliche Verbindlichkeit, zur thätigen Entwickelung des Daſeyns, die der zum Bewußtſeyn kommende Menſch frey anerkennen kann und ſoll, um ſein Bewußtſeyn an nothwendige Axiomen zu binden, um den Menſchen dem Zufall zu entreißen, ſo kann nur

die Zergliederung des Gewiſſenstriebes und des ſich entwickelnden Bewußtſeyns, beginnend mit dem Unterſchiede von Böſe und Gut, der allein wiſſenſchaftlich allgemein einleuchtend iſt, dahin führen. Und ſo ſtehn wir denn von ſelbſt, auch wenn wir nur eine ſtrengſyſtematiſche, durchaus folgerechte Bewußtſeynslehre ſuchen, auf dem Standpunkte, der in der Tabelle I. und II. unter Nr. 4 der dogmatiſchen Hauptſyſteme angedeutet iſt, auf dem Standpunkte einer Gewiſſenslehre, die auch ſpäterhin zu einer Gewißheit und zur Glaubenslehre führt, in wiefern den Keim des Glaubens zu pflegen als Pflicht erkannt wird, wo ſich dann Philoſophie und allgemeine Religionslehre als identiſch vereinigen. Wer uns mit wiſſenſchaftlicher Ueberzeugung nicht bis hierher folgen kann, muß zum Skepticismus, zur weltlichen Moralphiloſophie, zum Fatalismus, zur Theolatrie oder dem Sclavendienſte eines allmächtigen Gottes, zu der Glückſeligkeitslehre, zum Optimismus, zur Kantiſch-Fichtiſchen Autonomie oder Selbſtgeſetzgebungslehre (Tafel I. II. A. B. C. 1. 2. 3.) zurück. Aber er entſage hiermit auch aller Hoffnung, auf dem Wege des philoſophirenden Verſtandes in das Heiligthum einer ächten Religion einzudringen.

15.

Das Gewiſſen, mit welchem die Grundüberzeugung von einem, die Bewußtſeynserſcheinungen geiſtig zuſamenhaltenden, allgemein nothwendigen Beſtimmungsgrunde für das vernünftige Menſchenbewußtſeyn, in der dritten, reingeiſtigen Bedeutung des Worts (10) beginnt,

iſt das Bewußtſeyn vom Gegenſatze zweyer Arten zu wollen im Menſchen, die ſich einander wechſelſeitig unterzuordnen ſtreben. Die Erſte Art zu wollen hat die Form, 1) der ungebundenen Willkühr, 2) des Zufalls, 3) der Selbſtſucht und 4) des Eigenwillens, (Egoismus) den die Moralphiloſophen zuweilen fälſchlich Eigennutz nennen, welcher Ausdruck zu eng iſt, und oft der ganzen Moral eine falſche Richtung giebt, nur die Habſucht verdammend; die andere Art des Wollens hingegen trägt die Form, einer anerkannten Verbindlichkeit zur thätigen Entwickelung des gegebenen Daſeyns, 2) der nothwendigen Beſtimmung, 3) des Vernunft-Triebes nach Uebereinſtimmung mit einem allgemein vorausgeſetzten Ganzen aller, auch außerhalb des Selbſts, des beſondern, leiblich beſchränkten Menſchen-Ichs, vorauszuſetzenden geiſtigen Bewußtſeynsthätigkeiten, und 4) eines allgemeingeſetzlichen, mittelſt Befolgung geſetzlicher Richtſchnur den Endzweck aller Willen wollenden Vernunftwillens.

Der Erſte, der ſelbſtiſche Wille (in einem jeden Menſchen) nimmt alſo ſeine Bewegungsgründe, bey der Wahl von Geſinnungen und Handlungsweiſe, ausſchließlich aus der Wahrnehmung des dieſem Menſchen eigenen leiblichen Verhältniſſes, für die Erfahrung als zufällig gegeben, und unter einen auf den beſondern Menſchenleib bezognen Ichbegrif zuſammengefaßt. Dieſer ſelbſtiſche Wille entwickelt ſich demnach zuerſt an dem Sinnentriebe, oder Naturinſtincte. Allein er darf mit dem Sinnentriebe durchaus nicht

verwechſelt werden. Der Sinnentrieb iſt das an ſich ganz und durchaus ſchuldloſe, indifferente, ja ſogar als im ſchöpferiſchen Urſeyn gegründete, ehrwürdige Entwickelungsmittel für das geſammte, an die Körperwelt gebundene, geiſtige Bewußtſeyn. Er iſt vom Schöpfer gegeben. Den Egoismus hingegen, wär er jetzt als Neigung auch angeboren, gab und giebt der Menſch ſich ſelbſt. Dieſe Selbſtſucht geht auch nicht blos auf ſinnliche Genüſſe, da ſie durch den Verſtand oft die Sinnlichkeit meiſterhaft zu zügeln weiß, ſondern auch auf geiſtige Thätigkeiten aller Art, auf alle Neigung zu Beſitz, Ehre und Stolz unter der Form des ſelbſtiſchen Weſens. Es iſt ein leider ſehr allgemeiner Fehler in der Moralphiloſophie, bald wie die abſoluten Myſtiker, die Neuplatoniker und andere, das Sinnliche oder das Körperliche, wie überhaupt die Materie, für das Böſe zu halten, oder das Böſe, wie die Eudaimoniſten und Naturaliſten, nur als Sinnlichkeit zu entſchuldigen (ſ. Tafel II. B. 3. C. 1. 3.). Was die zweyte Art zu wollen, die vernünftige betrifft, ſo nimmt ſie ihre Bewegungsgründe ausſchließlich aus der anerkannten Verbindlichkeit zu geiſtig thätiger Entwickelung des gegebenen Daſeyns, und heiligt nicht nur die leiblichen nach dem Sinnentriebe ſich entwickelnden Verhältniſſe, ſondern auch den geſammten Erfahrungsbegrif des individuellen Menſchen-Ichs, indem ſie den Sinnentrieb als Entwickelungsmittel aller geiſtigen Thätigkeit des Bewußtwerdens, den Ichbegrif als Werkzeug einer nothwendigen Beſtimmung betrachtet und behandelt. Da der Ichbegrif vom Ver-

nunftwillen als Werkzeug geheiligt wird, ſo entſteht daraus der Begrif des beſondern Menſchen-Ichs, unter deſſen eigenthümlicher Form jeder ſittliche Menſch ſeine Beſtimmung erfüllt, und dieſes beſondere Menſchen-Ich darf durchaus nicht mit dem Egoismus verwechſelt werden. — Auch iſt es eine ganz falſche Anſicht gewiſſer myſtiſcher oder auch rein formeller Moralphiloſophieen, gegen den Ichbegrif an ſich einen ſittlich pietiſtiſchen Vertilgungskrieg zu führen. —— Weil nun beyde obige Arten zu wollen nach Ausſchließlichkeit ſtreben, ſo ſtreben ſie, ſich wechſelſeitig unterzuordnen und eigentlich zu vernichten, und hieraus entſteht ein Kampf, den man die Gewiſſensregung nennen kann. Es iſt alſo eine völlig falſche Richtung, welche die Moralphiloſophie genommen hat, das Gewiſſen nur als Erkenntniß eines Sollens zu beſchreiben, das zu dem Menſchengemüthe wie von außen hinzukäme. Unter den Neuern iſt vielleicht, nächſt Luther in Auslegung der dritten Bitte des Vaterunſers (Theil I. S. 87.) der ſcharfſinnige Moraltheolog Cruſius der Einzige, der es deutlich einſah, das Gewiſſen ſey ein doppelter Wille im Menſchen, zwey Willen, die gemeiniglich vergebens wenigſtens in dem Böſen nach Einheit ſtreben, da auch der Böſe ſich zwar verhärten, aber den Gewiſſenstrieb und den Vernunfttrieb nicht ganz erſticken kann. Luther hält es für gefährlich, wenn man nur Einen Willen, nicht auch einen Ueberwillen d. h. einen pflichtmäßigen in ſich entdeckt. Shakeſpear läßt ſeine Böſewichter, in pſychologiſch richtigen Schilderungen, oft über das

Gewiſſen ſpotten, wie über ein unbequemes, den innern Menſchenfrieden ſtörendes Ding, das jeden heroiſchen oder ſpitzbübiſchen Menſchenſohn beym Ermel zupfe und zurückziehe, wenn er eine That der Kraft und des Genies ausführen wolle. Und eben ſo pſychologiſch richtig läßt der große Dichter ſeinen Tyrannen Richard, im mitternächtlichen Monolog, das Gewiſſen, das ihn mit ängſtlichen Träumen vor der Schlacht, in welcher er erliegen muß, aus dem Schlafe geſcheucht hat, eine Memme ſchelten, weil eben nichts die Menſchen mehr verführt, als die Idee, daß die Tugend eine Schwäche, das Böſe eine Kraft ſey. Umſonſt! die Memme Gewiſſen hört nicht auf, zu martern, mit grauſendern Ahnungen einer Geiſterwelt den königlichen Verbrecher zu füllen, ſo daß ihn die Angſt in kalten Tropfen auf dem zitternden Fleiſche ſteht, und durch den ganzen Monolog (vergl. die Auseinanderſetzung deſſelben im Grundriß der allgem. Religionslehre S. 145) geht die Wahrheit hindurch, daß im Gewiſſen ſich zwey Ichbegriffe, der geſetzmäßige, richtende, verdammende und der ſelbſtiſche mit einander ſtreiten, kurz, mit dem römiſchen Satyriker Juvenal zu reden, kein Schuldiger vor ſeinem eigenen Richterſtuhle losgeſprochen werden könne. Vergebens ſagt der Tyrann, aus dem letzten Schlaf von den Geiſtern ſeiner Ermordeten geſchreckt, zu ſich ſelbſt: „Wen fürchteſt du? Richard liebt Richard, das iſt Ich bin Ich.“ Vergebens ſtrebt er nach Vereinigung und wahrer Einheit ſeines zerriſſenen Doppelweſens. Er muß doch geſtehn, daß er ſelbſt der Mörder iſt, den er fürchtet, daß er ſich ſelbſt haßt,

daß das Eine Selbſt in ihm das andere mit tauſend Zungen vor der Gerichtsſchranke für ſchuldig erklärt, und daß keine Seele ſich ſein erbarmen werde, weil er nicht Erbarmen in ſich mit ſich ſelber finde.“ — So ruft auch ein ſpaniſcher Dichter: Böſewicht, wohin du fliehſt, geht dein Herz mit dir, haſt du Zeugen! — er hätte hinzufügen können: Haſt du in dir, an dir einen Richter.

Die Philoſophie kann nun allerdings wiſſenſchaftlich fragen, wie dieſe an ſich ſcheinbar unnatürliche Spaltung des Menſchenbewußtſeyns, welches anfangs doch nur ein einfaches Ich zu enthalten ſcheint, entſtehe, d. h. zum Bewußtſeyn des Menſchen komme? Wer nicht ſcharf ſieht, wird nach populärer Anſicht, welche Ich und Bewußtſeyn zu verwechſeln von den Philoſophen verwöhnt worden, bey der Meynung verharren, der Menſch ſelbſt, auch in jenem Bewußtſeyn, welches Gewiſſen heißt, könne doch nur Einmal und einerleyes wollen. Es kann und muß alſo von einer wahrhaften, das Gewiſſen zergliedernden religiöſen Moralphiloſophie, der doppelte Wille, und der urſprüngliche axiomatiſche Gegenſatz im Gewiſſen nachgewieſen werden, woraus ſich leider ergiebt, daß alles, was die populäre Anſicht gewöhnlich Gewiſſen nennt, nur ein Scheingewiſſen ſey, während das ächte Gewiſſen von dem literariſchen und populären Geiſte der Zeit in einen tiefen Schlaf gewiegt liege. — Und gerade die moraliſchen Halbphiloſophieen, und die Moralen der Starkgeiſter, die aus dem modiſchen Geiſte der Zeit hervor zu gehn pflegen, haben,

weil ſie ſich immer nur um dieſes Scheingewiſſen drehten, Sittlichkeit und Religion in die Hände des ſittlichen Skepticismus, der bloßen Naturinſtinktmoral, der äſthetiſchen Verhätſchelung, der weltlichen entnervenden Glückſeligkeits- und Klugheitslehre, der ſtolzen Sebſtgeſetzgebungslehre, des Determinismus, Fatalismus, Quietismus (Tafel II. A. B. 1. 2. 3. C. 1. 2. 3.) geliefert.

Ein Scheingewiſſen nur iſts, was ganz mit den ſogenannten Gewiſſensbiſſen verwechſelt wird, die erſt nach Vollbringung einer ungerechten, verbrecheriſchen That, gewöhnlich auch erſt bey dem daraus folgenden Unglücke des Verbrechers durch die Nemeſis ſich melden. Ein Scheingewiſſen nur iſts, das ganz mit der Warnungsſtimme verwechſelt wird, welche in dem nicht ſehr verhärteten Menſchen erwacht, wenn er an der Schwelle einer ungerechten, verbrecheriſchen Willensbeſtimmung und Handlung ſteht. Jene Regung der Gewiſſensbiſſe, dieſer warnende Seitenſtich ins Herz von Seiten des Gewiſſens vor einer ſittlich unrechten That, mag zwar aus dem ächten Gewiſſen hervorgehn, aber ſtammt auch oft aus andern, als ſittlichen Quellen, iſt wenigſtens nicht mit dem Gewiſſen im Ganzen zu verwechſeln, und wehe dem Menſchen, der erſt die Macht des Gewiſſens kennen lernt, wenn er ſchon in der böſen That befangen iſt, der, wie der Voltairiſche Mahomed, ſagen muß: Il est donc des remords. Der geiſtreiche Sterne, in der oben (S. 326.) angeführten Predigt bemerkt ſehr richtig: „traut dem Menſchen nicht, der nicht ein Gewiſſen hat für

Alles.“ —— Lernſt du, o Menſch, das Gewiſſen erſt kennen, in ſeinem gewaltſamen Ausbruche, meynſt du, wenn du dich als rechtlicher, auch wohl gutthätiger Menſch und Bürger beträgſt, du habeſt für deine Perſon das Gewiſſen nicht täglich nöthig, es gehöre dieſes nur dem Mörder an, den du auf dem Schaffotte ſterben ſiehſt, — wehe dir, jetzt und dereinſt in deinem gemächlichen, eiteln Moralſtolze! Du biſt dem Kranken, dem Waſſerſüchtigen gleich, von dem uns der römiſche Dichter erzählt, der ſich hingehn läßt, die Krankheit nicht merkt, bis das Waſſer im Leibe ihm bis an das Herz tritt, und alles Heilmittel zu ſpät kommt! — Daher wirſt du auch die wahren Segnungen eines weltverſöhnenden Glaubens, der wahren Religion nie empfinden können.

Zuerſt von den Gewiſſensbiſſen zu reden, ſo ſind ſie gar leicht mit einem gewiſſen Schauder der Einbildungskraft vor den ſinnlichen, inſtinctwidrigen, körperlichen Abſcheu erregenden Folgen einer unnatürlichen, gewaltſamen That zu verwechſeln, oder mit einer Furcht vor der Uebermacht höherer in gewaltigen Naturphänomenen ſich ankündigenden Weltordnung, die man ſtörte und verletzte, endlich mit einer Furcht vor Meynung der Menſchen, vor häuslichen, bürgerlichen und abergläubiſch, ſinnlichgedachten Orkusſtrafen. Wenn der Mörder Blut fließen ſieht, und ſich nun ſelbſt, als ein Cain, an der Stirn mit blutigen Zeichen des Fluches gezeichnet glaubt, ſo wird es ihm leicht, wie dem Makbeth Shakeſpears, bedünken, die Wogen des Ozeans ſeyen unvermögend, den in der Einbildungskraft tief eingedrun-

genen Blutfleck, den ſtillen Zeugen der Mordthat hinweg zu ſchwemmen. Darum findet ſich bey den ſinnlichſten Nationen, die zum Morde immer geneigt ſind, doch auch ein Streben, ihre Einbildungskraft, welche mit der gewaltſamen That einen ſchreckhaften bleibenden Eindruck durch die geheime Sympathie jedes Lebens bey Vernichtung eines andern empfing, zu beruhigen, und ſo greift man zu abergläubiſchen Sühnungsmitteln, zu Expiationen aller Art, die den Schein des religiöſen Friedens haben. So mußte ſich in der alten Geſchichte namentlich bey den Griechen, jeder Mörder feyerlich reinigen laſſen. So erklären ſich die Eumeniden, die Töchter der alten Nacht, bey den Griechen, welche den Muttermörder im ſchrecklichen äſchyliſchen Chorreigen umgeben, denen weißes Gewand und der Tiſch der Götter ewig verſagt iſt, die aber über ihr eingefangenes, ihnen verfallenes Opferwild, das ſie bis zur Unterwelt hinabjagen, einen Geſang erſchallen laſſen, einen Hymnus:

Hauch des Wahnſinns, Geiſtesirre,
Sinneverrücker, Brand des Gehirns,
Seelanſchmiedend — ohne Leyer
Ausdörrend das ſterbliche Blut.

Aber daß dieſe Eumeniden bey Aeſchylus, Euripides und andern mythiſchen Dichtern keine eigentlich religiöſe Erſcheinungen ſind, läßt ſich aus der griechiſchen Tragödie ſelbſt darthun, da ſie ſich mit dem heidniſchen Fatalismus und Orakelweſen ganz wohl vereinigen und ſo durch zufällige Opfer ohne ſittliche Reue ausſöhnen, beſänftigen laſſen, ungefähr, wie der italieniſche Mörder durch den Kirchenablaß, der ſich aber

doch auf eine wahre, nur gemißbrauchten Idee der Weltverſöhnung gründet, beruhigt wird. Eben ſo oft zeigten ſich die Gewiſſensbiſſe bey ſinnlichen Nationen, nur als Furcht vor mächtigen Naturerſcheinungen, vor dem Bliz, der ſchnell bis in die Finſterniß der Seele dringt, vor der Stimme des Donners, wenn er eine übergewaltige Weltordnung zürnend verkündigt, welche der Verbrecher in ſeiner Anmaßung überſchritten zu haben bekennen muß. Es iſt gewiß in der Natur des Menſchen gegründet, was König Lear unter dem Ungewitter, beym Kampfe aller Elemente ausruft:

. . . . . . „Izt zittre, Wicht,
Der unerkannt Verbrechen in ſich trägt,
Noch ungeſtäupt von der Gerechtigkeit!
Birg dich, du blutge Hand, und du, der Meineid ſchwur.
Du Mann im Schein der Tugend, der geheim im Schooß
Blutſchänderiſcher Wolluſt ſizt — verſchloßne Laſter,
Sprengt alle den Verſchluß und ſchreyt hier dieſe Donner,
Die ſchrecklich fodern zu Gericht, um Gnade an.“ . . .

Oft fürchtet der Verbrecher ferner nur das menſchlichverdammende, verachtende Urtheil, die irdiſche Strafe, oder die Martern des Orkus, welchen ein Sterbender nicht entfliehen kann, weil ihn das Erſtarren im Tode mit ewigen Feſſeln belegt. Und dann preiſt ſich die Schwäche, die nur ein Hang zu unſchädlicher Regelmäßigkeit mit Bequemlichkeit iſt, glücklich, keine ſolche Centnerlaſten ſich auf das Gewiſſen geladen zu haben, unter denen der Nachts aus dem Schlaf geſchreckte Verbrecher tief aufſtöhnen muß.

Was nun zweytens die warnende Gewiſſens⸗ſtimme vor der That betrift, ſo klingt es zwar in dem Beaumontſchen Mährchen für Kinder ganz artig und lehrreich, wenn man das Gewiſſen mit einem Zauber⸗ringe am Finger vergleicht, der uns allezeit ſticht, wenn wir etwas Böſes im Sinne führen; mit einem magiſchen, ſocratiſchen Hausgenius, einem Geſchenk der Götter, der leiſe abräth; mit einem ernſten verhüllten Fremdling, der, wie Young ſagt, in der Ecke ſitzt, unſer Thun und Treiben aufzeichnet, und uns auf einmal plötzlich die Rechnung vorhält. Allein nur gar zu leicht wird dies alles im Sinne mancher falſchen Moralphiloſophie ſo mißverſtanden, als ſey das Gewiſſen dem menſchli⸗chen Bewußtſeyn gar nicht urſprünglich eigen, als ſey es nur eine fremde Vorſchrift, als nähme der Menſch weiter gar nicht ſelbſt daran Theil, nicht anders, als daß er höchſtens die fremde, ganz außermenſchliche Vor⸗ſchrift anerkenne, welches letztere er doch ohne einen eigenen, ihr huldigenden Willen, nicht einmal kann. Nein! Das Gewiſſen muß das menſchliche Bewußtſeyn in zwey einander ganz entgegengeſetzte Willen ſpalten; daß dieſes ſey, wie dieſes geſchehe, läßt ſich philoſophiſch nachweiſen, ja die oben betrachteten Gewiſſensbiſſe kün⸗digen es ſelbſt an.

Die Dichter ſchildern gewöhnlich ihre Böſewichter, pſychologiſch ſehr richtig, in einer doppelten Lage. Vor der That, erſtlich verſpottet der Böſewicht das Gewiſſen als eine Geiſtesſchwäche, als eine Gewöh⸗nung an eine bequeme Natur⸗ oder Staatsordnung,

über welche der wahre kräftige Geiſt ſich müſſe erheben können. Der verführeriſche Teufel, der in Lady Makbeth ſpricht, beſtimmt ihren Gemahl erſt dadurch zur That, daß ſie, das Weib, Ihm, dem Manne und Krieger, Unmännlichkeit vorwirft, während die düſtere Phantaſie der Herenprophezeyhung dem Ehrgeizigen und ſeiner Selbſtliebe zugleich mit einer Art Fatalismus ſchmeichelt. Auf dieſem Standpunkte erſcheint alſo das Gewiſſen, die tugendhafte Mäßigung, als eine Memme, während das Böſe, als eine geiſtige Kraft, würdig ein Werkzeug des Welten-Schickſals zu werden ſich ankündigt. Nach der That erreicht den Böſewicht, wenigſtens bey den großen Dichtern, die Nemeſis, und zwar auf eine entſchiedene Weiſe, die ganz anders als bey den faſelnden Romantikern auf einer verderbten Schaubühne, und in den beliebten, der Willkühr ſchmeichelnden Romanen es ausſpricht, daß die göttliche Weltordnung einzig und allein die gute Geſinnung zum unmittelbaren angenommenen, und erleuchteten Werkzeuge mache, die böſe hingegen zu ihrem blinden weggeworfenen Werkzeuge, ſo daß der Böſewicht ſich die Früchte ſeiner That niemals pflücken kann, ſondern ſeine Ernte ſelbſt vernichtet. Auf dieſem zweyten Standpunkte, wenn das Unglück über den Böſewicht hereinbricht, muß ſich ſeine Anſicht nothwendig umkehren, und ſo erwachen in ihm erſt hier die Gewiſſensbiſſe, die ſich, ſo lange er im Strome der Freude über ſein Glück, über das Gelingen ſeiner That, hinſchwimmt, vor dem Selbſtgefühle der Geiſteskraft verſtecken müſſen. Stirbt

der gute Menſch im Gefühl ſeiner Pflicht und ſeines Glaubens den Opfertod, als Märtyrer, unterliegt ſein Werk, äußerlich mißlingend, der Außenwelt, in welcher der weltregierende Gott nicht immer den Donnergang der Entſcheidung geht, ſo kann der Gute in den Frieden ſeines Gemüths hinabblicken, und die Ahnung einer fernern Zukunft ſich vergegenwärtigen, wo ſein in die Furche der Zeit geſäetes Saamenkorn zum Baume emporwachſen wird. Auch wird der gewiſſenhafte Menſch nie ſo aufgeblaſen ſeyn, zu meynen, daß er den Willen Gottes, den Gang der Weltordnung ganz verſtanden habe, daß ſein Wille bei menſchlicher Schwäche ganz rein geweſen ſey. Aber er hält ſich doch an den rein guten Willen Gottes feſt, an den er in der Weltordnung glaubt — und ſo behält er Kraft und Muth auch im Mißlingen. Nicht ſo der Böſewicht, der ſein ganzes Heil im gefährlichen Spiel auf Eine Karte geſetzt hat. — Ihm bleibt im Unglück nichts, als das Gefühl ſeiner Ohnmacht, und zugleich das ſeiner moraliſchen Nichtswürdigkeit. . . . Das Weltenſchickſal, deſſen Sinn er verkannte, hat ihn verlockt, zum Beſten gehabt und als unnützes, verblendetes Werkzeug weggeworfen, und er es mit dem Frieden des eigenen Gewiſſens verdorben. Wo bleibt alſo noch dem Böſewicht im Unglück, die Geiſteskraft, die ſein ganzer Stolz war? Unklug muß er gehandelt haben, da ſeine Abſichten unerreicht blieben, und ſo kann er ſich nicht verhehlen, der Gute, der beſſer, als er, erſcheinende Menſch ſey kräftiger, ja zugleich klüger wie er, weil er den wahren

Sinn der göttlichen Weltordnung gläubig erkennt, und ſich an dieſelbe, über ihren Sinn erleuchtet, aufgeklärt, feſtzuhalten vermag. Eine Zeitlang wird es der Böſe, wie Shakeſpears Makbeth, noch verſuchen, ſich in ſich ſelbſt zuſammen zu rollen in geiſtiger Kraft der Selbſtſtändigkeit. Er wird verſuchen, die Exiſtenz eines rein-guten Willens durchaus wegzuläugnen, die Welt, die ihn foppte, für ein Narrenſpiel erklären, wo Zufall herrſcht, und Dummheit ſiegt, für ein Chaos, deſſen jede geiſtige Kraft müde werden muß, das er wenigſtens gern vernichtet ſähe. — Alsdann werden freylich die beißenden Schlangen des Gewiſſens in dieſer Uebertäubung kaum noch gefühlt. Es tritt durchaus keine ſittliche Reue ein, nur Verzweiflung, Haß alles Seyns, und ſo iſt die Hölle fertig, den unſterblichen Geiſt, der umſonſt Vernichtung ſuchte, zu empfangeu. Allein in den meiſten Fällen geht es doch gewiß zuletzt dem Böſewichte, wie Shakeſpears Tyrannen Richard. Er fühlt Gewiſſensbiſſe, d. h. er erkennt den böſen Willen in ſich nicht mehr als Geiſteskraft, ſondern als Thorheit und Schwäche, die ſich dem Wahnſinne der Selbſtſucht bis zur Raſerey hingab. Er erkennt und verurtheilt das Böſe als böſe, und ahnt mittelſt deſſelben nun auch das wirkliche, nicht wegzuläugnende Urſeyn des Guten in der Welt.. Er fühlt ſeinen böſen Willen und mit ihm ſein ganzes daraus hervorgegangenes Leben, als ein einzelnes verfehltes, abgeriſſenes Daſeyn, weil es gewaltſam die zuſammenhaltende Form alles Rechts verletzte. Er fühlt ſich alſo getrennt von der Geſammt-Richtung der Geiſter, einer erhabenen

göttlichen Geiſter=Verſammlung, die ihn richtet, gegenüber, in deren Mitte er doch ein Geſpenſt, das ausſieht, wie er ſelbſt, ſitzen ſieht; verdammt ſich, als derſelben widerſtrebend, ſelbſt fern von der Centralſonne des Urbewußtſeyns in die Finſterniß hinab; und hat nun offenbar, wie Shakeſpears Richard, zwey Willen, beyde unter der Form ſeines Ichs, wovon der erſte ſich zu dem Richter des zweyten macht, und der zweyte dagegen wider dieſen Richter, als ſey er nur eine närriſche Einbildung, oder eine furchtſame Memme ſich zu verwahren, zu vertheidigen, zu proteſtiren ſucht. Dieſe Gewiſſensbiſſe können alſo nicht blos einzelne Gedanken ſeyn, die ſich unter einander, um den Ausdruck des Apoſtels zu brauchen, verklagen, oder vertheidigen. Der gute Wille iſt nicht ein bloßer Vorwurf, der als fremdartiger Gedanke rege wird, ſondern eine nach Ausſchließlichkeit ſtrebende Richtung des Bewußtſeyns unter der Form des Ichs auf ein allgeſetzgebendes Urſeyn, als Beſtimmungsgrund für alle Bewußtſeynsthätigkeiten. Der böſe Wille iſt ebenfalls, mit Luther zu reden, keine Schwalbe, die über den Kopf fliegt, ſondern im Herzen geniſtet hat, eine zuſammenfaſſende, nach Ausſchließlichkeit ſtrebende Richtung unter der Ichform, wo aber die Ichform, nach ihren veränderlichen beſchränkten Verhältniſſen individualiſirt, ihr eigener Beſtimmungsgrund zu ſeyn ſtrebt. Beyde können ſo recht wohl neben einander beſtehn, weil es keiner von beyden Arten des Wollens gelingt; ganz ſo wie ſie ſtreben ausſchließlich zu werden, ſondern im Menſchenbewußtſeyn beyde ſich in das Reich theilen müſſen, ſo daß bald die Eine, bald

die Andere mehr Gebiet gewinnt, bis der Menſch zu einer höhern Stufe des Bewußtſeyns gelangt. Die Alten hatten alſo wohl nicht eben ſo unrecht, in ihrer räthſelhaft-philoſophiſchen, hieroglyphiſchen Sprache von zwey Seelen, innerhalb des ſittlichen Bezirkes der Menſchen zu ſprechen, die im ſteten Kampfe lägen, die eine in ſchwarzen Dämonenmantel der Finſterniß, die andre im weißen Lichtgewande. Bey dieſer Unterſcheidung ſchienen ſie wenigſtens mehr Grund zu haben, als wenn ſie die verſchiedenen Syſteme des menſchlichen Organismus, das pflanzenartige wuchernde, das thierartig reizbare, und das empfänglich ſelbſtthätige, geiſtig vernehmende, zu drey Seelen, einer begehrenden, zornigen, oder vernünftig urtheilenden umſchufen. (Gott in der Natur, S. 348.)

In der That iſt der Menſch, dieſes geheimnißvolle Doppelweſen auch ein Doppelwille, wiewohl das ſogleich näher zu erklärende Wort Willen hier mit Vorſicht, d. h. eben ſo wenig, wie das Wort: Seele bey den Alten eben im metaphyſiſchen Sinne einer einfachen Kraft, oder auch nur derjenigen, der völlig erreichten Einheit und Ausſchließlichkeit des Beſtimmungsgrundes zu nehmen iſt. — Kein Chriſt könnte, nach Chriſti Beyſpiele, aufrichtig zu Gott beten: „Nicht mein Wille, ſondern der Deine geſchehe," wenn er nicht wenigſtens hier im Gebet ſelbſt einen höhern, als ſeinem gewöhnlichen, wandelbar menſchlichen Willen zu dem ſeinen machte. Will man jenes Gebet auch von den Gegenſtänden des Wollens, mehr als von dem Wollen ſelbſt verſtehn, nämlich ſo: es geſchehe, was du

Gott beſchloſſen, nicht was meine ſchwache Menſchheit wünſcht, — ſo iſt das doch für die Hauptſache dieſelbe; denn das Wort, es geſchehe! drückt ebenfalls eine Willensthätigkeit aus. Das Gebet ſelbſt, inſofern es nicht ein bloßes Lippenſpiel, ſondern im Geiſt und in der Wahrheit ſeyn ſoll, iſt eine Art des religiöſen Wollens, wo oft erſt ſpäterhin von Gott die Begeiſterung als Erhörung hinzukommt, und wenn überhaupt alſo der betende Chriſt, oder auch nicht-chriſtliche Religionsbekenner .... denn auch griechiſche Philoſophen riethen, eine Clauſel der Ergebung im Gebete allen der Gottheit vorzutragenden Wünſchen anzufügen .... in einem Act wahrer ſittlich-religiöſen Freyheit Gottes Wollen betend zu dem ſeinigen macht, und wieder von dem ſeinigen unterſcheidet, ſo ſind hier offenbar zwey Willensthätigkeiten, die der Menſch als die ſeinigen erkennt, beyde als menſchlich, unter der Form des Ichs gedacht, beyde nach Einheit und Ausſchließlichkeit des Beſtimmungsgrundes ſtrebend. Die Eine will, daß ausſchließlich der Wille Gottes geſchehe, und hier macht das Menſchen-Ich Gottes Willen zu dem ſeinen, welches überhaupt die wahre ſittlich-religiöſe Freyheit iſt. Denn derjenige beſtimmt ſich ja frey, welcher den Beſtimmungsgrund aus einem fremden Willen in die Form ſeines Ichs aufnimmt, und zu dem eignen macht. Die andere Art des Wollens iſt die dem Menſchen als beſchränktem Weſen gewöhnliche. Dieſe ſtrebt, das Menſchen-Ich ſelbſt in ſeinem beſchränkten empiriſchen Verhältniſſe zum ausſchließlichen letzten Beſtimmungsgrunde eines Wunſches, oder einer Hand-

lung zu machen. Dieſen letztern Willen opfert alſo der religiöſe Menſch in jenem Gebete auf.

Um nun klar einzuſehn, wie das Gewiſſen aus zwey verſchiedenen Arten des Wollens unter der Form des Menſchen-Ichs entſtehe, woraus ſich auch die Natur der ſittlich-religiöſen Freyheit, allen Sophiſtereyen des Fatalismus und Determinismus entzogen, ergeben muß; um ferner zu verſtehn, wie der Menſch nach und nach in der innern Lebenserfahrung zum Bewußtſeyn des doppelten Wollens gelange, iſt es vor allen Dingen nothwendig, den Begrif Willen genau zu beſtimmen.

Zuerſt muß der Wille, allem ächten Sprachgebrauche nach, von dem Triebe unterſchieden werden. Dieſes vernachläſſigten viele unter den alten Sinnlichkeitsphiloſophen in ihrer ſogenannten Moralphiloſophie. Der Trieb (ὁρμη, ὀρεξις, appetitio) iſt durchaus nicht in der Gewalt des menſchlichen Bewußtſeyns. Ein Selbſtmörder hat wenigſtens den Trieb nach Vernichtung ſeiner Gegenwart, nach Veränderung. Er iſt die formelle Art, wie ſich ein Zeitweſen, vermöge irgend einer vorausgeſetzten Beſtimmung ſeiner Natur zu entwickeln ſtrebt, und auf künftige Entwickelungszuſtände gerichtet wird. Die Pflanze hat, vermöge ihres ſogenannten Keimes, einen Trieb. Das Thier hat einen animaliſchen Lebenstrieb in der Einheit ſeines Organismus, in ſeiner thieriſchen Seele bildende Kunſttriebe, die mehr der Natur im Ganzen angehören u. ſ. w. So weit gehört der Begrif Trieb in die Naturbetrachtung (Gott in der Natur S. 272. 334. 349. 363. 365). Daher unterſchei-

det auch Spinoza ſehr richtig den Willen, als ein Streben im Seyn zu beharren, auf den Geiſt und die Erkenntniß bezogen, (conatum in suo esse perseverandi ad mentem relatum) (Ethic. Pars III. prop. 9.), von dem Triebe (appetitus) und ſagt, letzterer ſey zugleich ad corpus relatus, worin er nur Recht haben mag, wenn man das ſo verſteht, daß alle endliche Beſchränkung des Geiſtes vom Körper herrühre. Allein wenn Spinoza, und noch mehr als er eine große Menge Philoſophen den menſchlichen Trieb durchaus mit dem animaliſchen leiblichen Sinnentriebe, mit dem Naturinſtincte verwechſeln, ſo irren ſie. Denn auch in dem geiſtigen Zeitweſen, wovon uns der Menſch ein Beyſpiel iſt, in wiefern es geiſtige Vermögen über die ſinnliche Mannichfaltigkeit hinaus, und ein Streben beſitzt, ſeine geiſtigen Anlagen, nach dem Beſtimmungsgrunde ſeiner Natur, zu entwickeln, müſſen Triebe angenommen werden. So haben wir ſchon oben S. 37. mehrere Vernunfttriebe unterſchieden, nach den vier geiſtigen Bewußtſeyns-Thätigkeiten. Auch dieſe Vernunfttriebe ſind durchaus nicht in der Gewalt des menſchlichen Bewußtſeyns, ſondern geiſtige Naturanlagen, der Menſch kann ſich z. B. weder Erkenntniß- noch Seligkeitstrieb ſelbſt geben. Er hat ſie. Mit beſondern Anlagen des Genies, der Einbildungs- und Denkkraft, der Vernunftthätigkeit u. ſ. w. iſt auch ein Streben nach ihrer Entwickelung vorhanden. Selbſt die Willensthätigkeit, als formelle Vernunft- und Verſtandeskraft, ſich nach der Einheit irgend eines beharrlich gedachten Beſtimmungsgrundes und zu gleichförmigen Wirkungen in der Erſcheinungs-

welt zu beſtimmen, iſt eine geiſtige Anlage und ein Trieb, der von dem Willen ſelbſt unterſchieden werden muß. Es giebt Menſchen, die von Natur eine ausgezeichnete Kraft im Wollen, im Guten und im Böſen beſitzen, und ſelbige mehr bewußtlos üben können, ohne daß man dieſen Trieb mit dem eigentlichen ſittlichen Willensact innerhalb des Bewußtſeyns verwechſeln dürfe. Mit der Annahme von Sinnentrieben und einigen Vernunfttrieben kann Fatalismus und Determinismus beſtehn. Der Fataliſt und Determiniſt wird dem Menſchen gern Bewegkräfte mit einem Schein ſinnlicher und geiſtiger Willkühr, ſogar verſtändiger Willensthätigkeit zugeſtehn. Aber da ihr Syſtem, Körper und Geiſter an eine große Kette des Weltenſchickſals und der ehernen unveränderlichen Nothwendigkeit bindet, läugnen ſie dem Menſchenbewußtſeyn den vernünftigen Willen ab, und vernichten ſo alle ächte Religion des Gemüths. Chriſtus, als Religionslehrer, kann weder Fataliſt, noch Determiniſt geweſen ſeyn, und umſonſt machen ihn Buchſtabentheologen, eine gottbegeiſterte Prophetenſprache nicht faſſend, zum Prädeſtinationslehrer, d. i. zum theologiſchen Fataliſten (ſ. den Schluß von §. 11). Denn wie könnte Chriſtus den Menſchen Mangel an Wahrheitsliebe und ein Widerſtreben gegen den Glauben zum Vorwurf machen, wenn er nicht vorausſetzte, dieſer allgemeine Fehler des Menſchengeſchlechts ſey jetzt, oder einſt durch einen Act des freyen Wollens, der böſen Selbſtbeſtimmung entſtanden? wenn die Verſtockung des Menſchengemüths überhaupt (nicht in einzelnen Fällen der Erſcheinungswelt) von Gottes

Vorherbeſtimmung und beliebiger Gnadenwahl ausgegangen wäre? Wo iſt aber die geheime Region, wo der Wille des Menſchen beginnt, und wie unterſcheide ich ihn genau von der bloßen Willensthätigkeit?

Iſt das Gewiſſen, wie es ſich ankündigt, kein Schein, keine Täuſchung, wozu eitle, dogmatiſche oder ſkeptiſche Speculation es ſo oft herabwürdigen möchte, ſo iſt es, ſchon behaupteter maßen, eine doppelte Art des eigentlichen Wollens im Gegenſatze. Und da das Gewiſſen ein Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, ſo dürfen wir alſo die Erklärung des Willens nicht etwa außerhalb des Menſchenbewußtſeyns ſuchen. Vielmehr iſt der Wille ſo zu ſagen, der formelle Eckſtein des reinen, ſittlichen Menſchenbewußtſeyns, abſtract betrachtet, ſelbſt. Dieſes iſt ſo wahr, daß unſre gute deutſche Sprache wohl eher zu ſagen geſtattet, der Menſch verliere bey tiefem Denken, Anſchauung im Entzücken und Verzweiflung das Bewußtſeyn, als beym wahren Wollen. Kein Menſch will, ohne Beziehung auf einen Hauptgrund, der ſein Bewußſeyn zuſammenhält, und deſſen er ſich auch, mit mehr oder minderer Deutlichkeit bewußt iſt. Dem blinden Eigenſinne, oft eine Folge der angebornen kräftigen Willensthätigkeit, kann Bewußtloſigkeit vorgeworfen werden. Er kann auch eine Folge des Eigenwillens ſeyn. Allein der Eigenwille ſelbſt, der vom Gewiſſen ſittlich verdammt wird, iſt niemals in der Sprache ganz bewußtlos zu nennen. Er iſt ein Act geiſtigen Bewußtſeyns, vermöge deſſen das Menſchen-Ich ſein beſchränktes Wollen einem höhern beſſern, allgemeingeſetzlichen Wollen offenbar vor-

zieht. Freylich geht ſo ſeinem Eigenwillen die Vollendung des religiöſen Bewußtſeyns in Gewiſſenhaftigkeit und Glauben ab — und ſo wird man auch ſagen können: Der Eigenwillige und Böſe weiß nicht mehr, was er thut! — Aber im Urſprunge des Eigenwillens, der ſpäterhin zur dumpfſinnigen Sucht wird, war Gewiſſenswahl, und mithin ein Grad geiſtigen Bewußtſeyns.

Eine bloße verſtändige Willensthätigkeit, wie ſie auch der Determiniſt und Fataliſt zuläßt, wäre im Menſchenbewußtſeyn nur ein Geiſtesact vor der That, ſich Allgemeinbegriffe unter der Form von Bewegungsgründen, Lebensmaximen und Zwecken vorzuhalten, im Gegenſatz mit augenblicklichem, ſinnlichen Reiz, oder gedankenloſer unüberlegter Thätigteit. Ein Menſch empfindet Hunger, aber er widerſteht dem Triebe, aus dem verſtändigen Grunde, weil ihn ſein Arzt die Enthaltung von Speiſen als Heilmittel empfahl. Dieſe verſtändige Freyheit unterſcheidet Zweifelsohne den Menſchen vom Thiere. Es iſt die Unabhängigkeit von Reizen des Augenblicks, die Fähigkeit ſich einen Lebensplan vorzuhalten. Sie iſt alſo wider das Sophisma der Faulheit (§. 10.), wider einen Fatalismus gerichtet, der blind und wahllos im Leben, mit nothwendiger Vorherbeſtimmung ſich entſchuldigend, verfahren wollte. Dieſes letztere Syſtem iſt des Menſchenbewußtſeyns ſo unwürdig, ihm ſo unnatürlich, daß auch wohl kein Menſch es folgerecht durchführt, und ohne allen Verſtand ſich beſtimmt. Daher ſind die Menſchen öfter feinere Determiniſten, als Fataliſten, ob ſie gleich damit Sittlichkeit und Religion vernichten, d. h. Sie

nehmen die Wahl abſtracter Beſtimmungsgründe mit in die Idee der nothwendigen Weltordnung auf. Und ſo entſteht denn, wie wir oben (§. 11.) ſahen, die weltliche Moral, die Klugheitslehre. (Tafel II. B. 3.) Ihr Lehrgrundſatz iſt: „mache dich unabhängig, o Menſch, von deinen Trieben mit deinem Verſtande, um dir das Ideal von Glückſeligkeit im allgemeinen vorhalten und dich darnach beſtimmen zu können!“ Hier bleibt der Menſch allerdings ein bloßes Product ſeines Verhältniſſes in der Erſcheinungswelt, aber er kann doch mit dem Verſtande dieſes Ganze regieren und zuſammenhalten.

Hierinnen findet auch Ariſtoteles, das Haupt der weltlichen Moraliſten, die Vortrefflichkeit aller Tugend, als einer verſtändigen Selbſtthätigkeit, und Selbſtmäßigung zwiſchen den Extremen der blinden Triebe. Der Menſch iſt hier nun zwar als Erfahrungsweſen durchaus determinirt von ſeinem ſinnlichen Lebensverhältniſſe, und er ſoll auch keine idealen überſinnlichen Bewegungsgründe, die, wie Platos Ideen, bloße Schwärmerey ſind, in ſeinen Lebensplan miſchen. Das Menſchen-Ich iſt eine bloße Erſcheinung von Sinnlichkeit und Verſtand, und übt keine ſittlich freye Selbſt-Beſtimmung im Bewußtſeyn. Es iſt kein geiſtiges Seyn in höherer Bedeutung von etwas Ueberſinnlichem im Bewußtſeyn. Allein der Menſch hat doch zum Ruhme ſeines Verſtandes das Ganze ſeines Lebens unter Einen zweckmäßigen Hauptbegrif gebracht, und vermöge ſeiner verſtändigen Ueberzeugung hat er alſo, nach Ariſtoteles, zu berathſchlagen, zu überlegen (Βουλη), auch zu wählen

(προαιρεσις) d. i. nach Ariſtoteles Ethik, der wahre Beſchluß, von der oft eiteln Beſtrebung (Βουλησις) noch zu unterſcheiden. Wir können dieſe verſtändige Freyheit der weltlichen Moral Willensthätigkeit nennen, aber wahrer Wille im ſittlichen Verſtande, dem das Gewiſſen ſeine Wahl zurechnet, tadelt, oder billigt, findet hier nicht ſtatt. Alle Reue der weltlichen Moral iſt bloß politiſch, wie einen Kartenſpieler oft lebhafte Reue d. i. Aerger, darüber ergreift, daß er nicht Trumpf ausgeſpielt hat.

Die zwey Arten des menſchlichen Wollens, wie ſie ſich im Gewiſſen kund thun, ſind alſo von ganz anderer Art, ſie ſind ſittlich böſes und ſittlich gutes Wollen Sie ſind überhaupt beyde zuſammen genommen ſittlich freyes Wollen. Der Wille iſt alſo diejenige geiſtige That im Menſchenbewußtſeyn, wodurch ſelbiges, unter der Form der Ichheit, einen letzten, allgemein höchſten, ausſchließlichen Beſtimmungsgrund aller Bewußtſeynsthätigkeiten anerkennt oder wählt, und nach demſelben eine fortdauernde Reihe künftiger Bewußtſeynszuſtände gleichförmig zu beſtimmen beſchließt. Hier iſt alſo mehr denn bloße Willensthätigkeit, die zwiſchen Bewegungsgründen nur wählt, ohne daran zu denken, in wiefern dieſe Bewegungsgründe ſich auf einen Beſtimmungsgrund alles Bewußtſeyns, als letzten, höchſten überhaupt beziehn mögen. Die weltliche Moralanſicht ſelbſt, macht zwar den Menſchen, als Natur-Erſcheinung oder ſittlich verſtändiges Ich, gewiſſermaßen auch zum allgemeinen Beſtimmungsgrund ſei-

nes Bewußtſeyns. Aber ſie läugnet doch dabey die eigentliche Selbſtwahl, freye Selbſtbeſtimmung des Menſchen-Ichs, hebt in ſofern die Sittlichkeit auf, und wird ſelbſt nur in ſofern in einem Menſchen Gewiſſensſache und Act des Willens, wenn ein Menſch den Hauptgedanken, ſein Ich, als Inbegrif der leiblichen Verhältniſſe, glücklich zu machen, zum letzten Bewegungsgrund für alle ſeine Bewußtſeynszuſtände, vermöge der Gewiſſenswahl, wirklich erklärt. Die Theorie der blos verſtändigen Freyheit und der aus ihr folgerecht ſcheinbar hervorgehende Determinismus, wodurch dem Menſchen freylich durch einen Fehlſchluß, alles geiſtige überſinnliche Seyn, aller Act des freyen Willens geraubt wird, kann alſo demungeachtet allerdings zum Act des freyen Willens werden, wenn ein Menſch, wie leider ſo viele, ſolche Sophiſtereyen aus Neigung zur Willkühr in den ſittlichen Beſchluß, danach ſein Bewußtſeyn ausſchließlich zu beſtimmen, aufnimmt.

Wille in ſittlichmenſchlicher Bedeutung und ſittliche Freyheit (die da mehr iſt, als die obenerwähnte verſtändige Freyheit) ſind alſo Ein und derſelbe Begrif, und da die ſittliche Freyheit ſich dem Menſchen, wenigſtens in ſeinem gegenwärtigen Naturzuſtande, unter der Form des Gewiſſens, als eine Wahl zwiſchen einem ausſchließlich ſelbſtſüchtigen oder willkührlichen und ausſchließlich geſetzlichem, ſittlich verbundenen Menſchenwollen ankündigt, ſo iſt Wille in ſittlichem Beſchließen, und ſittliche Freyheit (im gegenwär-

tig natürlichen Menſchen wenigſtens) auch gleichbedeutend mit Gewiſſen und Gewiſſenswahl.

Die ſittliche Freyheit vom Gewiſſen verkündet iſt alſo mehr wie die verſtändige Freyheit. Denn erſtens bey angenommener ſittlicher Freyheit beſtimmt das Menſchen-Ich ſeine künftigen Bewußtſeynszuſtände formell ſelbſt nach einem ausſchließlichen Beſtimmungsgründe, während die verſtändige Freyheit eigentlich ohne alle Form der Selbſtbeſtimmung iſt, und den Menſchen ſo hinnimmt, nur mit dem Verſtande im Ganzen auffaßt, wie ihn die zufällige ſinnliche Erfahrung darſtellt. Zweytens verkündet die ſittliche Freyheit, als Gewiſſen, wenigſtens eine mögliche Unabhängigkeit von allen Beſtimmungsgründen des beſchränkten Ichs, in der Erfahrung, mithin des geſammten erſcheinenden Sinnenlebens, wenn nämlich der Menſch ſtatt des Eigenwillens, das zum Daſeyn nothwendig verbundene Wollen ausſchließlich erwählt, während die verſtändige Freyheit den Menſchen in der ſinnlichen Knechtſchaft des Erfahrungsbegriffes läßt, und ihn blos unabhängig vom augenblicklichen Sinnenreize erklärt.

Die ſittliche Freyheit im Gewiſſen verkündet ſetzt aber auch andererſeits die Möglichkeit voraus, den Eigenwillen als ausſchließlichen Beſtimmungsgrund ins Bewußtſeyn aufzunehmen, mithin iſt ſie, ohne Erkenntniß des Böſen, was jeder Menſch in ſeiner Gewiſſenserfahrung, er urtheile nun über andere, oder ſich ſelbſt, findet, gegenwärtig nicht

denkbar. In dieſer Gewiſſenswahl erkennt alſo der Menſch das Böſe als möglich, welches in einem ganz ſchuldloſen Zuſtande des Menſchengeſchlechts durchaus nicht ſtatt finden könnte. Die ſittliche Freyheit muß alſo, was Kant in ſeiner Theorie vom radicalen Böſen, als einer ſubjectiv allgemein nothwendigen Wahrnehmung des Gewiſſens, ſehr richtig anerkannte, unter der Form eines verderbten, gefallnen Menſchenbewußtſeyns begriffen werden. Denn das Böſe im Bewußtſeyn, als einen dem Menſchen möglichen Hauptbeſtimmungsgrund nur erkennen, iſt völlig einerley damit, eine angeerbte Neigung zum Böſen fühlen. Da nämlich das Böſe, wie wir ſtreng wiſſenſchaftlich erweiſen können und werden, ein ſo ganz verkehrter, urſprünglich gewaltſamer Zuſtand des vernünftigen Menſchenbewußtſeyns iſt, ſo gehört ſchon die verkehrte Neigung dazu, ihn nur als möglich anerkennen oder begreifen zu können. Nur ſo iſt es denkbar, wie der vernünftig erkennende Menſch das Gute vollbringen, das Böſe befolgen könne. Meliora probo, deteriora sequor! ſagen faſt ganz kaltblütig alle Böſewichter bey den Dichtern, zumal bey Shakeſpear. Ja ſie mahlen ſich oft das Böſe, wenn der letztere Dichter ſie hierinnen etwas unnatürlich ſchildert, ohne Gewiſſensangſt ſelbſt ſehr ſchwarz vor. — Aber es gehört nun einmal zu der von ihnen als möglich erkannten Unnatur. Uebrigens aber läßt ſich, wenn wir von dem Menſchen in ſeiner Erfahrung abſtrahiren, die ſittliche Freyheit, die bey einigen conſequenten Theologen wohl nicht mit Unrecht für ſynonym mit der Erb-

ſünde geworden iſt, ſo daß ſie deswegen auch wohl als Subſtanz des gegenwärtigen Menſchencharakters angenommen ward, allerdings auch allgemein als ſittliche Form der Selbſtbeſtimmung eines endlichen Geiſtes ohne Erkenntniß des Böſen denken, wo aber der allgemeingeſetzliche Wille ausſchließlich in einer Wirklichkeit, die das ganze endliche Bewußtſeyn ausfüllte, ergriffen würde, ſo daß der endliche Geiſt gar keine Abweichung, kein Böſes ſich als möglich dächte. Hier fiel alſo wenigſtens die Idee von Gewiſſenswahl, von Verboten und Geſetzen durchaus weg. Dieſe ſittliche Freyheit wäre alsdann wenigſtens keine ſolche, wie die menſchliche iſt, auf welche die Moralphiloſophen ihre Lehren von Sittengeſetz und Pflichten gründen. Sie wäre eine gottähnliche Freyheit, das reine Ebenbild Gottes im endlichen Willen, und ſo mag man ſich denn die Menſchheit in ihrer urſprünglichen geiſtig ſinnlichen Natur vor ihrem Falle denken. Man ſieht aber, daß hier die Theologen ſehr inconſequent ſind, wenn ſie im Paradieſe, ſtatt von Warnungen, vom väterlichen Rathe Gottes, ſchon von ſittlichen Geſetzen und Verboten wider das Böſe reden, da ein durchaus unerkanntes Böſe noch nicht verboten werden kann (Gott in der Geſchichte. Seite 345 346.).

Ignoti nulla cupido — ſagt das Sprichwort. Die wirkliche Neugierde, das Böſe ſelbſt beſſer kennen zu lernen, wäre hier allemal alſo ſchon das Böſe ſelbſt, das man bereits kennt und begehrt. — Ein Gebot wider das Böſe wird alſo ſinnlos, oder machte es das

Böſe bekannt, wäre es, wie Paulus (vergl. oben S. 222.) ſagt, eine Kraft (Stachel) der Sünde. —

Eine eben geſchilderte ſo ganz unſchuldige, reine, religiösſittliche Freyheit könnte nun aber allerdings verloren gehn, durch einen Fall, den man ſich aber wiederum nicht, wie die minderfolgerechten Theologen es vorſtellen, als Folge einer wirklichen Gewiſſenswahl denken kann. Der Fall kann noch nicht Böſe ſeyn, da er Fall erſt zum Böſen iſt. Der Fall der erſten Menſchheit, nach Moſes Schilderung, iſt alſo keine ſittlich böſe That, kein eigentlich moraliſches Fallen geweſen, ſondern ein religiöſer Abfall von Gott, ein Verluſt der reinen Urreligion ſelbſt, wobey freylich alſo Schuld einer augenblicklichen Gottvergeſſenheit, Vernachläſſigung göttlicher Warnungen, ein Zuſtand leer von kindlicher Liebe oder von Vertrauen zu Gott, ein Zuſtand der Gleichgültigkeit, ein Nichtſeyn des Guten, aber noch kein poſitives Seyn des Böſen, keine Feindſchaft gegen das Gute von Seiten der verführten Menſchen dabey war. So geſchah es, daß Gottes Wille nicht mehr als ausſchließlicher, wirklicher Beſtimmungsgrund das ganze Menſchenbewußtſeyn füllte, daß der Geiſt des Böſen, deſſen ſelbſtſüchtiger Abfall von Gott als kein Erkennen des Böſen, ſondern als ein geiſtiges, erſtes Hervorbringen alles Böſen, als kein Gottvergeſſen, ſondern als Empörung vorgeſtellt wird, ein Gebiet im Menſchenbewußtſeyn einnahm. So war denn auch die ausſchließliche Selbſtbeſtimmung des Menſchen durch Gott verloren, und an ihre Stelle trat, nach Erkenntniß des Bö-

ſen, welches ebenfalls den Menſchen ausſchließlich zur Willkühr, Selbſtſucht und Zügelloſigkeit zu beſtimmen ſtrebt, die Gewiſſenswahl, und das Geſetz, dieſes Böſe aus dem Menſchengemüth zu vertreiben. Das wirkliche Wollen in und mit Gott wurde nun zu einem Sollen, zu einer menſchlich nothwendigen Verbindlichkeit.

So läßt ſich denn auch begreifen, was die Wiedergeburt des Menſchen durchs Evangelium, die Löſung vom Fluche des Geſetzes, die Freyheit der Kinder Gottes, das wiedergefundene Ebenbild Gottes im Glauben ſagen will. Die ſittliche Freyheit, als Gewiſſenswahl, iſt allerdings eine Verderbtheit, wenigſtens Folge einer Verderbniß an der Wurzel des Menſchengemüths. Eine Tugend auf ſie und auf ſtete Vorhaltung der Sittengeſetze gegründet . . . unſre neue Ethikotheologie, die nichts anders als ein wieder aufgewärmtes Juden- und Heidenthum iſt, mag eine ſolche Tugend noch ſo ſehr preiſen, . . . iſt ein gewaltſamer Zwangzuſtand ohne Glauben, und wenn ſich dieſe ſtolze ſtoiſche Tugend als reine Vernunft von der Religion trennen will, einer geſchminkten Schauſpielerdirne von der zweideutigſten Lebensart zu vergleichen, die ſich zu Unſchuld und königlicher Würde herausgeputzt hat. Wenn ſie Millionen verſchenkte, und auf allen Schlachtfeldern ſtürbe, wo nach unſerm Modeausdruck das Leben an die Idee geſetzt wird, — ſobald ſie das wahre Evangelium von der Freyheit der Liebe Gottes im Glauben nicht faßt, ſo bald ſie ſelbſt eine Feindin dieſes ächt chriſtlichen Glaubens iſt, ſo iſt ſie nur ein Tod der

Seele. Sie thut Gutes und vernichtet die Quellen des Guten. Sie handelt nach Pflicht und erſtickt die Liebe. Sie hat ihren Lohn in ihrem Gewiſſensſtolze — (denn bey dem thörigen Menſchen hat alles, ſogar das Gewiſſen, ſeinen beſondern Stolz) — in ihrer Selbſtgerechtigkeit dahin.

Die Gewiſſenswahl, die ſittliche Freyheit im Sinne der gefallenen Menſchennatur iſt alſo ein ſchwankendes zerriſſenes Weſen, eine Theilung des Menſchenbewußtſeyns zwiſchen Himmel und Hölle, zwiſchen Gott, dem Vater der Wahrheit und Liebe, und zwiſchen dem Lügengeiſte, der das vereinigte Seyn haßt. Sie verwandelt den Menſchen in jenes vielgeſtaltete Ungeheuer, das die Weltgeſchichte neben der ſchuldloſen Naturgeſchichte der Menſchenſpecies hinſtellt, um den Menſchen, dieſen eingebildeten Selbſtſchöpfer, in Vergleichung mit dem Schöpfer des urſprünglichen Menſchen zu beſchämen. In der That ſehr ſchwer zu begreifen iſt alſo die Thorheit unſerer Schön- und Starkgeiſter, und unſerer Philoſophen, die immer Geiſtesfreyheit zu ihrem Feldgeſchrey machen und darunter nicht etwa die Freyheit des Evangeliums im Glauben, ſondern die moralphiloſophiſche, ſittliche, die ſich ſo eng mit der Frechheit verſchwiſtert hat, meynen. Eine Tugend, der in der Sphäre der ſittlichen Freyheit kerngeſund zu Muthe und wohl iſt, die da ſich einbildet, ſie könne den Kampf mit dem Böſen ohne Hülfe der Gottheit und des Glaubens an dieſelbe beſtehn, die ſich brüſtet daß ſie etwas eigenes hat, daß ſie immer ſiegen muß, und ſich ſelbſt bezwingen, die dagegen mit Verachtung

von der kindlichen Tugend im Glauben an das Evangelium ſpricht, iſt die Mode-Närrin und der Abgott unſers Zeitalters. Sie bildet ſich ein, hoch über Gott ſelbſt und ſeinem wahren Bekenner zu ſtehn, – denn Gott und die heilige Natur, und der Menſch, den ſie begeiſtert, hat ja keinen Kampf zwiſchen Himmel und Hölle zu beſtehn, wie unſre geiſtreichen, philoſophiſchen und äſthetiſchen Heroen, die in ſtark geiſteriſchen Meditationen, und auf den Schauſpielbühnen herum ſchwindeln, fortdauernd zu beſtehn haben! — Aus dem falſchen Flittergold der ſittlichen Freyheit hat die deutſche äſthetiſch-philoſophiſche Literatur alle ihre Lieblingsideen und Worte, als Münzen geprägt, die jetzt unter ziemlich hohen Cours noch im Umlauf ſind, die Ichphiloſophie, mit dem freyen Wiſſen, Thun und Seyn, die Autonomie, die äſtetiſche Freyheit und Unbedingtheit der ſchönen Kunſt, die Erziehung der Menſchen zu Geiſtesfreyheit, in Familie und Staat, in Romanen und Schauſpielen, welche ihre Außerordentlichkeit darin ſuchen, daß ſie in ihrer, der Zuchtruthe zu früh entlaufenen, eigenwillig kindiſchen Phantaſie, auf allen Pflichten des Lebens mit recht lebendig darſtellenden Füßen herum treten, und dafür ihre Verfaſſer beym feingeſchmeichelten hoch verbildeten Publikum, mit dem Ruhme krönen, die Brennſpiegel des Univerſums zu ſeyn.

So baut man auf die ſittliche Freyheit ſeine Moralſyſteme, ſtellt in das Empyreum bald ſelbſtgegebene Sittengeſetze, bald noch freyer die unabhängige Geiſtesform, die zwiſchen Gut und Böſe dahin ſpielt,

und vergißt, daß dieſe ſittliche Freyheit als Gewiſſenswahl eine höchſt untergeordnete, wiewohl nothwendige Stufe des Bewußtſeyns iſt, um zur religiöſen Freyheit zu gelangen, welche letztere mehr als praktiſche Formelvernunft, welche die an Gottes Willen ſich wieder unwandelbar anſchließende verſöhnende Religion, die Fülle des lebendigen Glaubens iſt, und deren Natur in der Sphäre des Glaubens von uns erſt beſtimmt werden kann.

Daß die Gewiſſenswahl alſo ein Schwanken des menſchlichen Wollens, welches unter der Ichform nach einem beharrlich identiſchen ausſchließlichen Beſtimmungsgrunde aller Bewußtſeynsthätigkeiten ſtrebt, zwiſchen einem ausſchließlich ſelbſtſüchtigen und einem ausſchließlich geſetzlichen Willen ſey, erhellt, indem wir den ſittlichen Menſchen auf vier Standpunkten ſeiner Entwickelung begleiten, alſo:

I. Das Gewiſſen kann nicht eher mit noch unbeſtimmten Regungen beginnen, als bis der Menſch einen Grad verſtändiger Freyheit äußert, den erſten Standpunkt kräftiger Willensthätigkeit erringt, die ihm ſo lange fehlt, als er eigentlich mehr vegetirt, oder ſich animaliſch bewegt. Falſche Erziehung und Leichtſinn kann dieſe Zeit, welche der Naturalismus gewöhnlich für einen Stand reiner kindlicher Unſchuld hält, wie er jetzt bey dem Menſchen doch nie ſtatt findet, weit über den Punkt erſtrecken, wo der Menſch ſchon Gewiſſensregung empfinden könnte. Gewöhnlich ſind die jugendlichen Leidenſchaften, wie

ein Frühlingsſturm, der vor der reifern Jahreszeit vorhergeht, die erſten Mittel, die Triebe des Menſchen zur geſammelten Einheit des beharrlichen Wollens zu erheben.

Der Gegenſtand der Leidenſchaft nimmt das ganze Gemüth des Menſchen ein. Er verſchmilzt ganz mit der menſchlichen Ichheit im Erfahrungsbegriffe, und ſo iſt im Bewußtſeyn früher allerdings mehr der eine, der egoiſtiſche Wille thätig. Dieſer Wille iſt nicht etwa Lebensgefühl und Naturinſtinct. Denn wie gern opfert der Menſch ſogar das Leben dem Hauptgegenſtande ſeiner leidenſchaftlichen Wünſche, ſeiner Liebe, Ehre oder irgend einer partheyiſch ergriffnen Hauptidee des Zeitgeiſtes. Selbſt das Schöne und Gute verſchmilzt in jugendlicher Leidenſchaft mit der egoiſtiſchen Selbſtſucht. Es wird Gegenſtand der Partheylichkeit, des jugendlichen Eigenwillens, der ſich nur in Aeußerungen von Kraft gefällt. Das Gewiſſen ſelbſt erſcheint, zumal bey einer nicht fromm erzogenen oder pietiſtiſch falſch erzogenen Jugend, als eine gleichgültige Schranke, welche nur dazu dient, die Aeuſſerungen der Kraft und des Genies zurückzuhalten, als eine Fortificationslinie, welche die Mittelmäßigkeit zum Beſten der Schwäche erfand, wie leicht ſpringt ſo die Jugend im Sturme der Leidenſchaft über dieſes ſich mit poſitiven Geſetzen und Vermahnungen ankündigende Gewiſſen hinweg. Dieſen erſten Zuſtand des Menſchen, der einen egoiſtiſchen Willen weckt, unmittelbar vor der erwachenden Gewiſſensrührung, kann man nicht als ſchuldlos oder für ſittlich gleichgültig erkennen, nicht als blos leichtſinnig ent-

ſchuldigen. Der Menſch übt hier ſchon ganz die Gewiſſensfreyheit, die bey ihm ſchon in frühzeitiger Kindheit ſich einſtellt, ehe er ſie im Begriffe erkennt, und mit ihr Böſes und Gutes klar unterſchieden hat. Der Jüngling iſt gut, oder böſe, wie der Gegenſtand ſeiner Leidenſchaft und die Art, ſie zu befriedigen, es an die Hand giebt. Hat er ächte Religion, die ſich ihm oft aber mehr unter der Form äſthetiſcher Begeiſterung ankündigt, ſo iſt er inſofern in einer ſichern Sphäre, ſchon über die Gränzen der Gewiſſenswahl hinaus. Sein Gewiſſen iſt durch heilige Schrift und Lehre ſchon gerührt, ſein Glaube erwacht. Hat aber ſeine Jugend dieſe Vorzüge nicht, ſo bleibt er in unbeſtimmten Gewiſſensregungen, und kann den Gegenſatz von Gut und Böſe, welche Vorſtellungen das Feuer der Jugendphantaſie in einander ſchmelzt, nicht eher machen, bis hartes Verbot und Hinderniß von Seiten der ſtarren äußern Lebensform, das Verhängniß, welches alles irdiſche raubt, Schreck vor dem Abgrunde der Sünde und Verbrechen, zu dem die Leidenſchaft führte, oder endlich auch nur Ueberdruß durch voreiligen Genuß und Niedergeſchlagenheit der Phantaſie, Sattheit am Leben, den Hauptgegenſtand des jugendlich leidenſchaftlichen Eigenwillens vernichten. In dieſe harte Schule des Lebens, wird jeder Menſch früher oder ſpäter geſchickt, der ſo unglücklich war, daß wahre Religion und ächte, ach ſo ſelten gelehrte chriſtliche Lehre ihn nicht früher zur Beſonnenheit brachte. Ganz fromm, ganz ohne dies Chaos der dunkeln Gewiſſensregungen, ohne Kampf der Selbſtſucht mit dem Ge-

ſetz kann übrigens kein Menſch erzogen und in der Welt herangebildet werden. Auch kann dieſes unmöglich der Sinn des Chriſtenthums ſeyn, wenn dies auch wohl Pietiſten meynen, die deswegen ſo oft die Jugend ungläubig machen, weil ſie ſie allzuſchnell gläubig machen wollten. Jeder Menſch muß das alte und neue Teſtament durchgehen in ſeiner welthiſtoriſchen Bildung. Der Donner auf Sinai muß im innern Ohre ſeines Gewiſſens wiederhallen, ehe er in Wahrheit die Segnungen vom verſöhnenden, alles in Liebe und Wahrheit vereinigenden Geiſte Gottes empfinden kann. Das Chriſtenthum, das er in der Taufe empfing, iſt eine ſtille Weihe für den Himmel, deren geheimer Sinn ihm auf Erden lang, vielen auch auf immer verſchloſſen bleibt. Dieſes heilige Bild des ewigen Friedens bringt hienieden nur Ahnung, nicht Erfüllung. Wir wandeln hier nicht im Schauen, ja oft ſpät erſt im wahren Glauben. Die Lehre der göttlichen Verſöhnung könnte nicht in ihrem ganzen unendlichen Werthe empfunden werden, wenn wir die Gefahr des Böſen ſo wenig kennten, als ein wiedergeborner Adam in einer verjüngten Erde. Uns allen gehört der Fall der Menſchheit, der Bund mit Abraham und Moſes. Wir alle haben den Gott der Liebe verkauft und ans Kreuz geſchlagen. Die ganze religiöſe Weltgeſchichte bewegt ſich im Centro jedes Menſchengemüths bald klarer bald dunkler. Denn der Menſch iſt nicht nur ein Brennſpiegel der Natur, er iſt auch ein Mikrokosmus der Geſchichte in Erinnerung ſowohl, als in prophetiſcher Ahnung der Zukunft. (ſ. d. polemiſchen Theil. Von Gott u. ſ. w. Abth. II. S. 328. — Gott

in der Geſchichte S. 42. 172.) Darum ſind Pietismus und chriſtliche Ultratheologie auf einem verdammlichen Wege, wenn ſie nur Glaubenslehre und nur Chriſti des Verſöhners Namen predigen, und vergeſſen, daß der Menſch auch ein Gewiſſen hat, welches er allerdings eben ſo im Leben, als mittelſt philoſophiſcher Selbſtbetrachtung kennen lernen muß.

II. Der zweyte Standpunkt alſo, auf welchem der Menſch ſich auf ſeinem Gange zur Entwickelung des Gewiſſens befindet, iſt zum Unterſchied des erſten, d. h. der unbeſtimmten Gewiſſensregung, der Standpunkt der Gewiſſensrührung, des erkannten Böſen und des Guten, unter der Form des negativen, des Verbots zu nennen. Man gelangt dahin durch völlige, meiſtentheils gewaltſame Hemmung, die der jugendliche leidenſchaftliche Eigenwille empfindet, durch die völlige Vernichtung aller Gegenſtände, die dem Menſchen ſein Ich vertraten, welche er nun mit dem Dichter ſeine zerronnenen Ideale nennt. Er hat Schiffbruch gelitten, ſo däucht ihm, im Ozeane des Lebens, und zeigt nur einige Scheiter vor, welche, (wenigſtens wie die Schillerſche Beſchäftigung und ſympathetiſch gewählter Freundſchaftsumgang) zu ſchwach ſind, ihm das Leben fernerhin als einen glänzenden Gegenſtand der Liebe, oder der Bewunderung erblicken zu laſſen. Er achtet ſich und die Menſchen nicht mehr, und iſt müde des geſelligen Menſchenvereins, welcher ihm ſein Glück zerſtörte, und ſeine höhern, goldnen Phantaſieen zum Beſten der Welt unerfüllt ließ. Er reibt

ſich die Augen, wie nach einem langen Schlaf und ſchönen Traum, wie der des Jägers am Hügel, den Oſſian mit unſerer Jugend vergleicht. Der junge Wandrer des Felſes entſchlief im Frühlingsthale in den Strahlen der Sonne, er erwacht in kaltem winterhaftem Ungewitter auf einer einſamen neblichen Hayde, und ſchaut nur noch einmal mit Wehmuth in die Tiefen ſeiner Jugendträume zurück. Dieſer goldene Traum ward ihm alſo geraubt unter der Form des Verbots, der Beſchränkung jeder Art und des Schickſals.

Die Verbote der jede Zügelloſigkeit hemmenden geſellſchaftlichen Ordnung, die eher in der Welt war, als der einzelne Menſch, von deſſen Entwickelung hier die Rede iſt, tragen allerdings dazu bey, das menſchliche Bewußtſeyn aus dem Schlafe der ſcheinbaren Einheit, im leidenſchaftlichen Eigenwillen gewaltſam zu wecken. Wer die beſtimmte ſtarre Form des äußern Rechts gar nicht mit ſeiner innern Ueberzeugung vergleichen zu dürfen meynt, wer überhaupt rein ſubjectiv die Moralität von ſich anfangen will, iſt ganz gewiſſenlos. Die äußere Rechtsform iſt eben ſo gegen offenbares Böſes, als gegen das phantaſtiſche Scheingute gerichtet, welches der leidenſchaftliche Eigenwille mit ſogenannter Geiſtesfreyheit ergreift, wo der partheyiſch ergriffene Zweck, das Traumbild der Phantaſie gemeiniglich die unrechtlichen Mittel, die Störung jeder geſelligen Ordnung heiligen ſoll. Der nicht ganz verſtockte Menſch kann nicht anders, er muß anfangen zu überlegen, ob dieſe geſetzliche Rechtsordnung, die ſich ihm in den Weg ſtellt, als eine bloße Gewalt

und Gewohnheitsmacht liſtig zu umgehen ſey, oder ob er ſie nicht vielmehr innerlich unter der Form eines vernünftigen Menſchen-Ichs ſelbſt anerkennen müſſe; wie das Kind oft ſpäterhin die Verbote ſeiner Erzieher, über die es unwillig ward, ſelbſt als gerecht und vernunftzweckmäßig billigen muß. Viele Menſchen kommen leider, bey dem verderbten Schlendrian der Menſchengeſellſchaft, nicht eher zum Bewußtſeyn eines ſolchen zweyten vernünftigen Willens, der ſich ihrem erſten, dem Eigenwillen entgegenſetzt, als bis ſie der letztere ſchon zu allen Gräueln der Verbrechen hingeriſſen, und unter den Bann der geſellſchaftlichen Rechtsordnung hat verfallen laſſen. Sehen wir nicht häufig Mörder, in der Hefe des Volks, (welche die Vornehmigkeit auf Erden durchaus über die Rechtsverhältniſſe unaufgeklärt erhalten wiſſen will) in der Bitterkeit über hülfloſe, wenigſtens als unwürdig verachtete und zurückgeſetzte, Armuth gezeugt und erzogen, oft in blutigen Gewerben, oder wohl gar in den politiſch völkerrechtlich privilegirten Mordanſtalten ſchon an alle Gewaltthätigkeiten gewöhnt, erſt auf dem Schaffotte zu dem Bewußtſeyn eines höhern Willens, einer ſich ſelbſt verdammenden Rechtſchaffenheit gelangen, und nicht blos einſehen, ſondern verabſcheuen lernen, was ſie ihr Eigenwille verüben ließ, dem es nichts koſtete, ein ganzes fremdes Menſchenleben hinzuopfern, um ein paar Kleiderſtücke, oder eine Taſche voll Münze dabey zu gewinnen?

Jeder eigenwillige Menſch, lebe er auch im Schooße eines unabhängigen Reichthums oder Standes, wo er der groben Verbrechen zum eigenwilligen Lebens-

genuſſe nicht bedarf, oder wenigſtens die Verbrechen zum Vergnügen ſeines Eigenwillens unter dem Deckmantel des Anſtandes, unerreicht vom Geſetze, verüben kann, muß dem Mörder auf dem Schaffotte gleichen, wenn Lebensſattheit, unglückliches Verhängniß oder am Ende, der ihn zum Abſchiede von der Welt auffordernde Tod die ganze Fülle ſeiner phantaſtiſchen Willkühr, ſeines Eigenwillens, ſeiner Selbſtſucht auf einmal vernichtet. Wie viele Menſchen, in der falſchen Sicherheit ihres Scheingewiſſens, zufrieden mit ihrer negativen Rechtlichkeit, mit ihrem Anſtands- und Schönheitsgefühl oder auch einer willkührlichen Großmuth, mit ihrer Klugheit, mit dem Fleiße, den ſie bey blindpedantiſcher Befolgung einer nur partheyſüchtig gewählten geſellſchaftlichen, bürgerlichen, wiſſenſchaftlichen Beſtimmung üben, mögen erſt durch das gewaltige Schickſal, oder durch die Todesſtunde dahin kommen, anzuerkennen, daß ihr ganzes Bewußtſeyn bis dahin gewiſſenlos war, weil ſie die religiöſe Stimme des ächten Gewiſſens mit Leichtſinn, Starkgeiſterey und ſelbſtſüchtigem Vorurtheile übertäubten, weil ſie blos die Selbſtſtändigkeit ihres willkührliebenden Menſchen-Ichs träumten, ohne daſſelbe zum pflichtmäßigen Werkzeug eines anerkannten, alles beſtimmenden Willens der Gottheit zu machen!

Der zweyte, höhere Wille, der in allen dieſen Fällen im Menſchenbewußtſeyn erwacht, iſt offenbar ein ganz anderer Wille, als der Eigenwille, ungeachtet er mit dem letztern die Form des Menſchen-Ichs gemein hat. Der höhere Wille im Gewiſſen iſt allerdings noch ein menſchlicher, ein beſon-

derer, denn er will unter der Form des Menſchen-Ichs; doch er will, ſo ſchwach dieſes auch ſey, nichts Menſchliches mehr, ſondern durchaus und ausſchließlich das göttliche allgemeingültige Gute, deſſen Werkzeug pflichtmäßig das eigenthümliche, individuelle, beſondere Menſchen-Ich werden ſoll. Der höhere Wille im Gewiſſen iſt aber ein anderer, als der egoiſtiſche, indem er letzteren als nichtswürdig der innern Selbſtverachtung des Menſchen überliefert, weil letzterer nothwendig vergängliches, veränderliches, kurz am Ende für ſich und die allgemeine Weltordnung zweckloſes will, weil er die Form ſeines Menſchen-Ichs nicht zum Werkzeug, ſondern umgekehrt zum ausſchließlichen Alleinzweck macht, welchem ſich die ganze Weltordnung und das heilige Wollen unterordnen ſoll.

Und ſo iſt der Gegenſatz zweyer ganz verſchiedenen Arten des Wollens im Menſchenbewußtſeyn, und zugleich die Art, wie der Menſch in der Erfahrung dazu gelangt, ſich dieſes Gegenſatzes bewußt zu werden, zum Theil ſchon dargethan. Denn der Menſch hat einen höhern allgemeingeſetzlichen Willen, welcher den egoiſtiſchen nicht etwa neben ſich beſtehn laſſen, ſondern vernichtet wiſſen will, und dem letztern in Gemeinſchaft mit der ſchweren Eiſenhand des Schickſals alle ſeine Güter mit Einſchluß des ſinnlichen Menſchenlebens ſelbſt zerſtört. Aber ein Wille muß doch etwas, muß doch ein Seyn wollen, und mit Recht nahm Spinoza in der oben erwähnten Definition des Willens das geiſtige Streben nach Beharrlichkeit in einem Seyn auf. — Bis jetzt erſchien daher doch der Eigenwille

des Menſchen, als ſein alleinig wahrer Wille, weil er wenigſtens ein Daſeyn in der Erſcheinungswelt zu ſeiner Grundlage, zum Gegenſtande macht. Der höhere, die Selbſtſucht durchaus als verboten anerkennende Wille im Gewiſſen ſcheint dagegen ein Schattenkönig in einem Schattenlande. Er erklärt das ſelbſtſüchtige Daſeyn, wie es der Egoismus zum Zweck macht, für nichtswürdig, aber er weiſt uns keine andere höhere Region an. Er erklärt die Sinnlichkeit, die Erde für verboten und hat uns doch kein überſinnliches Seyn, keinen Himmel nachzuweiſen. — Dieſer Einwurf wäre gegründet, wenn der höhere menſchliche Wille, welcher ſich anfangs allerdings als ein Entſchluß, die Selbſtſucht zu vernichten, mithin blos negativ, lebenszerſtörend ankündigt, wirklich und in ſeinem Urſprunge blos negativ wäre. Allein das ächte Gewiſſen des Menſchen zeigt ihm, wenn es ſich klarer entwickelt, ſeinen höhern Willen poſitiv, als einen ausſchließlichen Beſtimmungsgrund zum Seyn und deſſen thätiger Entwickelung, aber nicht etwa unter der Form des Egoismus und der Willkühr, ſondern der allgemeinen geiſtigen, frey anerkannten Nothwendigkeit, die das Menſchen-Ich zum pflichtmäßigen Werkzeug macht. Und hiermit gehn wir

III) zu einem dritten Standpunkte über, auf welchem der Menſch bey Entwickelung ſeines Gewiſſens zu ſtehen kommt, zum Standpunkte poſitiver Erkenntniß des ſittlichguten überhaupt, wo man das Gute, als einen allgemeinen poſitiven Beſtimmungsgrund zum Seyn kennen lernt. Leider haben die gemeinen, oft aus der blos zuerſt bürgerlichen

Anſicht hervorgegangnen Moralphiloſophieen, und ſelbſt die Kantiſche, in wiefern ſie in ihrem Urſprung ſich angeblich von der Religion trennt, alles nur erdenkliche gethan, den Menſchen von dieſem dritten Standpunkte zu verrücken. Man hat oft mit Recht bemerkt und geklagt, daß die Moral ſo wenig wirke, weil man ſie als eine bloße langweilige, formelle Beſchränkung vorſtellt, und alles Gewiſſen immer für negativ ausgiebt. Hiermit hat man dem Geiſte des Böſen, der ſich ſo gern als eine der Schranke ſpottende Geiſteskraft darſtellt, mehr als zu ſehr in die Hände gearbeitet. Weil man die Moral als eine bloße Vernichtung der Sinnlichkeit, höchſtens als eine Beſchränkung des Egoismus aufführt, weil man ſie urſprünglich ohne Religion ſeyn läßt, weil man das Gute nicht mehr in Gott erkennt, wodurch die Moral alle Grundlage des geiſtigen Seyns völlig verliert, und als ein reiner, nackter Formalismus der Vernunft, der Sittengeſetze und Sittenverbote daſteht, verwandelt ſich das Gewiſſen, das uns das Gebiet des höhern religiöſen Seyns aufſchließen ſollte, in eine bloße kraftloſe Hemmung, über welche die geniale Willkühr ſo gern hinwegſpottet. Hieraus ſtammen alle die Irrthümer unſerer gemeinen Moraliſten und einiger Myſtiker, welche das Sinnliche mit dem Böſen, das Geiſtige mit dem Guten, das beſondere Menſchen-Ich und ſeinen beſondern Willen mit dem böſen, eigenwilligen Menſchen-Ich, welches letztere nicht Werkzeug des Guten an ſich ſeyn will, verwechſeln. Man vergißt, daß der höhere menſchliche Wille im Gewiſſen nur den Eigen-

wilen in der Wurzel vernichtet haben will, nur dieſen und das Daſeyn, wie es dieſem zum Object wird, für nichtswürdig erklärt, keinesweges aber verlangt, daß das Daſeyn in der Erſcheinung überhaupt mit allen ſeinen ſinnlichen oder geiſtigen Trieben das Opfer einer leeren ſittlichen Geſetzesform werde. Der allgemeingeſetzliche Wille des Menſchen im Gewiſſen will alſo das ſinnliche Daſeyn, aber nur nicht unter der Form der Willkühr, oder des Eigenwillens, ſondern er erkennt es, als in Pflicht genommen, als ein Entwickelungsmittel des höhern Bewußtſeyns, und alle ſinnliche Güter dem Menſchen nicht als einzige Fülle des Seyns, ſondern als vergänglich, zur Prüfung in der Schule des Lebens gegeben, um daran die höhere Kraft des Wollens zu entwickeln. Dieſer allgemeingeſetzliche Wille erkennt einen nothwendigen Beſtimmungsgrund zum Seyn unter allgemeingültiger Geiſtesform. Er vernichtet alſo das ganze Menſchen-Ich nicht, nur das eigenwillige. Vielmehr ſoll das Menſchen-Ich, als Werkzeug eines übermenſchlichen allgemeingültigen Wollens, erſt wahre Beharrlichkeit und Gleichförmigkeit erhalten. Der Menſch ſoll ſich, in einer tugendhaften Beſtrebung, wo er nicht als ein nach der Erfahrung blos beſtimmtes Individuum, ſondern individuell für alle Zeiten und Welten handelt, eines geiſtigen Urſeyns und Urwollens bewußt werden, das allerdings übermenſchlich und überſinnlich iſt, aber auch das menſchliche und ſinnliche geiſtig verklären kann.

Auf dieſem Standpunkte des Gewiſſens, wo der Menſch ſein Menſchen-Ich, in der beſchränkten innern

und äußern Wahrnehmung mit allen deſſen ſinnlichen und geiſtigen Trieben, für das in Pflicht genommene, der Willkühr, der Eigenſucht, kurz dem Böſen entzogene Werkzeug eines allgemein-nothwendigen Beſtimmungsgrundes erkennt, wo er alſo mit allgemeingeſetzlichem Willen nach dem Endzweck eines an ſich guten, beharrlich Heil und Vereinigung des Ganzen wollenden Seyns zu ſtreben beſchließt, wird auch die Einerleyheit des Gewiſſens mit einer ſittlich-religiöſen Ueberzeugung klar, ſey dieſe letztere immer noch ſo ſehr wandelbar. — Das kann nun freylich der Kantianismus in der Moralphiloſophie nicht begreifen, weil er, wie oben gezeigt ward, auf den Irrthum gebaut iſt, es ſey dem egoiſtiſchen Willen des Menſchen im Gewiſſen ein bloßes Sittengeſetz, das in ſeiner am Menſchengemüth nur haftenden Form gar kein Seyn hat, für Erkenntniß und Achtungsgefühl entgegengeſetzt, nicht aber ein allgemeingeſetzlicher Menſchenwille ſelbſt, welcher den Beſtimmungsgrund zum Seyn unter allgemeiner Form, überhaupt anerkenne. Daß der Menſch ſelbſt mit aller ſeiner praktiſchen Vernunft ſich kein Sittengeſetz geben könne, wie Kant meynte, erhellt ſchon allein ſonnenklar daraus, daß ein Sittengeſetz, als ſolches für alle Bewußtſeynszuſtände beſtimmt, auch immer ſprechen müßte. Nun iſt aber das nicht der Fall im ſtummen, im verhärteten Gewiſſen. Alſo iſt es auch unmöglich, daß ſich der Menſch das Sittengeſetz wolle ſelbſt geben, und doppelt inconſequent, wenn Philoſophen ſich einbilden, ſie könnten dieſe Selbſtgeſetzgebung in einem Menſchen wiſſenſchaftlich mit der

Vernunftform hervorbringen. Denn was Kant ſeine praktiſche Vernunft nennt, iſt eine bloße Form, ohne Willen, und Kant ſelbſt wagt es nicht, ſie autonomiſch zu nennen. Alles, was der Menſch vermag im Gewiſſen, iſt demnach ein allgemeingeſetzlicher Wille, der Beſchluß, eine urſprünglich vorhandene ſittliche Geſetzgebung anzuerkennen und auf ſie, wo möglich zu achten, zu erforſchen, was ſie ſprechen dürfte. Wenn wir dieſen guten Willen des Menſchen im Gewiſſen einen allgemeingeſetzlichen nennen, ſo ſagen wir alſo damit durchaus nicht, daß er immer im Bewußtſeyn des Menſchen gleich klar und allgemein vorhanden wäre. So bald er ſich aber meldet im Gewiſſenskampfe, ſo meldet er ſich allerdings auch unter ausſchließlicher Form, als ein Beſchluß für das ganze allgemeingeſetzliche Daſeyn. So ſetzt denn das entwickelte Gewiſſen in der jetzt betrachteten dritten Potenz offenbar voraus, daß es, 1) außer dem menſchlichen böſen Eigenwillen, und 2) außer dem ihm entgegengeſetzten menſchlich-guten, allgemeingeſetzlichen Willen, welcher letztere nur beſchließen kann, ſich eines beharrlichen, allgemeingeſetzlichen geiſtigen Seyns bewußt zu werden, auch 3) einen unbedingt und ſchlechthin guten allgemeingeſetzgebenden, ganz unveränderlichen, und immer ſich ankündigenden Willen gebe, der das Menſchen-Ich auffordert, ſein Werkzeug zu werden. Würde dieſer höchſte, allgemein geſetzgebende Wille, im Gewiſſen nicht unmittelbar, als in einem Urſeyn begründet angenommen, ſo wäre es auch mit dem allgemeingeſetzlichen guten Menſchenwillen, als einem

Streben jenen höchſten anzuerkennen und zu erforſchen, durchaus nicht ernſtlich gemeint. Ja, wenn der Menſch eine ſittliche Verbindlichkeit frey anerkennt, ſo erkennt er damit ſchon auch die Verbindlichkeit an, ſich immer mehr zu überzeugen, daß es in Wahrheit, vermöge eines heiligen Urſeyns, einen allgemeinen beharrlichen Beſtimmungsgrund für die Geiſter in der Zeit, d. h. einen allgemeingeſetzgebenden Willen gebe, deſſen ſich der Menſch bewußt werden ſolle. Die Kantiſche Moralphiloſophie beging alſo zwey Mißgriffe in der Analyſis des menſchlichen Gewiſſens: 1) den höchſten, allgemeingeſetzgebenden, im Gewiſſen als unveränderlich verkündigten Willen mit einem bloßen Imperativ oder Sittengeſetz zu verwechſeln, das als Geiſtes-Form blos im menſchlichen Wollen und Seyn, nicht in einem unmittelbar gewiſſenhaft erkannten Urwillen und Urſeyn gegründet wäre; 2) den im Gewiſſen zur Bekämpfung des Eigenwillens erwachenden, allgemeingeſetzlichen Menſchenwillen, für eine Selbſtgeſetzgebung, oder Autonomie zu halten, da er doch unter der Form des Menſchen-Ichs gar nicht im Stande wäre, ein immerſprechendes Sittengeſetz vorzuſtellen, da er ferner ſelbſt gar nicht einmal vorhanden ſeyn würde, wenn er nicht zugleich einen im Urſeyn begründeten allgemeingeſetzgebenden höchſten Willen vorausſetzte. Bey dieſen zwey Hauptmißgriffen mußte es alſo der Kantianismus verkennen, daß die Aufforderung zu poſitiver Sittlichkeit im Gewiſſen durchaus gleichbedeutend mit der Aufforderung zum Feſthalten ſittlich-religiöſer Ueberzeugung ſey. Daher alle die

ethikotheologiſchen Zirkel, die wir im Sittengeſetz, in dem Freyheitsbegrif, in dem Mittelbegriffe des höchſten Gutes, und der Weltordnung nachgewieſen haben: Wolle und handle allgemeingeſetzlich! heißt im Aufrufe des Gewiſſens nichts anders, als: halte die geiſtig-thätige Ueberzeugung feſt, daß ein höchſter, für geiſtige Zeitweſen allgemeingeſetzgebender Wille in einem allesvereinigenden Urſeyn gegründet ſey, dem das Menſchen-Ich, nach ſeinem freyen beharrlichen Beſchluſſe angehören ſoll. Habe Tugend, heißt nicht anders, als habe Religion! Tugendhafte Geſinnung ohne Religion, iſt ſchlechthin unmöglich. Denn ächte tugendhafte Geſinnung iſt gleichbedeutend mit pflichtmäßigem, allgemeingeſetzlichem Wollen — und dieſes wieder undenkbar ohne die religiöſe Ueberzeugung vom Verhältniſſe des Menſchen-Ichs zu einem höchſten, allgemeingeſetzgebenden Willen. „Niemand iſt ohne Gott ein guter Menſch, ſagt in mehr als einer Bedeutung wahr, ſelbſt der Heide Seneka. Und Cato beym Lucan nennt die Tugend den Sitz Gottes. Den populären Tugendbegrif haben wir längſt verworfen. Er iſt zu ſehr auf dunkle, verworrene Begriffe, auf eiteln Schein gegründet, als daß er hier in Betrachtung kommen könnte. Aber ein philoſophiſcher Tugendbegrif, auch nun ſo gefaßt, wie der Kantiſche, kann nicht, wie Kant meynte, auf dem halben Wege zur Religion ſtehen bleiben. Er iſt die Religion des Gewiſſens ſelbſt.

Hat der Menſch den dritten Standpunkt des Gewiſſens erreicht, den offenbaren Gegenſatz in ſeinem Bewußtſeyn zwiſchen dem allgemeingeſetzlichen po-

ſitiv zum Guten beſtimmenden Willen und zwi=ſchen dem Eigenwillen zu machen, ſo muß er nun auch mehr als dunkle Gewiſſensregung, er muß die größte Gewiſſensunruhe empfinden, ſo bald er noch innerlich wahrnimmt, daß in ſeinem Bewußtſeyn der Eigenwille beharrlich vorwaltet, oder durch jede ihn überraſchende böſe That davon überzeugt wird, und ſo entſtehen die wahren Gewiſſensbiſſe, die ächte ſittliche Reue, die ſittliche Zurechnung oder Imputation. Alle dieſe Ideen werden von den gemeinen Moraliſten höchſt verderblicher Weiſe nur auf äußere Handlungen, oder auf erſcheinende Verbrechen bezogen, wenn ſolche die Menſchengeſellſchaft ſchädlich findet. Die juridi=ſche Zurechnung iſt durchaus etwas anders, als die ſittliche. Erſtere iſt bey dem deterministiſchen und fataliſtiſchen Syſteme eben ſo gut denkbar und anwend=bar, wie ohne daſſelbe Man führt Vertheidigungs= und Vertilgungskrieg völkerrechtlich und bürgerlich gegen je=den, der mit verſtändiger Willensthätigkeit unmenſchliche Handlungen begeht. Das iſt juridiſche Imputation. Hier iſt es genug, einen Menſchen als verſtändige, ſchädliche Willensthätigkeit zu erkennen, um ihn juridiſch zu behandeln, ſey er ein Mörder unter dem Einfluſſe des Fatums, oder nicht. Sittliche Zurechnung, moraliſche Imputation hingegen findet nur ſtatt ver=möge der anerkannten Gewiſſenswahl, der ſitt=lichen Freyheit, und einer Ueberzeugung vom Reli=gionsverhältniſſe. Nun iſt jeder Menſch geneigt, über andre Menſchen, vermöge angenommener ſittlicher Frey=heit und Gewiſſenswahl in ihnen, d. h. vermöge ſittli=

cher Zurechnung, ſittliche Urtheile zu fällen. Der feindliche Menſch, der uns ſchadet, wird nicht blos als bürgerlich ſchädlich von uns erkannt. Wir alle, ungeachtet wir nur das Phänomen der Beleidigung, der Schädlichkeit unſeres Feindes für uns, oder für die Menſchengeſellſchaft nachweiſen können, gehn doch offenbar über dieſe Erſcheinung mit unſrem Urtheile hinaus. Wir laden den ſchädlichen Menſchen auch gern vor den innern Gerichtshof des Gewiſſens, erkennen ſeine Thaten für ſchlecht in der Wurzel der Geſinnung. Das können wir aber nur thun, weil wir das Böſe in uns kennen. Das gemeine Sprichwort ſagt: Es ſucht niemand einen hinter der Thüre, der nicht ſelbſt dahinter geweſen iſt. Und ſo ſehen wir denn ein, daß es in dem Weſen des menſchlichen Bewußtſeyns liegt, ſich die Gemüthsſtimmung im Ganzen ſittlich zuzurechnen, nicht etwa blos einzelne Handlungen aus dem Leben herauszureiſſen, um ſie dem ſittlichen Urtheile zu unterwerfen. Die moraliſche Caſuiſtik für einzelne Handlungen, welche Kant und viele ſeiner Nachfolger zur Belebung des ſittlichen Gefühls und für die Erziehung der Jugend ſo dringend empfahlen, taugt durchaus nichts. Sie verwöhnt zum Vernünfteln über die Pflicht, zur Sophiſtik des Verſtandes, und zum Jeſuitismus, der ſich in Colliſionen gefällt, um die Gewiſſen ſchwankend zu machen. Jeder Menſch, er urtheile über andere, oder, welches leider ſelten geſchieht, über ſich ſelbſt, faßt das Reſultat für einen böſen oder guten Willen im Ganzen zuſammen, erklärt ſich in ſeiner Stimmung für nichtswürdig, ſtrebend nach Selbſtſucht und Willkühr, oder

erkennt ſich für begriffen in einem religiöſen Stre-
ben, gemäß der Aufforderung ſeines Gewiſſens. Und ſo befinden wir uns hier auf dem vierten Standpunkte des vollkommnen entwickelten Gewiſſens, den man

IV. den Standpunkt der ſittlichen Zurechnung, des ſittlichen Haupturtheils über Gut und Böſe zugleich, des allgemeinen ſittlichen Achtungs- und Nichtswürdigkeitsgefühls nennen kann. Der ſittliche Menſch hat nach unſerer Darſtellung alſo zuerſt kräftige Willensthätigkeit unter der Form eines einzigen, meiſt eigenſüchtigen Willens kennen lernen, dem ſich nur unbeſtimmte Gewiſſensregungen entgegenſetzen. Zweytens entſtand in ihm ſelbſt durch das völlig gerührte Gewiſſen unter Form der Ichheit ein ganz neuer, höherer Wille, den bisher einzigen, den Eigenwillen ganz zu vernichten, mithin Verboten huldigend, negativ, entſagend wirkſam. Dieſer zweyte, nach allgemeingeſetzlichen Beſtimmungsgründen ſich richtende Wille beſtimmt nun den Menſchen drittens auch poſitiv, ein Urſeyn, als höchſten Beſtimmungsgrund des ſich Bewußtwerdens, für geiſtige, nach Vernunftform von Einerleyheit und Allgemeinheit thätige Zeitweſen anzuerkennen, dieſes Urſeyn unter allgemeingeſetzgebender, nothwendig gebietender Form des Wollens angekündigt, ſich feſt vorzuhalten, als ein ſolches, nach welchem eben jener ſein der Geſetzlichkeit huldigender Wille ſich richtet, und ohne welches jener, ſein geſetzerkennender Menſchenwille, den Begrif einer allgemeinen Geſetzgebung, einer ſittlichen Verbindlichkeit, das Böſe als Böſe zu fliehn, das Gute als Gutes zu ſuchen,

gar nicht haben könnte. Und ſo vollendet ſich denn viertens im Menſchen das Bewußtſeyn vom Gegenſatze zweyer Arten ſeines Wollens ſelbſt, welche nun nicht mehr als bloße unbeſtimmte Gewiſſensregung, nicht mehr als bloßes verbietendes Gewiſſen, ſondern als Gewiſſenswahl zwiſchen einem poſitivguten und einem böſen Beſtimmungsgrunde zum Leben, und ſich bewußtwerden ſich darſtellt. Dieſe Gewiſſenswahl ferner erſcheint nun nicht als eine indifferente beliebige Gewiſſenswahl, oder als eine etwa abſolut geiſtige, ganz unabhängig-ſittliche Freyheit, als höchſter Charakter der Menſchenwürde, (wie die meiſten falſchen Moralphiloſophieen und irreligiöſe Freyheitslehren ſie darſtellen und vorausſetzen) ſondern als eine Gewiſſensunruhe und Gewiſſensprüfung, als eine blos relativ-ſittliche Freyheit, die aber ſo wenig abſolute geiſtige Unabhängigkeit, ſo wenig Würde des Menſchen-Ichs iſt, daß ſie ſogar ſelbſt ſchon als Folge von Erkenntniß des Böſen, und eines religiöſen Abfalls des Menſchengemüths angeſehn werden muß, weshalb ſie auch bey conſequenten Theologen, z. B. Luther, Melanchthon, vordem mit Recht als Sünde galt, als ein von göttlichem Willen getrennter Wille, als ein Schwanken des Wollens, ſelbſt beym guten Entſchluſſe noch ungewiß, (weswegen, nach Luther, Chriſtus ſelbſt ſeinen Willen, dem göttlichen hingiebt, und nicht ſeinen Willen, ſondern ſeines ihn ſendenden Vaters Willen ſucht, Joh. 5, 30.) ... bis neue ungründliche, aber im Aufklärungsſtolze befangene Moralphiloſophen auf jene ſittliche (nicht religiöſe) Frey-

heit ihre Luftſchlöſſer geiſtiger, ſelbſtſtändiger Menſchen-würde bauten.

Die Gewiſſenswahl, oder die ſittliche Frey-heit muß alſo aufgehoben werden. Sie iſt, was nur ungründliche Philoſophie bisher verkennen konnte, gleichbedeutend mit einer ſittlichen Zurech-nung ſelbſt, wodurch der Menſch das in ſeiner eignen Gemüthsart erkannte Böſe als Selbſtſucht mißbilligen muß. Dieſer Abgötze unſerer oberflächlichen Aufklärung, die ſittliche Freyheit.... welche Fichte noch mehr wie Kant zu einer reinen abſoluten Unabhängigkeit macht, indem er mit dem blendenden, der Theologie anſtößigen, und wenigſtens zweydeutigen Satze: Wer auf Autorität hinhandelt, handelt ge-wiſſenlos (Syſtem der Sittenlehre nach dem Princip der Wiſſenſchaftslehre S. 229.) das freye vernünftige Aner-kennen von Seiten des Ichs im Gewiſſen, es ſey ab-hängig, in ein ſelbſtgeſetzgebendes, ſelbſtſtändiges Gewiſſen, in reine Unabhängigkeit verwandelt ... alſo dieſe ſittliche Freyheit, das Ideal der Fichtiſch-Kantiſchen Tugend iſt ſelbſt der erſte Gegenſtand einer ſittlich-miß-billigenden Zurechnung. Der ſittliche Menſch muß es ſich vor allen Dingen mißbilligend zurechnen, daß er ſich etwas zurechnen kann, daß er ſittliche Freyheit, zwiſchen Gut und Böſe zu wählen, in ſich findet, daß er das Böſe kennt, welches doch als Verkehrtheit und Inconſequenz, der urſprünglichreinen Vernunft ſo einleuchtend widerſprechend iſt. Dies ſcheint auch der eigentliche Sinn von dem hinter Aufſtellung des Sitten-

geſetzes von Kant wieder behaupteten radicalen Böſen, uud von der alten ächt-theologiſchen Theorie über die Erbſünde zu ſeyn. Alle ſittliche Zurechnung geht daher auf das Böſe, und die Religion in der Sphäre des Glaubens ſcheint eben deshalb dem Menſchen die ſittliche Zurechnung für das Gute, in wiefern er ſich als Urheber deſſelben im Bewußtſeyn betrachten wollte, zu nehmen, weil der Glaube die Quelle des Guten nicht mehr in die Gewiſſenswahl, ſondern in die Liebe zum harmoniſchen, alles vereinenden Urſeyn ſetzt, und ein Menſchen-Ich, das ſich ſelbſt als Quell des Guten zu ſchätzen geneigt iſt, d. h. ſich das Gute etwa zurechnen, ſich mehr gleichſam, wie die Engel, die Boten und Werkzeuge Gottes, fühlen wollte, ſchon keinen religiöſen Glauben, keine ächte Liebe zu Gott hat. Alles Behauptungen, welche die Schrift eben ſo gewiß aufſtellt, als es gewiß iſt, daß dieſe Behauptungen unſere moderne, aufgeblaſene Moralphiloſophie, ſie ſey nun mit den Kantianern eine halbe, mit Fichte eine ganze Ichmoral, durchaus nicht begreifen kann, indem ſie für die alte philoſophiſch-conſequente Theologie zu ſtumpfſinnig geworden iſt. Die Idee der ſittlichen Zurechnung iſt überhaupt erſt entſtanden, da das Menſchen-Ich eigenwillig ward, und ſelbſtſtändig, ohne Gott, von Gott getrennt, und zum Geiſt des Böſen gewandt, nach beliebiger Form des Guten in eigner Vernunft ſich beſtimmen wollte, und bey vollendetem religiöſen Bewußtſeyn muß daher dieſe Zurechnung wieder aufhören, wo das Menſchen-Ich zufrieden, Gott im verſöhnenden Glauben, als Werkzeug, als Strahl ſeiner Liebe wieder anzugehören,

auf den Ruhm des ſelbſtſtändig ergriffenen Guten, welcher allein Gott zukommt, gern verzichtet.

Der Menſch in der Gewiſſenswahl betrachtet, zeigt alſo zwey Willen als Gegenſatz in ſeinem Bewußtſeyn, den eigenſüchtigen, und den allgemeingeſetzlichen, auf ein heilig wollendes Urſeyn gerichteten Willen. Beyde ſind Willen, d. h. ſie äußern ſich unter der Form des Menſchen-Ichs als Selbſtbeſtimmung und Beſchluß für künftige Zuſtände, aus einem ausſchließlichen fürs ganze Bewußtſeyns ergriffenen Beſtimmungsgrunde. Beyde Willen ſind alſo von den Sinnentrieben und geiſtigen Vernunfttrieben, die unwillkührlich wirken als geiſtig freyer Akt und Beſchluß noch unterſchieden. Beyde Willen wollen ein Seyn, und Thätigkeit deſſelben im Werden, in Entwickelung aller Triebe unter der Form geiſtig zuſammengefaßter Beharrlichkeit und Einerleyheit für das Menſchen-Ich. Beyde Arten des Wollens wollen auch das ſinnliche Daſeyn in der Erſcheinungswelt, als ein Gut des Willens, jedoch nur als mittelbar, indem der Eigenwille die Sinnlichkeit als Mittel ſeiner erträumten geiſtigen Selbſtſtändigkeit, der allgemein geſetzliche Wille die ſinnlichen Verhältniſſe, als Mittel zu religiöſem Bewußtſeyn zu kommen, betrachtet, und beyde daher auch wohl den Sinnentrieben entgegen handeln. Der Menſch, auf dieſem Scheidewege betrachtet, iſt daher weder ausſchließlich gut noch böſe, aber es iſt ein ſtetes Schwanken in ihm, eins oder das andere zu ſeyn. Wäre es dem Menſchen-Ich, als verſtändigem Ich, um bloße formelle Conſequenz, Harmo-

nie mit ſich ſelbſt, Einerleyheit zu thun, wie ſie manche Ichphiloſophieen predigen, ſo könnte das Menſchen-Ich mit ſcheinbarer Geiſteskraft ſich auch wohl zum Böſen, zum irreligiöſen Eigenwillen (erſchiene dieſer zumal als unſchädlich oder wohl gar wohlthuend für die Menſchengeſellſchaft) wenden. Dies iſt der Verführungspunkt des menſchlichen Bewußtſeyns, der ſo viele unter dem Schein der Energie zu Indifferentiſten, zu Irreligiöſen, zu ſittlichen Skeptikern, zu Behauptern des groben oder feinern Eigennutzes, zu Fataliſten macht, welche ſich zu überzeugen ſuchen, es gebe durchaus kein reingutes, kein allgemeingeſetzliches menſchliches, kein allgemeingeſetzgebendes göttliches Wollen im Urſeyn der Welt. — Allein die Gewiſſensunruhe, die Gewiſſensbiſſe zeigen es nur gar zu bald an, daß es in dem Centro des geiſtigen freyen Seyns eine entſchiedene Richtung für das Gute giebt, von der ſich der Eigenwillige gewaltſam getrennt hat, und ſo kann er die erwünſchte Einerleyheit und Conſequenz in ſich auf dem böſen Wege nicht erlangen. Das Menſchen-Ich hat nämlich nicht nur ſinnliche Triebe, es hat auch geiſtige Triebe, die weiter gehn als nach der blos logiſchen Verſtandesconſequenz. Das Menſchen-Ich hat auch Vernunfttriebe, Gewiſſenstrieb, Wahrheitstrieb, Seligkeitstrieb, Andachtstrieb. Dieſe können offenbar auf dem böſen Wege nicht ungehindert wirken, und ſo bleibt die Gewiſſensunruhe, 1) vermöge des Gewiſſenstriebes die immer erneute Aufforderung zur ſittlichen Bekehrung, 2) vermöge des Wahrheitstriebes, der Zweifel und die Ungewißheit, ob es nicht doch ein Gutes, eine

Quelle der Religion gebe, 3) vermöge des Seligkeitstriebes, die Sehnſucht, dem heiligen Urſeyn, der ſeligen Uebereinſtimmung aller Geiſter, der Quelle der Liebe zum unendlich zweckmäßigen Seyn anzugehören, endlich 4) vermöge des Andachtstriebes, die geiſtige Neigung ſich einem höchſten göttlichen Urbewußtſeyn, einer vollkommnen geiſtigen Vernunftperſönlichkeit hinzugeben, anzueignen. Das Menſchen-Ich verliert alſo auf dem böſen Wege ſeine erträumte Beharrlichkeit und Conſequenz. — Es hat keine Beharrlichkeit, weil es doch nur ſeinem einzelnen geiſtigen eigenwilligen Seyn vertraut, welches hinfällig iſt, und ſchon deswegen zum Gegenſtande der Selbſtverachtung für den Böſen zu werden pflegt. Es hat keine wahre Conſequenz, weil es nur die formelle logiſche Einerleyheit des Verſtandes im Böſen behauptet, nicht die wahre Vernunftconſequenz, die nur aus einer Befriedigung aller Vernunfttriebe nach allgemeiner Geſetzgebung, nach Wahrheit, nach Seligkeit, nach Religion hervorgehn kann. — So erklären ſich nicht nur die Gewiſſensbiſſe aller Böſewichter, die, nach Shakeſpears Darſtellung, ein doppeltes Ich, einen doppelten Willen äußern, ſondern auch die Stürme des Gewiſſens in beſſern Menſchen. Denn das Menſchen-Ich überhaupt muß ſich in ſeiner gegenwärtigen Natur ſchon um deswillen für bösartig erkennen, weil es Gewiſſenswahl und ſittliche Freyheit hat, weil es vermöcht, zwiſchen Gut und Böſe zu wählen, weil es ohne religiöſen Verſöhnungsglauben immer zwiſchen beyden Arten des Wollens ſicht-

barlich ſchwankt. Es muß ſich ſein ganzes ſittliches Weſen, in der jetzigen wandelbaren Beſchaffenheit zurechnen, nicht etwa blos einzelne Thaten oder Gedanken, wie die Moralphiloſophen meynen, welche durch den bürgerlichen Begrif verbotener Handlungen die ganze reine Moral verderbt haben, und immer nur von guten und böſen Handlungen ſchwatzen. In der ſittlichen Zurechnung wird jede Handlung als Folge der Gemüthsſtimmung auf den ganzen Menſchen und den Hauptbeſtimmungsgrund ſeines Bewußtſeyns bezogen. So muß endlich das Menſchen-Ich ſich in ſeiner eigenſten urſprünglichen Natur, welche ihm die Triebe der Vernunft anzeigen, für engverbunden mit einem heiligen Urſeyn und Urbewußtſeyn erkennen, von dem es abgefallen iſt, weil es ſich zum Geiſte des Böſen kehrte und dieſen als möglich erkannt hat. So muß es ſich, in dieſer Anlage zum Böſen, nun durch den geſetzgebenden Willen, der im Urſeyn gegründet iſt, für ſittlich verbunden, für nothwendig aufgefordert erachten, vom Böſen umzukehren, und ſich wieder, mittelſt der Religion, ins heilige Urſeyn aufnehmen zu laſſen.

Aus der ſittlichen Zurechnung, zu der ſich eine dunkelgefühlte Achtung des ſinnlichen Menſchenweſens in ſeiner natürlichen Schwermüthigkeit, Wandelbarkeit, Hinfälligkeit und Eitelkeit für das höhere, urſprüngliche, in ſich zweckmäßige, einförmig beharrliche Seyn, über alle Sinnenbeſchränktheit hinaus, geſellt, ergiebt ſich alſo für die wiſſenſchaftliche Zergliederung 1) der Begrif eines der Menſchennatur überhaupt einwohnenden Böſen 2) die Einſicht in die moraliſche Ver-

bindlichkeit, alle Mittel gegen das Böſe aufzubieten, d. h. in dem der Religion entfremdeten Bewußtſeyn wieder nach religiöſer Ueberzeugung zu ſtreben, oder die wahre praktiſche Vernunft, deren Wahrheit ſich, ſobald ein Menſch ſittliche Zurechnung gegen ſich ſelbſt oder andere übt, ihm alsdenn wiſſenſchaftlich beweiſen läßt. Wir wenden uns nach einander zu dieſen beyden moralwiſſenſchaftlichen Aufgaben, wodurch die Lehre vom Gewiſſen ins vollſte Licht treten wird.

16.

Der Begrif des Böſen iſt immer unter allen ſittlich religiöſen Grundbegriffen, von den Sittenlehrern ſowohl, als von der Menſchengeſellſchaft am meiſten entſtellt worden. Daher denn nicht Wunder zu nehmen, daß er von der glatten, lieblichen Zunge einer aufgeklärten weltlichen Moralphiloſophie leiſe hinweggeſpielt werden konnte, ſich in eine bloße Unklugheit, einen Irrthum des Menſchen über ſeine urſprüngliche Naturbeſtimmung, höchſtens in etwas dem Schönen, Edeln, Anſtändigen und Geiſtigen entgegengeſetztes ſinnlichrohes, Gemeines, verwandelnd (Tafel II. A. 1. 2. 3.). So wurde es denn dem ſittlichen Skepticismus leicht, das Böſe für einen bloßen Geſellſchaftsbegrif auszugeben, um damit die Grundlage aller ächten Sittlichkeit hinweg zu ziehn, wobey dann dem nur ſogenannten Böſen der Ruhm der Genialität, der Geiſteskraft, welche Schranken durchbricht, übrig blieb, und ſelbſt die dogmatiſchen Hauptphiloſophieen in der

Sphäre der Vernunft (Tafel II. C. 1. 2. 3.) verfuhren gar ſäuberlich mit dieſem Schooßkinde der ſtarkgeiſteriſchen, philoſophiſchen und ſchönen Literatur. Sie trafen es gar nicht wirklich, wenn ſie nach ihm ſchlugen, etwa den hierinnen ſehr wahrhaften Kant ausgenommen. Die geiſtige formelle Ichphiloſophie bezeichnete, als eigentlich Böſes, gewöhnlich nur, wie z. B. Fichte, eine gewiſſe Unvollkommenheit, grobſinnliche Trägheit, Feigheit und Unfähigkeit, ſich zur Geiſtesſtärke einer kräftigen, mehr Verſtandes- als Vernunft-Conſequenz, zur geiſtigen Freyheit, zum Wiſſen und Thun des reinen Ichs zu erheben (Fichte, Syſtem der Sittenlehre. S. 296.), während die Philoſophie der Außenwelt, des gegebenen Daſeyns, nur böſe nannte, was eine beſtehende, empiriſch erkannte Weltordnung oder den von den Optimiſten ausgedehnten allgemeinen Glückſeligkeitsplan der beſten Welt ſtören wollte. Die philoſophiſche Urſeynslehre und der Pantheismus endlich fing ſchon in Spinoza an, dem ſittlichen Skeptiker allen Unterſchied von Gut und Böſe, als einen bürgerlichen Convenienzbegrif, auf Gnade und Ungnade zu überlaſſen, und das Böſe erſchien von jeher der pantheiſtiſchen, oder auch der theoſophiſchen, myſtiſchen Metaphyſik gleichbedeutend mit Beſchränktheit, Materie, Sinnlichkeit, Endlichkeit, Trennung der göttlichen Naturprincipien, gleichſam als wäre die Entſtehung des Endlichen, alle Vereinzelung, die ſich vom Ein und All trennt, ſchon ein Abfall zum Böſen, oder als hätten die endlichen Geiſter in einer intelligiblen Urthat ſich ſelbſt (aller Tradition von einem Fall

der erſt guten Menſchheit entgegen) als Böſe, das Weſen Gottes mit abſoluter Freyheit trennend, erſchaffen, und als wäre durchaus keine religiöſe, geiſtige Selbſtbeſtimmung, Selbſtbewegung einer endlichen Ichheit im Umkreiſe des Bewußtſeyns, eine rein gute Menſchheit denkbar. Mit dieſer in das Syſtem der Gnoſtiker ſich verlierenden Anſicht war denn auch zuweilen jener myſtiſche Pietismus ſehr zufrieden, welchen wir oben (S. 95. 96.) als einen ſolchen bezeichneten, der, aller innern Wahrheit des Bewußtſeyns entgegen, die Form der Ichheit, ſelbſt mit oder ohne Eigenwillen, ſchon für ſündig oder fehlerhaften Schein hält, und in Gott ganz untergehen läßt.

Finden wir bey den Philoſophen den Begrif des Böſen ſo entſtellt, wie viel mehr mußte dies der Fall ſeyn in der populären Anſicht der Erzieher, und der geſitteten Menſchengeſellſchaft, die häufig nur böſe nennen, was ihnen unbequem iſt, und gewöhnlich alles Böſe nur einer zügelloſen Sinnlichkeit zuſchreiben, dagegen alle geiſtige Verfeinerung, auch die verderbte, als gut preiſen. Von jeher wurde über die äußern ſchädlichen Naturerſcheinungen des Böſen, wie ſie ſich auch in der blos thieriſchen und ſinnlichen Natur finden (Gott in der Natur. S. 387.), oder über dem juridiſchen und Convenienzbegriffe ſtrafbarer, unrechtlicher und ſinnlich ausſchweifender, der Geſellſchaft ſchädlicher, verächtlicher Handlungen, das wahre, innere, geiſtige Weſen des Böſen völlig vergeſſen, und mit allen dieſen philoſophiſchen und populären Mißgriffen mag der Geiſt des Böſen, der

ſich ſo gern verſteckt, gar ſehr zufrieden ſeyn. „Der Fürſt der Finſterniß iſt,“ wie Shakeſpears Tom, im Tone der Beſeſſenheit von ihm erzählt, „ein feiner Gentleman.“ Unſer deutſcher Luther ſagt, nicht minder treffend: „Der Teufel will gern geputzt ſeyn, wenn er auf eine Kirchmeß fährt.“ . . . Aus ähnlichem Grunde haßt auch, nach eigenem Worte Jeſu Chriſti, Jeſum Chriſtum die Welt, denn er zeugte von ihr, daß ihre Werke böſe ſind. (Joh. 7. 7.)

I. Der Hauptcharakterzug des böſen Willens, wie er in der Natur ſich wirkſam zeigt, iſt der Stolz, das Streben nach unbedingter Unabhängigkeit der beſondern Ichheit, in ihren Zwecken und Bewegungsgründen, von jeder höhern, allgemein zweckmäßig herrſchenden Vernunftperſönlichkeit; der Hochmuth, den auch Dante in ſeiner dichteriſchen Theorie vom Fegefeuer, als erſte Todſünde der Demuth entgegenſetzt, und hier iſt zugleich die Hauptquelle aller Irreligion, alles Atheismus. Wie der Satan im Milton darum abfiel, weil er ſich dem Sohne Gottes nicht unterordnen wollte, ſo will auch das Ich, als Böſes im Menſchen, von aller höhern Vernunftperſönlichkeit, welche mehrere beſondere Ichheiten übereinſtimmend zu regieren vermöchte, unabhängig ſeyn, darum ſtrebt ein böſer Wille, die Perſönlichkeit Gottes, ſein Urbewußtſeyn, von dem das religiöſe Ich ſich abhängig erkennt, hinweg zu läugnen. Damit iſt nicht geſagt, daß das Böſe ſich ganz unabhängig fühlen wollte. Das mächtigere darf ſich ihm nur nicht unter der Form der eigentlichen Perſönlichkeit ankündigen, und ſo

erklärt ſich auch die Undankbarkeit des Böſen, weil Dankbarkeit abhängig macht von einer fremden perſönlichen Liebe. Daher geſteht auch der Gottesläugner recht gern ſeine Abhängigkeit von der Maſſe der Elemente, von einer blinden Macht des Schickſals, von einem bewußtloſen Grunde der Welt, nur nicht von einem ſchöpferiſchen Urbewußtſeyn. Kant (ſ. oben S. 253.) kann es ſelbſt nicht läugnen, der Menſch bequeme ſich ſehr ungern zur Perſonenachtung, und die ſteten Verbeugungen ſeiner Moral vor einem bloßen formellen Sittengeſetz, ſeine Selbſtgeſetzgebungslehre, wie auch der ſpätere Verſuch der Kantiſchen Schule, den Urbegrif der Gottheit in eine urſprüngliche ſittliche Weltordnung aufzulöſen, beweiſen dies hinlänglich, zeigen aber auch, daß ſolche irreligiöſe Vorſtellungen eben aus keiner guten Quelle herſtammen. Der Pantheismus, der Fetiſchdienſt und aller ſinnlicher Aberglaube ſtellt ſich dergeſtalt nicht blos als ein ſinnlicher Verſtandes-Irrthum, ſondern allerdings als eine Folge des Abfalls zu dem Stolze des Satans dar. Der gefallene Menſch giebt ſich lieber den einzelnen ſinnlichen Naturdingen, in denen er geheime Zauberkräfte vorausſetzt, hin, betet lieber unvernünftige Thiere an, als daß er ſich vor der geiſtigen Idee einer höchſten Vernunftperſönlichkeit demüthigte. Ein römiſcher Tyrann macht ſein Pferd eher zum Conſul, als daß er dem vernünftigen Rath eines menſchlichen Conſuls Gehör gäbe. Ein Lieblingshund, eine zum Lieblingsthier erniedrigte Favorite, beherrſcht oft den, welcher einer halben Menſchenwelt die Achtung und Perſönlichkeit verſagt, die er vor ſich

zittern läßt. Hat das Böſe weniger Gewalt, ſo wird es daher auch gern vor der Macht kriechen und ſchmeicheln. Aber traut dem böſen Diener nicht, ihr Gewaltigen der Erde, mit deſſen Schmeicheleyen ihr euch ſo gern umgebt. Er wird, indem er vor eurer Macht zu kriechen ſcheint, euch ſelbſt zu ſeiner Maſchine erniedrigen, eure Perſönlichkeit durch Liſt ſeinem Willen unterzuordnen wiſſen, eben weil ſein Ziel unbedingte Unabhängigkeit iſt. Aus dem Streben nach dieſer letzteren erklärt ſich auch

II. ein anderer Charakterzug des Böſen: die phantaſtiſch-grillenhafte und ſinnliche Willkühr, welche Dante vielleicht in ſeinem Fegfeuer unter dem Namen der ſittlichen Trägheit, der Schwelgerey und Unzucht zugleich als Hauptſünden bezeichnete, und der Eigenſinn des verſtändigen Ichs, aus keinem andern Grunde etwas zu wollen, als weil es das liebe leidige Ich einmal will. Ausſchweifende Phantaſie, und liſtiger Verſtand, ohne Vernunft, ſind die beyden Arme des böſen Willens, zugleich die Mittel aller Verführung. Phantaſtiſche Charaktere ſtreben mehr nach Willkühr, die oft auf dem Wege der Phantaſie freche Zügelloſigkeit aller Sinnentriebe und Wolluſt wird, während Verſtandesmenſchen ſich mehr durch Laune und hartnäckigen Eigenſinn, im Stolze auf ihr gefaßtes Meynen, oder grundloſes Beſchließen, oft ohne allen Sinnentrieb, oder Vernunfttrieb, kurz ohne allen Inhalt des Seyns beſtimmen. Hierher gehört die ſchmeichelhafte Theorie, die Phantaſie des Menſchen in ihrem Hange nach dem Schönen für

unbedingt frey zu erklären, und ſie ein Spiel mit allem Heiligen treiben zu laſſen, oder wohl gar Philoſophie und Wiſſenſchaft als ein ähnliches Witz- und Verſtandesſpiel, als willkührliche, humoriſtiſch gewählte und durchgeführte Denkart anzuſehn, und ſo ſich in der Freyheit eines fein gebildeten Skepticismus zu gefallen, der allen Ernſt feſter Wahrheit zum Gegenſtande der Ironie macht.

III. Aber das böſe Princip ſchreitet immer weiter vor in ſeinem Unabhängigkeitsgefühle. Miltons Satan will nicht nur keinen Gott über ſich haben, den er anbeten müßte. Er will auch in ſeinem eignen Umkreiſe ſelbſt Gott ſeyn. „Beſſer, ſagt er, herrſchen in einer Hölle, als dienen in einem Himmel." Und ſo erklärt ſich denn nun auch, als Tochter des urſprünglichen Böſen, die menſchliche Vornehmigkeit und die despotiſche Herrſchſucht des Menſchen, die er bald einzeln, bald in Maſſe, ſelbſt als Hefe des Pöbels, zu üben beſtrebt iſt. Alle wollende Weſen, die um einen böſen Willen her ſind, müſſen ſeine Kreaturen werden, eher iſt keine Ruhe, eher kein Gleichgewicht, bis er ſelbſt, in ſeinem engen Kreiſe wenigſtens, ſich ein unumſchränkter Erdengott dünkt. So lange mehrere böſe Willen ſich noch gegen einen dritten mächtigern verbündet haben, ſind ſie einig. Iſt aber dieſer überwunden, ſo geht unter ihnen der Kampf an, bis zur Vernichtung. So ſtellt Klopſtock in Adramelech einen Teufel auf, boshafter wie Satan, mit ihm zwar treu gegen Gott verbündet, aber dann in der Hoffnung, Satan einſt ſelbſt zu ſtürzen.

IV. Habſucht (nach Dante: Geiz) und Mißgunſt (nach Dante: der Neid, die zweyte Todſünde) iſt ein vierter Charakterzug des Böſen, mit allen den vorigen in engſter Verbindung. Miltons Satan mißgönnt den Menſchen ihr Paradies, und will die neugeſchaffene Erde nicht blos beherrſchen, er will ſie natürlich auch beſitzen, zwar nicht um ihre Schönheit in reinem Unſchuldgefühle genießen zu können. — Das vermag der ſchwarze, gefallene Geiſt nicht mehr, der den Sonnenhimmel ſelbſt um ſeiner goldnen Strahlen willen haßt und beneidet. — Aber er will die Erde beſitzen, um ſie nach Belieben nach ſeiner Art gebrauchen, d. h. zerſtören zu können — und wie dieſes ihr großes Vorbild, ſo ſind denn auch die Menſchen, wenn ſie ihren egoiſtiſchen Geſinnungen im geringſten Raum geben. Neid und Schadenfreude kann den Anblick fremden Glückes nicht ertragen, und die ſchnelle Kunde eines Unglücks findet ſchnelleren, freudigern Umlauf im Gerüchte, als die Kunde des Glücks, weil, wie Kant bemerkt, etwas ſey, was uns ſelbſt im Unglück des Freundes nicht mißfalle. Wer mehr, als andere, ſeyn oder haben konnte, muß ſich auch gefallen laſſen, ihnen ein geheimer Dorn im Auge zu ſeyn, und man könnte wohl glauben, daß hier eine Art geheimen Gerechtigkeitsgefühls zu Grunde läge, welches von dem Schöpfer eine gleiche Austheilung der Güter verlangte, wenn nicht leider bey der Menſchenmenge ſich neben der Mißgunſt die eigene Habſucht zeigte, die für ſich ſelber das Uebermaß gar wohl vertragen kann, ja nicht einmal, wie alle Vornehmigkeit, recht glücklich iſt, wenn das Elend der

andern nicht recht abſticht. Daher iſt jeder ſo lange ein Freund der Gleichheit, als er ſelbſt niedrig ſteht. Aber es zeigt ſich gewöhnlich bey den politiſchen Umwälzungen der verderbten Menſchengeſellſchaft, daß jeder nur hinauf wollte, um für ſich ſelbſt das Maaß der Nemeſis, der Gerechtigkeit und Gleichheit zu überſchreiten, und es gerade nicht beſſer zu machen, als die andern, die glücklich waren, vor ihm. Das macht: Jeder böſe Eigenwillen hält ſich in ſeinem Stolze allein für würdig des Glücks, und des Beſitzes. Daher die empörende, nimmerſatte Gewinnſucht in der Menſchengeſellſchaft, welche Reichthümer häuft mehr, als ſie gebrauchen kann, und die noch mehr empörende geiſtloſe Ueppigkeit, wenn die Habſucht ihre angehäuften Schätze wieder wegwirft, d. h. genießt. Ein geiziger Reicher läßt oft lieber ſeine Vorräthe vermodern, als daß er ſie mit den Aermern theilte. Armuth und Niedrigkeit und Verachtung des Niedrigen bedarf der Höhere, um ſich höher zu fühlen, und der Große entſchuldigt ſich mit der grundfalſchen Meynung, er müſſe den Pöbel um ſich her durch Glanz und oft ganz nutzloſe Verſchwendung blenden, und hält dies beyläufig auch für die bequemſte Art, den Pöbel zu nähren, indem er ihn zum ſklaviſchen Nachtreter und zur geiſtloſen Maſchine ſeines Luxus in Fabriken und Handwerken erniedrigt. So hat es z. B. reiche Wichte gegeben, die es ſich zur Ehre anrechneten, auf der Jagd eine Banknote in ihre Flinte zu laden, um ſchuldloſe Thiere mittelſt dieſes Papieres zu morden, von welchem eine arme Familie hätte ein Jahr leben können. Mit Recht läßt Shakeſpear ſeinen in

die Gewitternacht hinausgeſtoßenen König Lear Gewiſſensbiſſe darüber empfinden, daß er im Schooße des königlichen Glücks zu ſelten an das hülfloſe Leben der Armuth, das eine verderbte Menſchengeſellſchaft mit ſich bringt, und das alle Armenanſtalten und einzelne Wohlthaten nicht aus dem bodenloſen Elend ziehen können, gedacht habe. — Noch jetzt will man im reichen England eine halbe Million Menſchen rechnen, die in ihrer Armuth keinen Unterricht genoſſen haben, und was iſt hieran anders ſchuld, als die herrſchende Habſucht? — Dieſe Habſucht iſt übrigens ein ſo gewöhnlicher Charakterzug des Böſen, daß daher viele Philoſophen zu dem falſchen Sprachgebrauche verleitet wurden, das Böſe des Willens überhaupt einen eigennützigen Trieb, das Gute hingegen uneigennützig zu nennen. Wenigſtens ſollte man daher in der Moral immer Eigennutz, im weiteſten Sinn für Selbſtſucht gebraucht, vom Eigennutz in engerer Bedeutung unterſcheiden.

V. Widerwillen gegen die Eintracht wollender Weſen, Luſt an Zwietracht, Neigung, die letztere unter den Menſchen zu nähren, iſt ein neuer fünfter Charakterzug des Böſen, und zugleich ein Klugheitsmittel der Herrſchſucht, die theilt, um zu herrſchen, ein Chaos in der Menſchengeſellſchaft hervorbringt, um dabey, wie das gemeine Sprichwort ſagt, im Trüben zu fiſchen. — So wiegelt Miltons Satan die Menſchen gegen Gott auf, wie ihn die Schrift wiederum als einen Ankläger der Menſchen vor Gott darſtellt, und ſo iſt ein häufiger Fehler der menſchlichen Vornehmigkeit und Politik, überall Störung und Unfrieden hervorzu-

bringen. Das Böſe kann den Frieden des Weltalls, die Harmonie der Geiſter, das Vorwalten des Reichs Gottes, die Näherung des Himmelreichs, auch nicht in der religiöſen Idee, ertragen, und dieß iſt auch ein Hauptgrund, warum Irreligion die Gelehrten gegen den Frieden der Vernunft verſtockt und ſo gern den Zweifel an einem heiligen, ſeligen, harmoniſchen Urſeyn in der Geiſterwelt unterſtützt und verbreitet.

VI. Verachtung und Haß des Seyns überhaupt, und Haß des Guten, als Princip des ſeligen Seyns insbeſondere, Zerſtörungsſucht, gleichgültige, hartherzige Grauſamkeit, welche ſich an Schmerzen des innern und äußern Lebens weidet, und ſie gern hervorbringt, kurz Streben nach Vernichtung jeder Weltordnung, iſt ebenfalls ein Charakterzug des böſen Willens, weil er außer der, als zwecklos verachteten, vereinzelnden Sinnlichkeit, keinen andern Inhalt des Seyns und Wollens kennen und dulden mag, und dieſe Sinnlichkeit doch der Unerſättlichkeit des böſen Willens nie genug thut, zumal wenn er durch das Fehlſchlagen ſeiner Plane erbittert wird. Aber dieſer Haß des Seyns geht ſchon aus dem Eigenwillen (II.) des böſen Wollens hervor, dem es nur um die Schöpferkraft des Wollens ohne allen Inhalt des Seyns zu thun iſt. Der gute Gott ſchafft, aus Liebe ſich mittheilend, der böſe Geiſt freut ſich blos der Schöpferkraft, als Vernichtung, als Wille ohne Inhalt. Wohin geht das Streben, das Miltons Satan auszeichnet, anders, als auf Vernichtung der Schöpfung voll Licht und Herrlichkeit, und zugleich aller guten Geſinnungen im Menſchen? Arima-

nes durchlöchert das Weltenev des Oromasdes. Nicht poſitiv, ſondern negativ wirkſam iſt das Wirken des Böſen, nicht ſchaffen, ſondern zertrümmern, nicht Tugend verbreiten, ſondern Tugend verführen. — Die Lehre Chriſti ſtellt den Teufel als einen Mörder vor, als den Gegenſatz der göttlichen Liebe, als die Urſache vom Tode der Leiber und der Seelen, als den Verſucher zum Böſen, als ein alles verſchlingendes Ungeheuer. „Luſt an Unluſt, das iſt Luſt", ſingen die Hexen beym Shakeſpear, und ihr Zögling Makbeth flucht bey ſeinem Untergange dem Weltall, iſt der Sonne ſatt, und verlangt zugleich mit ſeinem Sturze den Einſturz des Weltalls, bräche gern die Säulen des Weltgebäudes mit Simſonsſtärke entzwey, um ſich unter den Trümmern des allgemeinen Daſeyns zu begraben. — Zu ſolcher blinden Wuth gehört denn auch die Rachſucht, welche ſich hinter eine Art Wiedervergeltungsrecht, durch die Selbſtſucht unendlich ausgedehnt, verſteckt, um beſonders den Feind, oder auch nur den zufälligen Beleidiger zu quälen, zu vernichten. Ein orientaliſcher Sultan konnte gleichgültig einen Menſchen niederſchießen, der von ungefähr ſchlafend im Wege lag, und dadurch dem vornehmen Manne ſein Pferd ſcheu machte. Nach Dante's dichteriſcher Theorie iſt daher der Zorn eine Todſünde, die im Fegfeuer weggenommen werden muß.

VII. Der letzte unter den vorzüglich herauszuhebenden Charakterzügen des Böſen bezieht ſich mittelſt des Willens beſonders auf den Verſtand, in deſſen möglicher und urſprünglicher Abhängigkeit von der Ver-

nunft, und iſt Haß der Wahrheit, als des Lichts, Neigung zu künſtlicher Untergrabung und Verdrehung jeder Gewißheit im Menſchenbewußtſeyn, Hang zur Finſterniß, zu ſchwarzen gaukleriſchen Zauberkünſten und geheimen Ränken. Chriſtus nennt den Teufel den Vater der Lügen, den Lügner von Anbeginn, und Miltons Satan haßt die Sonne nicht nur als Quelle des herrlichen, glänzenden Lebens, ſondern auch, weil ſie das Sinnbild der Wahrheit iſt, welche alle Gemüther erforſcht, ihr Böſes und Gutes ins Licht ſetzt. Und ſo liebt auch der böſe Menſch nur den Verſtand als ein Mittel der Klugheit, der feinern Sophiſterey, und als den Faden der Ariadne, ſich durch das verſchlungene Labyrinth der ſogenannten Intrigue zu finden. Daher erſcheint auch, allen orientaliſchen und chriſtlichen Legenden zufolge, von der Cabbala bis zu Fauſt, die Naturerkenntniß dem Geiſte des Böſen nur als ſchwarze Magie, als Zauberkraft, die dem Schöpfer die Kraft ſtehlen will, ſie zum Lügen und Vernichten zu mißbrauchen. Die Dämonen und Zauberer heißen in allen orientaliſchen Religionsphiloſophieen Söhne der Finſterniß, weil ſie Feinde der herzdurchdringenden Wahrheit ſeyn müſſen, die offenen, geraden Gang geht, und den ſchwarzen Fleck an gefallnen Geiſtern entdeckt. Dummheit iſt der einzige Schimpf, welcher den Böſen aufbringt — aber Liſt und Feinheit ſein Triumph. Darum iſt der Verſtand unter allen Geiſtesgaben der Abgott des böſen Willens, und die von ihm ausſchließlich gepflegte Pflanze. An eine Vernunft mag der Böſe nicht erinnert werden, weil dieſe auf Allgemeinheit, Uebereinſ-

ſtimmung und ſelige Harmonie, auf Erkenntniß des Guten, und der ſittlichen Verbindlichkeit dringt.

Wir haben in dieſen ſieben böſen Charakterzügen, unter denen man, ohne Beziehung übrigens auf die Zahl, gar leicht die ſieben Todſünden der älteſten Theologie wieder erkennt, das Böſe nicht ſchwärzer dargeſtellt, als es wirklich iſt. Wer hier von Uebertreibung ſpricht, muß erſt das Buch der Geſchichte, und ſeine eignen Zeiterfahrungen, noch mehr die innern Wahrnehmungen jeder Menſchenbruſt vernichten. Uebrigens tritt hier in der Idee das Böſe unter einen Begrif zuſammen. Der erſte Haupcharakterzug bildet die übrigen, und die Moral erkennt jenen erſten wiſſenſchaftlich im Menſchenbewußtſeyn, inwiefern die ſittliche Zurechnung in allen Menſchen darauf hinweiſt, ohne daß die Moral darnach zu fragen braucht, wie das Böſe entſtanden ſey, oder in wiefern es in einem ſubſtanziellen Weſen als ein beſonderer Dämon da ſey und wirke. Der Geiſt des Böſen, ſubſtanziell genommen, iſt ein Gegenſtand der Glaubensmetaphyſik und der poſitiven Religionsgeſchichte, nicht der Moral. In wie weit man über die Herkunft eines Satans mit eigner Vernunft oder nach Fingerzeigen heiliger Schriften forſchen könne, ohne in verbotenes, zweifelerregendes Grübeln über das Schöpfungsgeheimniß zu verfallen, iſt von der religiöſen Kritik, als Gefangennehmung der metaphyſiſchen Vernunft unter begrifloſen Glauben zu beſtimmen. So viel iſt gewiß, daß, wenn ein liebendes Urſeyn der Grund der Welterſcheinungen iſt, ein Satan, als erſter Urheber des Böſen, Gott untergeordnet ſeyn

muß und ſelbſt kein böſes Urweſen dem guten an Macht gleich ſeyn kann. Ein ſolcher böſe Geiſt müßte alſo ſein Seyn als gut aus des Schöpfers Hand empfangen haben, ja in dieſem geiſtigen Seyn mußte er ſo hoch in Selbſtbeſtimmung, ſo Gott nahe geſtanden haben, daß er eine durchaus unabhängige Willenskraft in der Endlichkeit, als Idee des Böſen möglich hervorbringen konnte. — Denn Gott, als Schöpfer der Naturweſen und der Geiſter, gönnt ihnen eine freyere Selbſtbeſtimmung, die aber in Satan verderblich wird. Uebrigens bleibt alles Böſe für den religiöſen Glauben eine Einbildung endlicher Verkehrtheit, und muß ſich in Gott einſt verklären können. (ſ. den polemiſchen Theil „Gott" Abth. II. S. 403.) Es mag alſo übrigens die Aufklärung dem Teufel ſeine Hörner und Krallen nehmen, in-wiefern damit Unfug des Aberglaubens getrieben wird. Wenn ſie aber damit meynt, die Menſchennatur als ſchuldlos und frey von den Brandmahlen des Böſen dargeſtellt zu haben, ſo vernichtet ſie die einzige Grundlage aller Sittlichkeit, welche in nichts anderm, als in der Erkenntniß des Böſen als Böſen, beſteht, und zeigt ſelbſt nur zu ſehr an, daß ſie keine erleuchtende, ſondern eine alles verflachende Aufklärung ſey, und ſelbſt zu den ſchwarzen Dämonen, nicht zu den Engeln oder Boten des Lichtes gehöre. —

Herrſcht das Böſe, nach allen den oben dargeſtellten Charakterzügen in einem Menſchenbewußtſeyn, welches aber die ſittliche Zurechnung in andern freilich nie beſtimmen, nur nach fortdauernder Aeußerung der Geſinnung und der Handlungsweiſe vorausſetzen kann,

ſo findet der Charakter der Bosheit ſtatt, welche der höchſte Grad des Böſen, alſo offenbar Irreligion, Umkehrung aller Hauptgrundſätze des ſittlichen Bewußtſeyns iſt, wo nämlich der Eigenwille das Gewiſſen völlig verhärtet und übertäubt hat, ſo daß der Menſch allen dieſen gegen Gott und Welt feindſeligen Neigungen keine andern Zügel anlegt, als welche beſchränktes Verhältniß, Klugheit, Heucheley, Anſtand, oder auch wohl Ueberdruß an der böſen Thätigkeit und ihrer immer unruhigen Wirkſamkeit ſelbſt ihm etwa in die Hand gaben.

Indeſſen ſind, dem Himmel ſey Dank, die bis zum Unſinn wüthenden Neronen oder Caligulas ſammt ihren Helfershelfern in der Geſchichte nur periodiſch an der Tagesordnung, und ſelbſt die bürgerliche Gerechtigkeit hat nicht immer verhärtete Böſewichter zu beſtrafen. Das Böſe, wie es am gewöhnlichſten und häufigſten als mittler Grad in den Menſchen ſich darſtellt, iſt nicht Bosheit, aller Verbrechen voll — ſondern ein ſolches, wie es oft ſogar mit äußerlich gerechtem, auch wohl wohlthätigen Betragen gar gut beſtehn kann. Es iſt eine Art feinerer oder gröberer Selbſtſucht, Eigenwillen, Willkühr und Stolz, den man verſucht werden möchte, moraliſchen und religiöſen Indifferentismus zu nennen, wenn nicht eigentlich ſcheinbare Gleichgültigkeit gegen die wahren lebendigen Bewegungsgründe der Pflicht und des Glaubens, ſchon weit mehr als bloße Neutralität, wenn ſie nicht ſchon wahre Unſittlichkeit der Geſinnung wäre. Der Egoismus, im gewöhnlichen Sinne, als Lebensphiloſophie und herrſchende Geſinnung des Menſchen mag zwar oft äußer-

lich kein ſogenanntes Böſe verüben. Aber in ihm ſind doch alle die Charakterzüge nur gemildert vereint, welche in den eigentlichen Böſewichtern zum Ausbruche kommen. — Daſſelbe iſt von dem niedrigſten Grade des Böſen zu ſagen, worunter man ſich Leichtſinn denkt, welcher zwar noch Gewiſſensregungen hat, wie ſelbige Bosheit und Gleichgültigkeit gar nicht aufkommen laſſen, jene Gewiſſensregungen auch nicht geradezu bekämpft, aber doch niemals zu bleibenden Triebfedern der Handlungen macht. — Alle dieſe mindern Grade des Böſen ſind, wie wir leicht werden erweiſen können, Verletzungen der ſittlichen Verbindlichkeit, welcher kein Menſch entgehn kann, und in ſofern unſittlich und irreligiös, weil ſie ſelbſt die Möglichkeit der reinen religiöſen Ueberzeugung untergraben. Ein Selbſtſüchtiger und ein Leichtſinniger kann auch gar nicht dafür ſtehn, ob er unter andern Verhältniſſen der Gewöhnung, Erziehung und Gelegenheit nicht ebenfalls ein ausgemachter Böſewicht werden würde. Vielmehr iſt dieſes ſehr wahrſcheinlich. Die überwiegende böſe Neigung ſtellt ſich bey der großen Menſchenmenge nur in unbedeutenden Verhältniſſen dar, wo man ihrer wenig achtet. Aber wie kann der Menſch, der jetzt in ſeinem beſchränkten Verhältniſſe aus Zorn und Selbſtſucht einen andern nur leicht mißhandelt, wiſſen, ob er nicht, unter andern Umſtänden, ein Mörder, oder ein blutgieriger Despot ſeyn würde, der jedem, welcher ſeinen Unwillen auf ſich lüde, ſogleich auf das Schaffot ſchickt? Wie kann ein Menſch, der ungeduldig flucht, wenn ihm ein Lieblingshausrath zerbricht, wiſſen,

ob er nicht unter andern Umſtänden, wie Makbeth, die Welt zertrümmern möchte? Selbſt der Menſch, der das Gute in ſich durch Religion befeſtigt hat, der wahrhaft Gewiſſenhafte und Gläubige hat doch immer noch die Quelle des Böſen zu fürchten, die als eine allgemeine Menſchenanlage in ihm zwar gehemmt, aber nie ganz vernichtet iſt. Daher muß man den Geiſt des Böſen im Menſchen und in der Welt, als ein verführendes, immer wirkſames Princip nicht zugleich mit den abenteuerlichen Teufelgemälden hinweg-vernünfteln wollen. Das Böſe iſt immer da, und quillt hervor, wo man ihm den geringſten Ausbruch geſtattet, und niemand kennt die Größe des verheerenden Lavaſtromes, zu der es anwachſen kann. Daher muß man alle, nicht etwa abergläubiſche, aber doch ſittlich-religiöſe Mittel anwenden, (wenn man anders von der allgemeinen Verbindlichkeit, das Böſe zu tilgen, in ſich aufrichtig überzeugt iſt, d. h., wenn man ſittliche Zurechnung und Freyheit für keinen Schein im Bewußtſeyn hält) dieſen Krater in der Menſchenbruſt zu beſchwören. „Wachet und betet, rufte Chriſtus ſelbſt ſeinen Heiligen zu!"

17.

Die Anerkennung eines böſen Willens in jedem Menſchenbewußtſeyn (zufolge des Gewiſſens) als eines böſen, d. h. als eines ſolchen Willens, der vom ſittlich-guten Willen ebenfalls unter Form des Menſchen-Ichs, nothwendig unterdrückt werden ſoll, iſt alſo die einzige unmittelbare Grundevidenz, durch welche jeder freyſpeculirende

menſchliche Verſtand allein wiſſenſchaftlich über-
zeugt, d. h. in einen religiöſen Verſtand verwan-
delt werden kann. Dieſe Anerkennung iſt theore-
tiſch und praktiſch zugleich. Denn da alles Wol-
len des Ichs auf einen ausſchließlichen Beſtim-
mungsgrunde in einem beſondern beharrlichen
Daſeyn gegründet iſt, ſo iſt die Anerkennung des
Böſen im Menſchenbewußtſeyn allerdings auch eine
theoretiſche, innere, unmittelbare Wahrnehmung gei-
ſtigen Daſeyns, auf einen als ausſchließlich und
allgemein gedachten böſen Beſtimmungsgrund bezo-
gen. Jene Anerkennung iſt aber auch zugleich eine prak-
tiſche, d. h. ſie bezieht ſich auch auf künftige, unter
der Form der Selbſtthätigkeit hervorzubringende Bewußt-
ſeynszuſtände, in denen der böſe Wille nothwendig un-
terdrückt werden, wo das Menſchen-Ich ſich eines anders
geſtalteten Daſeyns, auf einen als ausſchließlich-
gedachten ſittlich-guten Beſtimmungsgrund bezogen,
thätig bewußt werden ſoll.

Verſteht man nun unter Philoſophie das For-
ſchen des wiſſenſchaftlichen Verſtandes nach einer
axiomatiſchen, allgemein nothwendigen, unmittelbar
überzeugenden, (evidenten) Grundwahrheit des
Menſchenbewußtſeyns, ſo iſt eine Grundphiloſophie,
die nämlich bewirken könnte, daß der freyſpeculirende
Menſchenverſtand ſich als urſprünglich religiös, aner-
kennte, (wie Tafel I. u. II. erweiſt) theoretiſch und
praktiſch zugleich, und keine von letztern beyden An-
ſichten kann ſich ein wiſſenſchaftliches Primat, einen
Vorrang in der Grundüberzeugung ausſchließlich zueig-

nen, ohne den Menſchenverſtand in einen Grundirrthum zu ſtürzen, welcher demnach ein zwiefacher iſt, je nachdem nämlich die theoretiſche oder die praktiſche Anſicht ausſchließlich werden will.

I. Der Grundfehler, der ſinnlich-verſtändigen, weltlichen Moralphiloſophen bey den Alten und Neuern beruht alſo in dem ausſchließlichen Vorwalten der theoretiſchen Anſicht. Sie betrachten den Menſchen nämlich blos als ein in der Erfahrung erkanntes, ſinnliches, beſonderes Naturweſen, wie andere Geſchöpfe an einen zufälligen Sinnentrieb, oder auch an eine von der Erſcheinung allgemeine abgezogne Weltbeſtimmung gebunden, und wollten daraus allgemeine Regeln für die menſchliche Thätigkeit abziehn. Wir haben aber ſchon oben dargethan, ſolche objective, weltlich-moraliſche Regeln könnten keine ſittliche Nothwendigkeit und Verbindlichkeit bey ſich führen, weil ſie 1) auf einen ganz unbeſtimmten, 2) auf einen oft vernachläſſigten oder verderbten, 3) auf einen, ſogar bey höherm Standpunkte, oft zu zügelnden und zu unterdrückenden Sinnentrieb geſtellt ſind; oder 4) auf einen theoretiſch-erkennbaren Plan der beſten Welt zu allgemeiner Glückſeligkeit ſich gründen. Kant hatte alſo hierinnen vollkommen recht, ſich gegen alle weltlich-verſtändige Moralphiloſophie, z. B. die Glückſeligkeitslehre, aus dem Geſichtspunkte der bloßen Erfahrung ſtreng zu erklären, weil dieſe die ganze urſprüngliche Menſchenvernunft über den Haufen wirft, und eine völlige Heteronomie einführt, d. h. ein moraliſches Regelweſen, welches der von der Menſchenvernunft anzuerkennenden Geſetzgebung durch-

aus fremd, ſogar entgegen iſt. — Nur daß der fernere Schluß Kants von einer nicht zu duldenden Hetero- nomie auf eine eigentliche Autonomie des menſch- lichen vernünftigen Willens falſch war.

Soll der Menſch ſein Bewußtſeyn nicht, wie der Skeptiker für Schein und Zufall erklären, ſoll er es unter der Form einer allgemeinen Nothwendig- keit und Wahrheit, als axiomatiſch, unmittelbar überzeugend anerkennen, ſo muß er alſo einen Stand- punkt des geiſtigen Daſeyns, über die zufällige Erfahrungswahrnehmung und äußere Sinnlichkeit hin- aus erkennen und erreichen, welches aber nicht möglich iſt, wenn ſich mit der theoretiſchen Anſicht nicht zugleich eine praktiſche verbindet. Denn, wenn der Menſch ſich blos theoretiſch als ſinnlich oder höch- ſtens als ein beſonderes, geiſtiges Verſtandeswesen, das in ſeiner Beſonderheit vollkommen und glücklich zu werden begehrt, erkennt, ſo bleibt er völlig dem Zufall und der Gleichgültigkeit eines zufällig wahrgenommenen Daſeyns überlaſſen, das er bey ſchweigendem ſinnlichen Lebenstriebe willkührlich zugleich mit allem Seyn hin- wegwerfen kann. Der Menſch muß alſo erſt die theo- retiſche, ſinnlich-verſtändige Anſicht zugleich prak- tiſch als die Folge einer verkehrten, und nicht blos ſchwachen, ſondern ſogar eigenwilligen, böſen Gemüthsſtimmung erkennen, welche zu unterdrücken er im Gewiſſen geiſtige Freyheit und einen höhern Willen habe, wenn er dem Zufalle, und Zweifel durch eine vernünftige Philoſophie, zu welcher ihn die Vernunfttriebe, über den Sinnentrieb

hinaus, unwiderſtehlich antreiben, entriſſen werden ſoll. Daher waren alſo Pythagoras und Plato einer ächten vernünftigen Grundphiloſophie offenbar näher, als die bloßen Sinnenphiloſophen, Epikur, Ariſtipp u. ſ. w., als die blos verſtändigen Ariſtoteliker und Skeptiker. Denn indem Pythagoras die Liebe zur Wahrheit und das Streben nach Weisheit, d. h. nach feſter Einheit der Lebensprincipien, ſchon in die Definition der Philoſophie aufnahm, ſo betrachtete er die Philoſophie ſchon als eine Reinigung (καϑαρσις), als eine religiöſe Vernunftphiloſophie, mithin als urſprünglich theoretiſch und praktiſch zugleich. Und indem ferner der platoniſche Sokrates, zugleich mit den Pythagoräern das Sinnenleben in myſtiſcher Sprache als einen ſtrafenden Kerker betrachtete, aus dem man entfliehen müſſe, um zu dem geiſtigen Seyn der Ideen unter der Geſtalt der Einerleyheit zu gelangen, oder zurückzukehren, ſo verſtand die platoniſche Lehre unter der Sinnlichkeit offenbar mehr, als das an ſich indifferente, leibliche, ſinnlich-natürliche Daſeyn, ſondern die vom Menſchenverſtande und vom böſen Geiſte des Eigenwillens ergriffene verkehrte ſinnliche Anſicht, und nur gegen letztere, mit welcher ſich die Sophiſten brüſteten, war der ganze ſokratiſche Skepticismus, ſeine Ironie, ſein vorgegebenes völliges Nichtwiſſen gerichtet. So wollte denn auch Sokrates, unter der Form einer theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie zugleich den verkehrten Menſchenverſtand, erſt vor aller wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung,

wenigſtens in und mit ihr zugleich bekehren, d. i. mit einem guten Willen wieder in Verbindung bringen, mit welchem das Menſchen-Ich eigentlich urſprünglich verbunden geweſen wäre, indem jene urſprüngliche Verbindung nur durch einen allgemeinen Fall der Geiſter aufgehoben worden ſey, und die Vernunft zu ihr in allen ihren geiſtigen, wiewohl ſchwachen Trieben zurückſtrebte. Daher war auch, der platoniſchen myſtiſchen Sprache gemäß, alles ächte philoſophiſche Forſchen, Lernen, Wiſſen, eine Erinnerung der wandernden Seele an ihre urſprünglich vergeſſene Heimath, an das Seyn in der göttlichen harmoniſchen Natur (αναμνησις ſ. d. Meno) — ein Zurückkommen zu einem urſprünglichen aber verlornen höhern Bewußtſeyn. Man kann einer unmittelbaren Religionslehre, die von dem erkannten Böſen als einer Trennung vom göttlichen Urſeyn im Gewiſſen ausgeht, und zum Bewußtſeyn Gottes zurückzuſtreben lehrt, man kann im Schooße des Heidenthums den hiſtoriſchen Hauptanſichten des chriſtlichen Glaubens in der Ahnung nicht näher ſeyn, als hierin der platoniſche Sokrates erſcheint.

In der That mangelt alle Möglichkeit zur grundwiſſenſchaftlichen Ueberzeugung, wo überhaupt ein guter Wille fehlt, ſich überzeugen zu laſſen, und ſo ſagt der mit der beſſern heidniſchen Philoſophie vertraute Horaz: der Anfang aller Weisheit ſey, der Thorheit entſagen, — und ſo iſt es denn auch mit aller geprieſenen Logik oder Urmathematik des menſchlichen Geiſtes, mit allem Organon oder Vernunftcanon, mit aller

Ontologie, als einem leeren philoſophiſchen Formalismus, nichts, wenn ſich dieſe als Grundphiloſophie aufſtellen wollen (ſ. Gott in der Geſchichte S. 122). Das heißt, es koſtet dem Skepticismus, dem Empirismus, der Sophiſterey (ſ. Tafel I, II.) durchaus nichts, dieſe ganzen Herrlichkeiten der philoſophiſchen Abſtraction in einen Schein des geiſtigen Seyns, in ein geiſtiges Grillenſpiel zu verwandeln, das man nicht eben für mehr nothwendig anerkennt, als den Umlauf des Blutes im Körper. Logiker und Mathematiker mögen ſich zu einer lauten Bewunderung ihrer unſterblichen Geiſtesgröße vereinigen, weil ſie wiſſen, das A = A, das Ganze ſeinen Theilen gleich iſt, und vermeynen, die Würde des menſchlichen Geiſtes ſey als ewig darauf geſtellt, abſtract zu denken, methodiſch Begriffe zu bilden, zu entwickeln, an einander zu reihen, und die Länge der Milchſtraßen zu meſſen. Was haben ſie wohl dem rohen, materialiſtiſchen Naturſohne, oder dem empiriſchen Skeptiker groß zu entgegnen, wenn dieſer das ganze methodiſche, abſtracte Denken für ein thöriges, zirkelhaftes Auseinanderzerren des Daſeyns in lauter halbwahre Allgemeinbegriffe, mithin die Philoſophie für eine Gemüthskrankheit der Uebercultur erklärt. Ein Humeſcher Skeptiker wird gerade weder den Satz des Widerſpruchs, noch den des Grundes läugnen. Er wird nicht läugnen, daß er ſie beyde bey ſeiner geäuſſerten, beharrlichen ſkeptiſchen Denkart anwende. Aber er wird dabey bleiben, daß dies alles ein zeitlicher Schein, eine empiriſche Gewohnheit unter der Form der Nothwendigkeit ſey, daß, wenn der

Menſch gar nicht denkt — und wer will ihn zu dieſer Abſtraction zwingen? — er auch den zureichenden Grund, und den künſtlich-logiſchen Schluß in Barbara oder Celarent nicht braucht. Ein Epikuräer wird, wie ſein Meiſter meynen, es ſey zum Glücke des Menſchen eben nicht nothwendig, die Sonne für größer, als ſie erſcheint, zu halten, und wenn der Mathematiker den Nutzen ſeiner Wiſſenſchaft für das Maſchinenweſen anpreiſt, ſo tritt ein Rouſſeau auf, die Menſchen in ihre Wildniß zurückzujagen, behauptend, ſie wären glücklicher geweſen, als ſie ſich auf ihre eigenen Fäuſte oder Füße verließen, und noch nicht mit Archimedes den Erdglobus aus ſeinen Angeln fortbewegen wollten. So wird denn immer der ſüße Wahn (das dulce desipere) ſich gegen alle wiſſenſchaftliche Methode der Logik, Mathematik, oder Philoſophie verſchwören, und es wird Starkgeiſter genug geben, die, wie Schiller, in ſeinem ſatyriſchen Gedichte: die Weltweiſen, alles Philoſophiren verſpotten, indem der Philoſoph nichts anders thue, als die Möglichkeit von dem, was wirklich iſt, hinterdrein erweiſen, und das, was ſchon geſchaffen iſt, hinterdrein conſtruiren. Der Spott jenes Dichters:

Einſtweilen — bis den Bau der Welt
Philoſophie zuſammenhält,
Erhält ſie das Getriebe
Durch — Hunger und die Liebe.

erſcheint freylich, als ein trauriger Rückfall in den bloßen materialiſtiſchen ſkeptiſchen Sinnenwahn, wenn man den letzten Vers blos ſinnlich verſteht. Allein wer anders iſt an dieſem Rückfall in den ſtarkgeiſteri-

ſchen Empirismus Schuld, wie die Philoſophen ſelbſt, die ſich aus Liebe zur Sophiſterey über keinen heiligen Grundbegrif unerſchütterlich vereinigen wollen?

Die tiefere Philoſophie der Alten ſowohl als der Neuern, eines Pythagoras, Plato, der Neuplatoniker und Kirchenväter, eines Malebranche, Leibnitz, Wolf, Kant, Fichte, Jacobi ſuchte alſo ihre Grundlage in einem Vernunfttriebe, der den frey ſpeculirenden Verſtand auch praktiſch, in einer gewiſſenhaften Wahrheitsliebe feſthalten ſollte. Sie alle kommen darinnen überein, daß der Eckſtein des menſchlichen ſich Bewußtwerdens eine anzuerkennende ſittliche Nothwendigkeit, eine moraliſche Verbindlichkeit, eine ſich auch praktiſch offenbarende und zu einen Ort des geiſtigen Urſeyns, der urſprünglichen Wahrheit für das Menſchen-Ich den Weg hinweiſende Vernunft ſey. Sie alle trennen ſich alſo von dem oben angezeigten erſten Fehler der blos theoretiſchen, ſinnlich verſtändigen, weltlichen Moralphiloſophie, des Empirismus und Skepticismus. Dieſe genannten Philoſophen alle ſahen es dunkler, oder klarer ein, ſprachen es mehr oder minder folgerecht aus: der philoſophirende Menſchen-Verſtand müſſe die Wahrheit, d. i. eine im geiſtigen nothwendigen Seyn gegründete, wiſſenſchaftliche, oder ſittliche Erkenntniß, von der er auf wiſſenſchaftlichem Wege eine entwickelte Ueberzeugung ſucht, als einen nothwendigen Zweckbegrif, als ein Gut, des Menſchen-Ichs, zu deſſen Aufſuchung das Menſchen-Ich ſich in ſeinen Vernunfttrieben, praktiſch ſittlich verbunden

erkenne, vor allen Dingen betrachten lernen. Die Wahrheit und mit ihr das unerſchütterlich gewiſſe geiſtige Seyn ſelbſt könne vom Menſchenverſtand nicht anders ergriffen werden, als unter der Form des ſittlich Guten, d. h. als Gegenſtand und Zweck für das Menſchen-Ich, aus einem erkannten Beſtimmungsgrunde, der, vermöge urſprünglicher Vernunfttriebe des menſchlichen Ichs, für dieſes Ich ausſchließlich verbindender, und in ſelbſtthätiger Anerkennung ergriffener Bewegungsgrund wird. Allgemein verſtändlicher geſprochen: Kein Menſch könne ſich von einem höhern, dem zufälligen Sinnenſchein entrückten geiſtigen Seyn, überhaupt alſo von ſteter Wahrheit überzeugen, der nicht wahrheitliebend und wahrhaft ſey, und kein Menſch könne wiederum wahrhaft ſeyn, der nicht gewiſſenhaft ſey, und umgekehrt. Der Menſch werde alſo nur gewiß, mit der Gewiſſenhaftigkeit, welche eine Verbindlichkeit anerkennt, nach Gewißheit zu ſtreben.

Dieſes Reſultat aller beſſern Philoſophieen ſchließt alſo offenbar jeden Sophiſten, jeden für alle Wahrheit gleichgültigen Menſchen von aller Möglichkeit, ſeiner Ungewißheit los zu werden, als einen unſittlichwollenden Menſchen aus, er möchte aus Naturtrieb und Gewohnheit oder Großmuth noch ſo gut und wohlwollend ſich zeigen. Um die Wahrheit zu erringen und zu beſitzen, muß das Menſchen-Ich ſchon die Wahrheit ſittlich wollen, d. h. erkennen, es gehöre dem wahren Seyn urſprünglich an. Dieſes letztere heißt in der Sprache Chriſti: aus der Wahrheit

ſeyn. „Wer aus der Wahrheit iſt, ſagte der lehrende Gottmenſch, hört meine Stimme!" Darum hört ihr nicht meine Stimme, darum glaubt ihr nicht, überzeugt euch nicht, denn ihr ſeyd nicht aus der Wahrheit, und habt euer Menſchen-Ich dem Vater der Lügen (ſ. oben §. 16.) verkauft.

Damit darf nun freylich kein Vernunftphiloſoph jeden im Syſtem anders denkenden Verſtandesphiloſophen, keinen redlichen Skeptiker, keinen Empiriſten, wie Locke und andre Denker, etwa ſchon für ſchlecht erklären wollen. Der Skeptiker und Empiriſt hat vielleicht andere Wege, als den die Vernunftphiloſophie ergriffen, ſeine Wahrheitsliebe zu äußern, Ueberzeugung zu befeſtigen, weil er von der Thorheit der meiſten einſeitigen Syſteme, von der gelehrten Philoſophie zurückgeſtoßen ward. Er kann z. B. als Chriſt die Wahrheit unter blos hiſtoriſcher Form, in der Perſon Jeſu Chriſti, der das ewige Wort der Wahrheit iſt, ergriffen haben, lieben und immer mehr zu erforſchen ſuchen. Er kann als Pietiſt, oder Aſcet alle Wahrheit nur in der fortgeſetzten Andachtsübung ſuchen, und hierinnen zwar wiſſenſchaftlich auf einem irrigen Wege ſeyn, indem er im Chriſtenthume den nothwendigen Dogmatismus für einen religiöſen Verſtand, mithin die darin offenbar enthaltene Religionsphiloſophie verkennt. Allein man kann ihn nicht für einen unſittlichen Wahrheitsfeind erklären, weil er dem Verſtande durchaus keine Feſtigkeit zutraut, ſobald er nur übrigens bey der religiöſen Ueberzeugung feſt beharrt und bey ſeinem

Proteſtiren wider den fremden Verſtand, nicht, wie ſo viele Theologen, blos ſeinen eignen Verſtand geltend machen will. Dahingegen iſt es wohl allerdings als ein richtiges Reſultat aller oben bezeichneten auf eine praktiſche Richtung der Vernunft gebauten beſſeren philoſophiſchen Syſteme anzuſehen, daß die philoſophirende Vernunft ihre Gewißheit erſt durch eine Richtung des Bewußtſeys, nach künftigem Zuſtande unter Form ſittlicher Nothwendigkeit zu ſtreben, durch gleichförmige Thätigkeit des Menſchen-Ichs vollende. In dieſem Sinne iſt alſo die pythagoriſch-platoniſche Philoſophie eine Reinigung des Menſchen-Ichs, eine Nachahmung des Urweſens, mithin zugleich unmittelbar auch religiöſe Thätigkeit. — So erſcheint die Philoſophie vieler Kirchenväter, eines Malebranche, Jacobi und anderer als ein vielleicht myſtiſches, ſich leidend hingebendes, aber doch nicht ohne alle vernünftige Selbſtbeſtimmung mögliches Streben nach erleuchtender Offenbarung, nach einer Aufnahme des Menſchen-Ichs durch den Glauben in das Urbewußtſeyn der göttlichen Wahrheit. So kann die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, ungeachtet ſie ſich mehr den theoretiſchen Beſtimmungsgründen, der Metaphyſik über einen vollkommenen Weltenplan nähert, doch inſofern die praktiſche ethiſche Richtung der Vernunft nicht verläugnen, indem ſie, gleich den Stoikern, eine Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs erkennt, die Idee der Vernunftvollkommenheit im einzelnen Bewußtſeyn wirkſam darzuſtellen. So ſchließt Kant erſt durch ſeinen Imperativ für die

Menſchenvernunft das Gebiet der überſinnlichen Wahrheit und des Dinges an ſich, zum Gebrauch für die reinen Kategorien auf, wiewohl er dabey vergißt, daß dieſer von ihm leider in eine Schattenform ohne ächte Verbindlichkeit verwandelte Imperativ, der in einem göttlichen Urſeyn gegründete Beſtimmungsgrund unmittelbar ſelbſt ſey.

So kann endlich das Fichtiſche, in ſeiner Beharrlichkeit wiſſenſchaftlich erkannte, Ich zu keiner reinen ſeligen, ſelbſtgenügenden Ruhe des Wiſſens in ſeinem Gegenſatze gegen das Nichtich gelangen, als bis es ſich im Menſchen vom Nichtich losgeriſſen, das Wiſſen in ſchlechthin reines Thun der Freyheit verwandelt, und ſich zu einem Kampfe gegen alles, der Vernunftidee des Ichs widerſtehendes träges Nichtich, zu einem Kampfe der Intelligenz, die Natur zu bezwingen, ermannt hat, mit einem, wie die Gegner dieſes Syſtems meynen, ohnmächtigen oder eigentlich nur ſcheinbaren, praktiſchen Begriffe des Sollens. Das Ich, heißt es hier, ſoll handeln, daß es ſich ſeiner urſprünglichen Selbſtſtändigkeit bewußt werde! — Hier iſt zwar mehr Grund zum Handeln überhaupt, als bey dem Kantiſchen Formalismus, aber auch dieſer Grund iſt Nichts, weil er entweder verſchwiegene Religion, oder ihr Gegenſatz iſt.

Ueberall hört man alſo in den Vernunftphiloſophieen der Alten und Neuern, zumal, wo die Religion als eigentlicher Hauptbegrif in Schatten geſtellt iſt, von moraliſcher Verbindlichkeit, von Sol-

len, von Achtung und Pflichtgefühl, von dem vernunft=vollkommenen, reingeiſtigen Seyn und ſchlechthin nothwendigen Thun ſprechen, und unſere formellen Vernunft= oder Tugendphiloſophen fahren mit dieſen Worten, wie Zevs in ſeinen Wolken, ſo ſicher und hoch daher, daß die Gutmüthigkeit den gemeinen Denker gar leicht überredet, auf dergleichen Redensarten ſey eine Moralwiſſenſchaft, wo nicht gar ein vortrefflicher Lebenswandel unerſchütterlich gegründet. Wir haben übrigens ſchon oben erwieſen, daß dieſe ganze neue Compendientugend, mit Einſchluß derjenigen der alten Stoiker, in wiefern ſie das Menſchen=Ich von jeher ohne den Urbegrif göttlichen Seyns binden wollte, als eine leidige Flauſenmacherey, als eine Erſchleichung erſcheint, die man wohl den Philoſophen, die ſo gern wider theologiſche Tartüffe losziehen, als einen ächten Tartüffenſtreich in ihren eigenen Bart zurückwerfen kann. Sind viele Frömmler Tartüffe zu nennen, welche die Ehrerbietung, wie ſelbige Kirche, Staat und geſittete Menſchengeſtalt vor dem Begriffe Gott hat, mißbrauchen, um damit hierarchiſche, eigennützige Abſichten vor der leicht zu blendenden Menge durchzuſetzen, ſo verdienen doch wahrlich dieſen Namen eben ſo ſehr die alten und neuen Vernunftſtoiker, welche den Widerwillen gegen alle Wahrheit unter religiöſer Form oft ſo weit treiben, zu behaupten, bey einer recht tugendhaften Handlung müſſe man durchaus nicht an einen Gott, ſondern allein an das Heil der formell harmoniſchen Vernunftwürde und eines harmoniſchen Vernunftweſens denken und wel=

che dergeſtalt alles mögliche thun, (ſie mögen das nun beabſichtigen oder nicht) die einzige Grundlage der tugendhaften Geſinnungen umzuwerfen, wenn ſie alsdann ihr Geſpenſt von Vernunftconſequenz, ihr vernunftwürdiges einerleyes Ich ohne Gott, (der doch die Fülle aller Vernunftwürde, alles heiligen Wollens seyn dürfte) um derſelben Beyfall der Menge zu verſchaffen, mit dem populären Namen Tugend belegen, unter welchem Worte die geſittete Menſchengeſellſchaft und der Staat gewiß etwas ganz anders ehrt, als eine ſtoiſche Vernunftwürde. Denn wenn man weiter forſcht, was denn die Majeſtät dieſer formellen Vernunftvollkommenheit und Vernunftwürde eigentlich ſey, welcher die Fülle des göttlichen Seyns, und der natürlichen Menſchheit zum Opfer gebracht werden ſoll, ſo kommt man dahin, einzuſehn, entweder die Realiſirung dieſer innern vernünftigen Geſinnung ſey nichts anders, als die von jenen Philoſophen verkannte und zur Schleppenträgerin der Vernunftvollkommenheit erniedrigte Religion unmittelbar ſelbſt, oder dieſe formelle Vernunft ſey doch nichts anders, als eine den Menſchen an ſich nur bedingt bindende Logik, der Satz des Widerſpruchs und des Grundes, ohne eigentliche Rückſicht darauf, ob der Gegenſtand des conſequenten Denkens und Wollens ein Strohhalm, oder die Uebereinſtimmung der Leben aller endlichen Geiſter ſey. Daher auch das Paradoxon der ſtoiſchen Moral, alle ſittliche Fehler, erſcheinend als große und kleine Verbrechen, ohne Rückſicht auf Endzweck, Gegenſtand und materiellen Inhalt, durchaus gleich zu ſetzen. (Cic. Parad. III.) Möchte man

denn auch ſagen, die allgemein formelle Vernunft und ihre Geſetzgebung gehe eben auf eine Uebereinſtimmung aller endlichen vernünftigen Beſtrebungen aus, ſo weiß doch kein Menſch, worin dieſe Vernunftharmonie eigentlich beſtehn könne, die wider allen Endzweck und Inhalt, wider alles poſitive Seyn proteſtirt, die entweder mit den Stoikern die individualiſirte Vernunftvollkommenheit, oder mit Fichte das reine, in Wiſſen und Thun ſelbſtthätig beharrliche Ich, oder endlich mit Kant das Sittengeſetz in ſeiner formellen Majeſtät zum einzigen Gegenſtand hat, und am wenigſten von einem urſprünglichen göttlichen Urſeyn als der ächten Quelle aller geiſtigen Harmonie urſprünglich Kunde nehmen will. Die Stoiker trugen zwar auch ihre Lehren unter dem Namen von allgemeinen Pflichten vor, doch machten ſie Vernunftform und Pflicht ſelbſt weniger zu dem Bewegungsgrund für die Menſchen, als die Selbſtzufriedenheit und Würde, deren ſich der Menſch, wie ein kleiner Gott, bewußt werde, wenn er ſeine Pflicht erfüllt. Der ſtoiſche Bewegungsgrund war alſo das Ehrgefühl und der Vernunftſtolz des einzelnen vernünftigen Weſens — freylich ein heidniſcher, aber doch wenigſtens ein Bewegungsgrund. Kant und Fichte erhoben ſich ſcheinbar über die Stoiker. Kant will ſich unbedingt an die Pflicht halten, die Würde der Vernunft überhaupt zu behaupten, die einem einzelnen Weſen einmal zu Theil ward. Wenn nun aber das einzelne Weſen als ſchlechthin ſinnlich fragt: „Wer gab mir dieſe Vernunft, ſammt den daraus folgenden Pflichten, die mir

zur Laſt ſind? Ich mag ſie nicht!“ — Was hat hierauf Kant zu antworten? Entweder muß er zu den Stoicismus zurück, und in dem Menſchen ein edles Ehrgefühl, unter dem Namen der ſittlichen Triebfeder, der Achtung für die menſchliche freye Selbſtgeſetzgebung rege machen, oder er muß zum moraliſchen Fataliſten werden (ſ. oben S. 378.), d. h. dem Vernunft-Sinnenweſen alles ſein raiſonnirendes Forſchen nach verbindenden Bewegungsgründen verbieten, und damit ſchließen: „Du haſt deine Vernunft einmal, ſcheine ſie dir aus dem Himmel oder aus der Hölle zu kommen. Menſch, beym Himmel und bey der Hölle! du mußt! Es geſchehe das Recht, und wenn die Welt unterginge, fiat iustitia, pereat mundus!“ Fichte trennt ſich im Grunde weniger, aber doch auch von dem Stoicismus, indem er das Menſchen-Ich zu dem reinen, freyen, geiſtigen, ſelbſtſtändigen Seyn erhebt, und in eine unbedingte, unendliche Selbſtthätigkeit verwandelt wiſſen will. Das empiriſche, natürlich faule Ich mag freylich ſehen, wie es dem reinen Ich nachkommt, langſam wie das Packfuhrwerk hinter der Armee. Aber es wird ihm das Sollen vorgehalten, es wird faul geſcholten, und nun wird es wohl können! Auch ſoll der Menſch hier nicht ſich ſtoiſch an ſeiner eigenen beſchränkten Vernunftvollkommenheit weiden. Er ſoll ſich in einer allgemeinen, reingeiſtigen Thätigkeit verlieren, in eine allgemeine Weltordnung verflechten, zur allgemeinen Ehre des geiſtigen Urſeyns. Fragen wir nun weiter nach dem eigentlichen Bewegungsgrunde für das beſondere Menſchen-Ich, nach deſſen Verbindlichkeit, ſo muß auch

Fichte am Ende geſtehn, daß entweder, wie z. B. leiſe im Syſtem der Sittenlehre S. 189. 90. bey einem vorübergehenden Lobe der Myſtiker, die das Verlieren des Ichs in Gott wollen, angedeutet wird, das Menſchen=Ich, dem reinen Urbewußtſeyn Gottes, mittelſt der Vernunfttriebe unmittelbar angehört, daß alſo die Wiſſenſchaftslehre in ihrer Moral eine entſtellte unmittelbare Religion iſt, ein wenig nur in Schatten geſtellt, um der philoſophiſchen Freyheit willen, um die Ohren der Starkgeiſter im Zeitalter nicht zu beleidigen, und ſcheinbar etwas neues zu ſagen — oder — mit dem Sollen ſey es eigentlich gar nichts, ſondern man verlange ein freyes geiſtiges Wollen, Selbſtſtändigkeit empiriſch dargeſtellt, und ſo wird damit der Stoicismus von neuem zu Hülfe gerufen und dem endlichen Menſchen=Ich nur mit geiſtiger Würde geſchmeichelt.

Warum können alſo unſre Vernunftphiloſophen die moraliſche Verbindlichkeit, auf die ſie ſich berufen, durchaus in keine Evidenz verwandeln? Warum ſteht ihnen immer, wenn ſie ethikotheologiſch, von der minder gewiſſen Religion eine urſprünglich gewiſſe Tugend, ein geiſtiges Seyn des Ichs unterſcheiden, der Einwurf entgegen, ſolle man ihnen Einmal nachglauben, daß es eine moraliſche Vernunftverbindlichkeit gebe, ſo könne man eben ſo gut und mit nicht weniger Aufwand von Glaubensmühe ſogleich glauben, daß es einen Gott gebe, dem der Gute angehöre, der Böſe nicht? . . . Die Antwort hierauf iſt nicht ſchwer zu geben. Die Vernunftphiloſophieen hatten Recht, ſich von dem Einen Grundirr=

thum der weltlichen Moral und Verſtandesphiloſo=
phie zu trennen, welche die Menſchenbeſtimmung abhän=
gig von blos theoretiſch erkannten Außendingen,
z. B. Naturinſtinkt, Glückſeligkeit und beſte Welt macht.
— Allein ſie verfielen nun meiſtens in einen entgegenge=
ſetzten zweyten Grundirrthum, den wir ſchon oben
erwähnten, nämlich in denjenigen, einer formellen
praktiſchen Philoſophie den ausſchließlichen
Vorrang über alle theoretiſche zu geben, wenn von
Entwickelung einer Grundüberzeugung in einer Funda=
mentalphiloſophie die Rede iſt.

II) Jener zweyte Grundfehler, welcher den meiſten
formellen Vernunftphiloſophen eigen iſt, wenn
man die Aufgabe vorlegt, ein Axiom des Menſchenbe=
wußtſeyns aufzuſtellen, beruht alſo in dem aus=
ſchließlichen Vorwalten der blos praktiſchen
Anſicht, die lediglich zu einem Thun und Handeln füh=
ren muß, ohne alles erkennbare Object. Man hatte
Recht, wie wir oben behaupteten, zu ſagen: der Ver=
ſtand könne alle Wahrheit nur unter der Form des
ſittlich Guten ſuchen. Daraus folgerte man aber
fälſchlich: die Form des ſittlich Guten ſey die
Grundwahrheit im geiſtigen Seyn ſelbſt.
Dieſer Grundirrthum iſt nichts anders, als der, gegen
welchen wir durch dieß ganze Buch haben ſtreiten müſ=
ſen, die alte tiefgewurzelte Erbſünde in der Specula=
tion unſers Zeitalters, die gewaltſame Trennung von
Sittlichkeit und Religion, und die Erhebung ei=
ner formell vernünftigen Tugend zum Hauptprincip,
aus dem die Religion, in wiefern ſie Ueberzeugung vom

Verhältniſſe des Menſchen-Ichs zum göttlichen Urſeyn iſt, erſt folgeweiſe hervorgehn ſoll. Hier wird dann eine moraliſche formelle Vernunftverbindlichkeit an die Spitze geſtellt, die durchaus nicht evident werden kann, die rein blind und fataliſtiſch iſt, weil man nicht weiß wozu, noch warum? d. h., weil ſie ſich auf keinen theoretiſch erkennbaren Gegenſtand bezieht, auf keine ſich unmittelbar damit verbindende Ueberzeugung von einem Urſeyn gründet. Das Sittengeſetz, das vernünftige Handeln und ſchlechthin gute Thun, daß ſich die Kantianer und Fichtianer ſeit einigen dreyßig Jahren gedankenlos nachſchreiben, hat ſeit dieſen vielen Luſtren, daß man ſich daran die philoſophiſchen Federn ſtumpf ſchreibt, keinen klaren Sinn und Inhalt erhalten können, weil der Urheber der neuen ethikotheologiſchen Denkart, an Geiſteskraft allerdings ein zweyter Carteſius, mit gewaltiger Hand, von der ſittlichen Vernunftform in ihrer Wurzel, allen Inhalt, alle materiellen Zwecke, ſelbſt die religiöſen, letztere freylich nur ſcheinbar, abſchnitt. Eine ſolche praktiſche Vernunft, die nur das Sollen einer vernünftigen harmoniſchen Selbſtthätigkeit des Menſchen-Ichs verkündet, verwandelt, weil das Menſchen-Ich ſelbſt nur eine Form iſt, alles ſittlich Gute in ein formelles Streben, ohne alle Wahrheit, die in einem Urſeyn gegründet wäre. Eine ſolche durchaus praktiſche und in ihrem Urſprunge nicht religiöſe Philoſophie iſt alſo in Summa ein verlangtes Thun des Ichs, ehe man nur überzeugt iſt, daß das Ich eigentlich ſey eine Verbindlichkeit, ehe man weiß,

wozu man ſey, und wem man in dieſem Verbundenſeyn eigentlich angehöre. Das freye Thun, vor allem gegebenen Seyn, wäre nun freylich recht nach Schöpferart, und der Menſch könnte dann ächt pantheiſtiſch ſagen: am Anfange war meine That, nicht das Wort der Weisheit, die ſie mich lehren ſoll. In einem Schöpfer ließe ſich alſo wohl das unbedingte Thun ſchlechthin denken, weil dieſer, indem er ein Daſeyn erſt durch ſeine unbedingt freye That hervorbringt, ſammt aller Materie, doch ſchon ein Urſeyn in ſich hat. Was hat aber das arme Menſchen-Ich für ein Seyn in ſich, wenn ihm ſeine Philoſophen die Einbildung einſchwatzen wollen, daß es frey und ſchlechthin thun oder beſchließen ſolle? An welchem Grunde ſeiner Exiſtenz ſtemmt es die Hebel ſeines geiſtigen Thuns, wenn es aus ſich ſelber ſein Thun beginnen will, an? Noch ſchlimmer ſieht es aus, wenn man vom Sollen und eigentlicher ſittlicher Verbindlichkeit ſpricht, und dem Menſchen-Ich doch gar keinen allgemein verbindenden Urwillen, dann kein urſprüngliches Urſeyn, außer der Form geiſtiger Thätigkeit, nachweiſen kann, in welchem der Grund der Verbindlichkeit liege. Sagt Kant zu dem ſinnlichen Menſchen: die Vernunftform liegt verbindend an deinem Seyn, ſo kann der ſinnliche Menſch immer antworten: Zuerſt iſt die Frage, ob ich ein wahres Vernunftſeyn habe? Vielleicht iſt das nur ein ſcheinbares Daſeyn, wie mir es der Verſtandesphiloſoph, der Skeptiker zutheilt. Zweytens iſt das Sittengeſetz ein Naturgeſetz an mir, wie das logiſche,

ſo mag es gelten, wenn ich es eben befolge, ſo mag es mir gegeben ſeyn, wenn ich mir es eben gebe. — Man ſieht alſo, daß der Begrif der ſittlichen Verbindlichkeit, als Urbegrif, ohne alle Haltung ſchwebt, wenn er nicht zugleich in der ſubjectiven Ueberzeugung unmittelbar die urſprüngliche Verbindung des Menſchen-Ichs mit einem vom thätigen Menſchen-Ich unterſchiedenen Urſeyn in ſich enthält, das dem Menſchen-Ich urſprüngliche Bewegungsgründe mittheilen konnte, ſich für verbunden zur Thätigkeit zu achten.

Dieſes letztere ſahen auch unſere ältern deutſchen Philoſophen ein, welche mit den Worten nie ſo ganz willkührlich, ſo wider allen Sprachgebrauch ſchalteten, wie die modernen. Sie erklärten den Begrif der ſittlichen Verbindlichkeit, ſie mochten ihn nun herleiten, woher es ſey, wenigſtens weit beſtimmter. Sie unterſcheiden überhaupt einen doppelten Willen bey jeder Verbindlichkeit, einen höhern thätigen verbindenden, und einen untergeordneten leidenden verbundenen. Daher war ihnen die Obligatio ſelbſt, welche im Lateiniſchen eben ſowohl den Akt, einen Willen verbindlich zu machen (obligatio hominis per legislatorem), als den Zuſtand dieſes letztern Willens, ſich als verbunden zu erkennen (obligatio hominis per se) bedeuten kann, nothwendig eine doppelte, eine activa und eine passiva; Obligatio activa hieß in der Wolfiſchen Schule die Handlung oder Erklärung eines höhern Willens, wodurch ein niederer, überhaupt ſchon ihm untergeordneter Wille

wegen etwas verbindlich gemacht, in Pflicht genommen wird, obligatio passiva hingegen, der daraus entſtehende gebundene, beſondere Zuſtand des in Verbindlichkeit und Pflicht genommenen, untergeordneten Willens. Ein leidender Zuſtand der Verbindlichkeit, obligatio passiva läßt ſich alſo, nach der alten Wolfiſchen Ethik, durchaus nicht denken, ohne irgend eine vorausgeſetzte obligatio activa, eine thätige in Pflichtnehmung von Seiten eines höhern Willens, und ſollte der niedere, untergeordnete Wille in gewiſſen Fällen auch von ſelbſt, ohne ausdrückliche Erklärung oder Aufforderung des höhern Willens, ſich für verbunden halten, in der Idee mit dem Bewußtſeyn der Verbindlichkeit handeln, ſo ſetzt alsdann doch der ſeine Verbindlichkeit frey anerkennende niedere Wille voraus, daß er nicht etwa aus Willkühr oder Großmuth, ſondern aus dem Beſtimmungsgrunde einer nothwendigen Verbindung mit einem höhern Willen und im Sinne deſſelben handle, dem er untergeordnet iſt. In dem rechtlichen Staatsverhältniſſe, im bürgerlich juridiſchen Sinne der obligatio civilis hat dieſe Theorie durchaus keine Schwierigkeit. Der Staatsbürger erkennt ſeine rechtlichen Verbindlichkeiten im Verhältniſſe zu dem erklärten vorausgeſetzten Willen der bürgerlichen geſetzgebenden Gewalt, welcher er gehuldigt hat, oder untergeordnet iſt. Der Akt der bürgerlichen Geſetzgebung iſt alſo die obligatio activa, wodurch die passiva entſteht, wobey es ſich freylich fragt, aus welchem Bewegungsgrunde der untergeordnete Wille des Bürgers ſeine Verbindlichkeiten erfüllt, und hierbey begingen die alten Ethiker, verführt

durch die niedern Anſichten der gemeinen bürgerlichen Jurisprudenz, häufig den Fehler, die paſſive Verbindlichkeit nur aus Hoffnung oder Furcht des Unterthans in Rückſicht der Staatsobermacht herzuleiten. Dieſe juriſtiſche Schlechtigkeit, an welcher der politiſche Zuſtand häufig ſelbſt Schuld ſeyn mag, findet ſich ſchon bey alten römiſchen Juriſten. Sie ſetzten die wahre Sanktion eines Geſetzes, die Macht, paſſive Verbindlichkeit hervorzubringen, oft in angedrohte Strafe, oder verheißne Belohnung, und nannten daher ein Geſetz minder vollkommen, wenn es ſolche Drohungen oder Verſprechungen nicht enthielt. Iſt der Unterthan freylich zur Idee einer freyen Rechtſchaffenheit nicht herangebildet, muß er als ein roher, zügellos ſinnlicher Sohn der Natur nur die bürgerliche Obergewalt als einen ihm aufgedrungenen Feind anſehn, ſo iſt auch der Grund ſeines bürgerlichen Gehorſams kein anderer als Furcht vor ſinnlichen Strafen. Allein wollten wir den Fall auch als häufig zugeben, ſo giebt doch dieß den Moralphiloſophen kein Recht, hier alsdann das Wort Verbindlichkeit zu gebrauchen, welche auch passive genommen im untergeordneten Willen eine freye Anerkennung einer ſittlichen, nicht ſinnlich mächtigen Geſetzeskraft vorausſetzt. Soll der Bürger ſich ſelbſt auch nur bürgerlich verbunden halten, d. h. nicht blos äußerlich, nach dem Buchſtaben, ſondern innerlich, ſo muß er ſich im Wollen einen Beſtimmungsgrund vorhalten, den er mit dem Geſetzgeber gemeinſchaftlich hat, einen Bewegungsgrund, nicht ſeiner beſondern Natur, als ſinnliches Indivi=

duum, z. B. die Furcht, ſondern einen andern, ſeinem Menſchen-Ich ebenfalls angehörigen, aber allgemeinen, den er mit dem Geſetzgeber theilt, nur um deſſen willen er ſich überhaupt einem Geſetzgeber unterwarf, oder ihm, ſey es nun ausdrücklich, ſey es ſtillſchweigend huldigte. Kurz! man faſſe die Idee der obligatio passiva, ſelbſt in der bürgerlichen juriſtiſchen Welt, als eine Geſinnung, d. h. in nicht blos äußerm, hiſtoriſchen Sinn, wo die abgeſchmackte juriſtiſche Idee der Zwangsverbindlichkeit herrſcht, die ganz unſinnig und widerſprechend iſt (wenn ſie nicht etwa ſo viel heißen ſoll, als der Menſch ſehe im Rechtsverhältniſſe ein, er ſey zuweilen verbunden, ſich zwingen zu laſſen, zwinge ſich ſelbſt, oder ſolle wenigſtens den Zwang für gerecht erkennen). Man wird alsdann immer darauf kommen, daß ſich keine Verbindlichkeit denken läßt, ohne daß der Bürger ſie frey anerkennt, ſich im Bewegungsgrunde mit dem bürgerlichen Geſetzgeber vereint, und ſo ſein eigner bürgerlicher Geſetzgeber wird, weil er noch eine höhere übermenſchliche Geſetzgebung erkennt oder wenigſtens allgemeine Staatszwecke, mit denen er die ſeinen aus verſtändig berechnender Klugheit verſchmolzen hat. Aber dieſer letztere Gedanke im Geſchmack des Thomas Hobbes, und einer bloßen weltlichen Verſtandesmoral, wird die Idee der Verbindlichkeit, obligatio passiva, doch wiederum verderben. Es giebt entweder gar keine ächte obligatio passiva, oder ſie darf als ſolche durchaus keinen andern Bewegungsgrund haben, als die Rückſicht, man ſey einem höhern Willen dergeſtalt untergeordnet, daß unſer

Menſchen=Ich dieſe Unterordnung, vermöge einer Grundbeſtimmung ſeiner Natur, in einem Gewiſſen anerkennt, und darum ſelbſt einwilligt. Eher ließe ſich noch eine bürgerliche Obligatio activa denken ohne alle Rückſicht darauf, ob die Bürger ſich innerlich für wirklich rechtlich und ſittlich passive verbunden hielten, wo das Wollen der Bürger durch unreine oder blos beſondere, ſinnliche Bewegungsgründe zu einem geordneten und geſetzlichen Betragen zuſammengebunden, und ſo das ſogenannte Recht der Stärke oder Obergewalt, äußerlich wohlthätig angewendet würde, die Menſchengeſellſchaft in eine taktmäßiggehende Maſchine zu verwandeln.

So hat denn bey ſchon vorausgeſetztem bürgerlichen Verhältniſſe, es rühre urſprünglich her, woher es wolle, die Theorie der Verbindlichkeit in ſich gerade keine Schwierigkeit. Denn bey der obligatio civilis passiva läßt ſich im Staate der höhere Wille der geſetzgebenden Macht nachweiſen, dem der Wille des Bürgers verbunden iſt, und ſich für verbunden erachtet. Aber die Schwierigkeit tritt augenblicklich ein, wenn die Rechtslehrer nun, außerhalb des Staates, den Begrif einer natürlichen, auch nur rechtlichen Verbindlichkeit (obligatio iuridica naturalis) faſſen wollen. Im naturrechtlichen Verhältniſſe iſt nämlich durchaus kein höherer Wille nachzuweiſen, der wirklich durch Geſetzgebung und Geſetzvollſtreckung eine obligationem activam hervorbrächte, oder in Rückſicht auf den ſich der Menſch durch Unterordnung passive verbunden fühlte. Stehn ſich in außerbürgerlichen Ver=

hältniſſen mehrere Menſchenwillen, die man als ſolche anerkannt hat, entgegen, ſo ſind ſie alsdann, als urſprünglich gleich, in Abſicht auf Rechte der Vernunftperſönlichkeiten, anzunehmen. Nun ſagt zwar die gemeine Naturrechtsſprache hier auch, ein freyer Menſch, ein freyes Volk mache ſich dem andern verbindlich, z. B. durch ein Verſprechen, und will hierauf die Idee einer Obligatio naturalis gegründet haben. Allein hier riecht man in der Sündfluth der politiſchen und völkerrechtlichen Verhältniſſe gar bald die faulen Fiſche heraus, und die Feſtſtellung einer obligatio naturalis in den Rechtsverhältniſſen iſt ſo ſchwer, daß Thomas Hobbes bis auf den heutigen Tag noch nicht klar widerlegt iſt, der die Verbindlichkeit jedes blos natürlichen Verſprechens in Zweifel zog, und den Satz aufſtellte: pacta fidei mutuae (d. h. ſolche, wo nicht ſogleich contractmäßige Erfüllung eintritt, und einen status quo hervorbringt) non obligant (Leviathan C. 15.). Ja es gab noch neuere Naturrechtslehrer, die ſogar auf dem Standpunkte des reinen Vernunftformalismus behaupteten, es könnten geſellſchaftliche Haupt-Pacta einſeitig aufgehoben werden. Man könnte dergleichen Theorieen verdammlich finden, wenn nicht leider die Praxis der Politik und des Völkerrechts damit ſo ſehr übereinſtimmte.

Das formelle Vernunftrecht, wir meynen ein ſolches, welches ſelbſtſtändig ohne Religion und ächte Sittlichkeit ſeine Demonſtrationen führen will, hat nun gut ſagen: Wenn ich einem Menſchen etwas verſprochen habe, ſo vereinige ich ſeinen Willen darinnen ſo ganz

mit dem Meinigen, daß ich nun einſeitig nicht zurück⸗ kann, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, ohne die Einerleyheit oder Harmonie meines eignen Wollens zu ſtören. Allein der blos ſinnlich⸗verſtändige Menſch, der ſich ohne Beziehung auf religiöſe Sittlichkeit beſtimmt, wird dies wenigſtens nicht für alle Verſprechungen unbedingt gelten laſſen, da es deren in der That giebt, die ſelbſt vor dem Richterſtuhle der Vernunft für ungültig würden zu erklären ſeyn, z. B. das Pactum, wodurch man ſich zu einer abſoluten Knechtſchaft anheiſchig machte. Der ſinnlich⸗verſtändige Menſch wird alſo dem auf den Vernunftformalismus ſich ſtützenden Behaupter des Satzes, pacta esse servanda, entgegnen: Zuerſt iſt es gar ſehr die Frage, ob und in wie weit ich als wandelbares Zeitweſen auf die Zukunft etwas verſprechen kann. Zweytens ſind bey mir, in meiner natürlichen Freyheit, die Bewegungsgründe alles Wollens auf mein Ich, nach dem Erfahrungsbegriffe geſtellt, weswegen ich die Harmonie meiner individuellen Vernunft durchaus nicht ſtöre, wenn ich zum Beſten meines Ichs die Anſichten verändere, und wie ich denn nach verſchiedenen Anſichten von meinem Nutzen mein eigenes Wollen umändern kann, nach der von den Juriſten ſelbſt, wenigſtens bey den Teſtamenten, aufgeſtellten Rechtswohlthat: hominis voluntas est ambulatoria usque ad mortem, ſo muß es ja auch einem andern kein Wunder nehmen, der in einem pacto ſeinen Willen mit dem Meinigen vereinte, wenn hier meinerſeits, bey anderer Anſicht, Veränderungen eintreten. Ich habe auch meinen Paciscenten nicht belogen. Damals dachte ich ſo, jetzt anders.

Nun will ich es zwar nicht läugnen, der, dem ich etwas verſprach, was ich nicht halte, kann ſich als beleidigt von mir anſehn, und in ſeinem Menſchenrechte gekränkt, weil ich über ſein eignes Wollen zu ſeinem Schaden disponire. — Allein hier kommt es wieder darauf an, in wie weit ich ihm in meinem freyen, außerbürgerlichen, natürlichen Zuſtande, wo es niemals zu einem völligen Frieden kommt, die Menſchenrechte zugeſtehen muß. Er iſt ein eben ſo wandelbarer, veränderlicher Menſch, als ich, und kann ſeinen Theil des Verſprechens eben ſo gut unerfüllt laſſen oder wieder zurücknehmen, als ich den Meinigen. Warum ſoll ich mich, durch einſeitige Erfüllung des Verſprochnen aufopfern und mich in die Gefahr begeben, allein redlich, d. h. hier unklug geweſen zu ſeyn? Dies ſind ungefähr die Gründe, mit welcher ein Thomas Hobbes uns beweiſen wollen wird, daß außerhalb eines Staatsvereins, alle Verſprechungen und pacta, auf etwas zukünftiges von beyden Theilen gerichtet, ohne Rechtsgültigkeit ſind. Der Argwohn, meynt dieſer ſcharfſinnige Denker, in welchem mich der beſtändige kriegeriſche Zuſtand (außerhalb dem Bürgerverein) läßt, der andere Paciscent möchte ſeines Theils nicht alles erfüllen, berechtigt mich meinestheils auch, die Erfüllung zurückzuhalten, um mich ſicher zu ſtellen — und ſo iſt jedes natürliche Verſprechen, jedes Pactum ein leeres Wortgewechſel, bis man wenigſtens von einer Seite die volle Erfüllung verweiſen kann, wo denn ein wahrer Contract eintritt. — Allein ſelbſt dieſe letzte Einſchränkung dürfte nach ſolcher Hauptanſicht des Thomas Hobbes nicht einmal hinzuzu-

fügen, und ſo kein Contrakt, überhaupt, auch nicht die geringſte natürliche Verbindlichkeit gegen andere Menſchen rechtsgültig ſeyn. Denn, wenn die Menſchen, außerhalb des Staatsvereins in dem Zuſtande, wenn auch nicht des Krieges, doch der ſtehenden Kriegsrüſtung leben, ſo iſt jeder Menſch ein möglicher Feind, und ich bin ihm nicht mehr Treu und Glauben ſchuldig, als im Kriege, und jede Beeinträchtigung, die mir gelingt, iſt ein Streich der Klugheit. Dem ſey wie ihm wolle, ſo iſt doch, wenn man das gewöhnliche Betragen der Völker, nach dem geſchloßnen, ſogenannten ewigen Frieden betrachtet, ſobald es an Erfüllung der Friedensartikel geht, die Anſicht des Thomas Hobbes ſehr welthiſtoriſch, und es geht doch aus dieſem allen wenigſtens ſo viel hervor, daß es den Vernunftrechtslehrern, die auf ihre bis jetzt wenigſtens noch ganz windig bearbeitete Wiſſenſchaft gewaltig ſtolz ſind, und dabey meynen, mit ihrer formellen Geſetzgeberin: Vernunft, ohne alle urſprüngliche Hinſicht auf Religion auszukommen, ſehr ſchwer, ja nach ihrer Methode beynah unmöglich werden dürfte, den Grundbegrif einer natürlichen Rechtsverbindlichkeit überhaupt darzuthun. Umſonſt, daß ſie mit ihrem Vernunftmaße der urſprünglichen Gleichheit aller Rechte hervorrücken, und den ganzen verwirrten Handel des Natur- und Völkerrechts, wie die Geometer eine Ackervertheilung abmachen wollen. Da wäre auf der Welt nichts leichter, als die Vernunft ihre Geſetzgebungen diktiren zu laſſen. Da brauchten wir hierzu nicht einmal Philoſophen, ſondern nur Mathemati-

ker, um die Weltjuſtiz in Ordnung zu bringen, hier abzuſchneiden, dort zuzuflicken, ſo lange das geht. Ein ſolcher mathematiſcher Naturrechtslehrer mit ſehr großer Menſchenkenntniß war Thomas Hobbes auch, und doch warf er die Idee einer ächten natürlichen Verbindlichkeit und das ganze ſtolze Vernunftnaturrecht über den Haufen, nur zwey große Zwangsmittel: unbedingte Staatsherrſchaft und Hierarchie der Religion erkennend. Uebrigens ging auch er von der beliebten Idee der natürlichen Gleichheit aus. Da er die Menſchen, bey allem nicht geläugneten Geſelligkeitstriebe .... daß er dieſen geläugnet habe, wirft man ihm fälſchlich vor.... dennoch in einem natürlichen kriegeriſchen Zuſtande betrachtet, ſo machte er ſie auch gleich. Denn jeder, auch der geringſte und ſchwächſte, kann und darf im Kriege dem andern ſchaden, und die Mücke in der Fabel hat einen trefflichen Krieg gegen den Löwen geführt, ſo daß dieſer bald unſinnig geworden wäre. Darum macht Hobbes mit ſeiner blos ſinnlich verſtändigen, übrigens ganz unſittlichen Vernunft auf den Friedensſchluß aufmerkſam, wodurch ſie allein als klug berechnende Weſen zu einem beſchränkten Genuſſe ihres Lebens gelangen können. — Allein bey alledem hat doch Hobbes eben ſo wenig die Heiligkeit des Rechtsbegriffes damit dargethan, als ihn heuzutage die formale praktiſche Vernunft für irgend eine Anwendung darzuthun vermag. Es klingt zwar allerdings der Kantiſche Rechtsgrundſatz ſehr einleuchtend; behandle die vernünftige Menſchheit in dem Nebenmenſchen nie als Mittel; und es laſſen

ſich die Urrechte einer Vernunftperſönlichkeit, welche in einer ſinnlichen Weltſphäre eine Beſtimmung hat, unbezweifelt darthun. Auch müſſen wir es als einen Ruhm der deutſchen Rechtsphiloſophie insbeſondere preiſen, daß ſie ſchon vor Kant, in der Perſon eines Thomaſius, Puffendorf, Wolf und anderer, aber noch beſtimmter, ſeit Kant, dem Rechtsbegriffe eine gewiſſe Heiligkeit ſicherte, indem ſie ihn nie ganz ohne Verbindung mit der Sittlichkeit betrachtete, indem ſie meiſt aus dem ſittlichen Sollen nur das rechtlich Können herleitete, während Engländer und Franzoſen die Menſchen nur immer nach der Gleichheit ihres Naturinſtinctes maßen, und ihnen gar keine Rechtswürde aus der Vernunftperſönlichkeit zukommen ließen. Allein ein guter Theil der deutſchen Rechtsphiloſophen verſcherzten dieſen Ruhm wieder dadurch, daß ſie ein hohles Vernunftgeſetz für hinreichend hielten, die Heiligkeit ihres Rechtsbegriffes zu ſichern, und ſo ſtürzten ſie denn auch ihre Rechtswiſſenſchaft für alle Anwendung wieder in die größte Ungewißheit zurück.

Das Rechtsgeſetz der Vernunft, ſo gut, wie das Sittengeſetz ſelbſt, für welches letztere es nur ein beſonderer Ausdruck in Beziehung auf die zu behauptende, ſinnlich-unabhängige Sphäre des Vernunftweſens iſt, hat in den meiſten unſerer neueren Syſteme keinen allgemeingültigen Willen, weil es trotz alles Gebietens, auf keinem alles verbindenden Seyn beruht. Es hat keine Sanktion, welche das verſtändige Menſchen-Ich einleuchtend verbände, und ſo läßt ſich auch damit keine natürliche Rechtsverbindlich-

keit darthun, eben ſo wenig, als es ſich auf den Menſchen in der Erſcheinung, in wiefern er noch gar nicht erwieſenermaßen ein vernünftiger iſt, anwenden läßt.

Unſere moderne deutſche Philoſophie, ſeitdem in den Köpfen das Sittengeſetz eben ſo feſt geroſtet iſt, als das Ich, oder das philoſophiſch erkennbare Abſolute, hat allein das undenkbare Wunder möglich und denkbar machen wollen, daß der menſchliche Wille ſich ſelbſt verbindlich machen könne, oder daß ſich das Menſchen-Ich unter der Form des Sollens für verbindlich erachten könne, ohne daß der Grund jenes Sollens in einem durchaus außermenſchlichen Wollen des alles beſtimmenden Urſeyns zu ſuchen ſeyn müſſe, indem hierzu die Erkenntniß eines Sittengeſetzes, von der Menſchenvernunft, von dem vernünftigen Menſchenwillen ſelbſt gegeben, oder die Erkenntniß eines abſoluten, freyen, reingeiſtigen Menſchen-Ichs, oder endlich die freye, ſpeculative, nicht religiöſe Erkenntniß eines identiſchen, unbedingten Urſeyns ſelbſt hinreichend ſey. Es wird vielleicht der philoſophiſchen Folgezeit unbegreiflich ſeyn, wie man ſo lange Zeit einen Imperativ abſolut erkennen wollte, ohne darinnen ſchon unmittelbar den Ausdruck eines außermenſchlichen, alles verbindenden Vernunftwillens, der alſo nicht eine bloße Form, ſondern auch ein Seyn zum Grunde hat, zu entdecken. Schon von einem ausgemacht erkannten Geſetz erſt auf einen Geſetzgeber gleichſam rückwärts ſchließen zu wollen, iſt zirkelhaft, da ich das Geſetz durchaus erſt, als ſolches, durch mein abhängiges

Verhältniß zum Geſetzgeber erkenne. Erſt wenn das Menſchen-Ich anerkennt, daß ſein Wille mit einem geſetzgebenden Willen in urſprünglich-abhängiger Verbindung ſteht, wird der Begrif eines Sittengeſetzes und einer moraliſchen Verbindlichkeit abgeſchloſſen. Aber alsdann wäre ja Religion und anerkannte ſittliche Verbindlichkeit unmittelbar daſſelbe? da könnte ja kein atheiſtiſcher Starkgeiſt, kein Philoſoph in einem großmüthigen Lebenswandel ohne Religion tugendhaft und innerlich rechtſchaffen ſeyn? Dieſe letzte große Entdeckung, daß die Rechtſchaffenheit und Gerechtigkeit durchaus unabhängig von Religion beſtehe, dieſe humane Entdeckung, die der Genius Seculi und das aufgeklärte Jahrhundert gemacht hat, darf man nun einmal nicht wieder fahren laſſen. Darum ſoll alſo nun in einer natürlichen, rechtlichen oder ſittlichen Verbindlichkeit der Menſch ſich durchaus nicht abhängig von einem Vernunftwillen, unter der Form der Vernunftperſönlichkeit erkennen, ſondern nur von der Vernunft, als einer geſetzgebenden Ordnung etwa wohl auch in abstracto — die ſich aber allemal unter der Form des Menſchen-Ichs, und ſelbſt beſtimmt.

Alſo iſt es nicht ein Vernunftgeſetz, ſondern das modern philoſophiſch-myſtiſche Wunderding, Vernunft (ὁ κοινος λογος oder conſequenter nach Fichte das reine Ich,) welches eigentlich das empiriſche das Menſchen-Ich verbindet! Wie macht ſie das? Wäre ſie eine phyſiſche Ordnung, ſo wäre da kein Zweifel. Die Ordnung der Schwere iſt verbindlich für den Menſchenkörper. Denn er fällt über den Haufen, wenn er den

Schwerpunkt verliert. Das iſt aber hier nicht der Fall. Denn ich kann von der Vernunftordnung logiſch und moraliſch abweichen. Wodurch bin ich alſo der Vernunft als Form ſonſt verbunden? Weil ſie als Foderung mir angeboren iſt? — das iſt ein leidiger Fatalismus, wo ich nicht einmal einem Urſeyn, ſondern einer Form gehorchen muß. Durch die Achtung? Hier dürfen wir nur auf die obige Widerlegung dieſes Kantiſchen Begriffs verweiſen. Iſt jene Achtung Huldigung, ſo gebe ich jener Vernunft eine Perſönlichkeit, einen Willen, dem mein Menſchen-Ich unterthänig iſt, und ſo iſt die Achtung ein Abhängigkeitsgefühl, von einem Herrſcher-Willen über das Menſchen-Ich im Begrif aufgefaßt, Religion. — Iſt jene Achtung aber freywillige ſtoiſche Freude an der Vernunftwürde, ſo kann man nichts dawider haben über dieſe großmüthige Tugend der Starkgeiſter. Aber ſie hat in ihrer Selbſtgefälligkeit ihren Lohn dahin, und ſie redet verſtandlos, wenn ſie, wie ſo viele nicht religiöſe Stoiker, von erfüllter Verbindlichkeit oder Pflicht ſpricht. Denn es iſt ein Widerſpruch, ſich in unbedingter Freyheit für verbindlich zu erklären, wenn man zu nichts überhaupt angeblich verbunden war, noch iſt, als zu ſelbſtſtändigem Seyn. Einzelne Verbindlichkeiten kann ich frey auf mich laden. Aber der Grundbegrif der Verbindlichkeit muß doch ſchon da ſeyn. Dieſen kann ich nicht erſt frey auf mich laden — ich kann höchſtens ihn frey, wenn er da iſt, anerkennen. So ſchön es alſo auch klingen mag, wenn der ſtoiſche Erden-Gott ſagt: ich erkläre mich für verbindlich zur Rechtſchaffen-

heit, ſo iſt doch reiner Unſinn in dieſer Autonomie von Kant und Fichte und den Stoikern, ſie iſt ſchon, dem Worte nach, der Gegenſatz aller Religion, welche Verbindlichkeit heißt, und will ſich doch verbunden, religiös anſtellen. Es iſt kaum glaublich, was für Widerſprüche und Zirkel aufgeboten werden, um das Wort Selbſtgeſetzgebung zu retten; ſo abgeſchmackt es jeder Religionsbekenner finden muß; blos weil dies in ſich nichtige Wort dem Zeitgeiſte geſchmeichelt hat. So ſagt Fichte (Syſt. der Sittenlehre S. 226.) „Dies iſt gleichſam das Conſtitutionsgeſetz aller Moral: das Geſetz, ſich ſelbſt ein Geſetz zu geben." — Alſo wenn die Moralität auf ihren Geſetzgeber- oder Geſetzlehrer-Thron ſich niedergeſetzt, giebt ſie allen Menſchen das Geſetz, ſich ein Geſetz zu geben. Es wäre wohl eine witzige Wahrheit darinnen, wenn ein Regent zu ſeinen Unterthanen ſagte, regiert euch nur hübſch ſelber! — Wenn wir aber in philoſophiſchem Ernſte reden, ſo iſt doch jene unbedingte Fichtiſche Autonomie eine Sophiſterey. Ich mag mir einzelne Gebote frey vorhalten, aber das Geſetz, mir ein Gebot oder Geſetz vorzuhalten, habe ich doch ſchon, nach Fichte, als mir gegeben, und ſo bin ich durchaus nicht Geſetzgeber, auch kein Geſetz, ohne Religion.

Allein, hat man oft eingewendet: „Auch wir Philoſophen wollen die Religion unverſtellt. Nur vermögen wir ſie philoſophiſch nicht unmittelbar zu erkennen, wir hören zuerſt in unſerm Ich nur die abſolute moraliſche Verbindlichkeit in der gebietenden Stimme des Sittengeſetzes, und alsdann ſchließen wir

auf Religion und Gott.“ — Das iſt, wie wir früher gezeigt haben, nun gerade ſo zirkelhaft geſprochen, als wenn ein Offenbarungsgläubiger ſagen wollte: „Ich glaube an Gott, weil ich in der Offenbarung Gottes Stimme höre, und alſo aus Gottes Offenbarungsſtimme ſchließe, daß Gott ſey! — Wie der Offenbarungsgläubige nicht die Offenbarung für göttlich halten konnte, wenn ſie nicht unmittelbar für ihn Gottes Geiſt war, ſo kann auch ein Sittenphiloſoph nicht vom Sittengeſetz und moraliſcher Verbindlichkeit ſprechen, wenn letztere nicht ſchon Religion war. So treibt man ſich denn in Zirkeln herum, weil man alle Wahrheit in einzelne Theſen verzeddeln will. Mit einem Worte:

Es giebt keine natürliche Rechtsverbindlichkeit, es giebt überhaupt keine ſittliche Vernunftverbindlichkeit, die ohne Religion, d. h. ohne Ueberzeugung von der urſprünglichen Abhängigkeit des Menſchen-Ichs, von einem alle Vernunftweſen verbindenden Geſetzgeber-Willen, der über das Menſchen-Ich als von ihm verſchiedene Vernunftperſönlichkeit herrſcht, dem Verſtande evident zu machen wäre. Alle Idee von Gerechtigkeit und Rechtſchaffenheit verwandelt ſich, ohne jene Religion, in ein Hobbeſiſches Verſtandesraiſonnement allgemeiner Klugheit, und alle Tugend in eine ſtoiſche freywillige Großmuth.

Hier hören wir nun den letzten Einwand unſerer Gegner, womit ſie die ſogenannte Evidenz gegen uns ſchleudern, welche im Geiſte unſerer Zeit und in

der öffentlichen Meynung des Jahrhunderts zu liegen ſcheint!

„Alſo, werden ſie einwerfen, gäbe es evident gar keine natürlichen Menſchenrechte, keine Rechte des Menſchen-Ichs, als Vernunftweſen, ohne Religion, oder unabhängig von Theologie? Wer das im Ernſte behaupten, wer die unbedingte Heiligkeit der Menſchenrechte, ſey nun ein Gott oder nicht, wie ihn uns die Religion predigt, zu läugnen ſich erkühnt, der mag nur immer ſeine Vermeſſenheit bereuen, oder ſelbſt lächerlich finden lernen, zum Kampfe ein ganzes, gegen ſolche myſtiſche Anſicht aufſtehendes, aufgeklärtes Jahrhundert in die Schranke gefordert zu haben, welches Jahrhundert, Gott ſey Dank, mit ſeinem Begriffe von Humanität jenem Aberglauben entwachſen iſt, Menſchenrechte noch zum Leben von Prieſterlehre zu nehmen.“

Dieſer Einwand unſerer Gegner, welcher ſich auf die Evidenz urſprünglich heiliger Menſchenrechte beruft, um daraus das unbedingte Daſeyn einer urſprünglichen moraliſchen Verbindlichkeit, unabhängig von aller Religion, darzuthun, . . . allerdings in den Augen der jetzigen Generation dürfte er ſeines Triumphs gewiß ſcheinen, deren Wahlſpruch einmal: Menſchenrecht und Menſchenwürde, mit oder ohne Gott, iſt. Wir haben bey Betrachtung der Weltgeſchichte die Behauptung aufgeſtellt, daß immer eine vorwaltende Hauptidee, ein beſonderer Ausdruck, eine Begriffsform der urſprünglichen Wahrheit die Menſchheit in jedem Zeitalter bewege, ſey dieſe Idee eine Nationali-

tät, Liebe des Volksſtamms oder Weltbekehrung zu einer allgemeinen Religion, oder Weltbeglückung; Weltbereicherung, oder allgemeine Weltverfaſſung, und daß die Menſchheit unſerer Zeit beſonders durch die Idee des öffentlichen Rechts bewegt werde, muß jeder, welcher ſich der Zeit, ohne ſich durch einen Blick auf die Ewigkeit zu mäßigen, hingiebt, von ſelbſt fühlen (ſ. Gott in der Geſchichte S. 275). Die Menſchen haben ſich durch die großen Reibungen und wechſelſeitigen Unterdrückungen der politiſchen Rechtspartheyen ſo erbittert, daß ihnen in dem Kampfe alter verjährter mit neuen Rechten, welche beyde gleich urſprünglich ſeyn wollen, der Rechtsbegrif wie ein Brandmahl mit glühendem Eiſen in das Herz gebrannt worden, und ſo allen Partheyen als das unmittelbar Heiligſte erſcheint. So haben ſich denn die Menſchen unſeres Zeitalters gar leicht von ihren Philoſophen überreden laſſen, daß ein Codex des Vernunftrechts eine eben ſo unbezweifelte axiomatiſche Sache ſey, als Euclides Elemente, und daß man wenigſtens, um das einzuſehn, keiner religiöſen Ueberzeugung bedürfe. — Wir haben es ja erlebt, daß die Menſchenrechte und ihre urſprüngliche Gleichheit als axiomatiſch von ſolchen Volksgeſetzgebern erklärt wurden, welche doch großentheils keinen Anſtand nahmen, ihren Atheismus zu bekennen, oder einen conſtitutionellen Gott erſt zu dekretiren, und ein großer Theil der philoſophirenden Köpfe würde die ächte lebendige Religion, die ihnen entweder gleichgültig oder drückend iſt, gar gern entbehren, wenn es nur überall auf Erden von Menſchenwürde und Menſchenrechten, und von den

Freyheiten der menſchlichen Vernunftperſönlichkeit *in forma* wiederhallte. Was bedürfen wir den myſtiſchen Umgang mit einer unſichtbaren, ungewiſſen Gottheit im Himmel, heißt es, wenn nur das Recht anerkannt iſt, und überall Handel und Wandel lebendig im Gange?

Wir wollten dem Geiſte unſerer Zeit nun die Evidenz des Rechtsbegrifs, vermöge der menſchlichen Vernunftwürde, gern zugeben, weil jeder Menſch jetzt von der Heiligkeit ſeines Rechtes nach der Vernunftform ſpricht, wenn es leider nicht eben ſo gewiſſe Thatſache wäre, daß jede Parthey gegenwärtig ausſchließlich Recht haben will, ohne der entgegengeſetzten Parthey Recht zu geben. Tritt denn nun auch der Philoſoph mit ſeinem unmittelbaren evidenten Rechtsgeſetze dazwiſchen, und will, ſo gut, wie zweymal zwey vier iſt, beweiſen, daß der Menſch, der auf ſeine Rechte pocht, die natürliche Rechtsverbindlichkeit habe, auch Anderer Menſchenrechte anzuerkennen, ſo kommt er doch mit dieſem Rechtsgeſetze, ohne Religion, durchaus nicht über das Hobbeſiſche Naturrecht, über einen Krieg aller gegen alle hinaus, der durch einen verſtändigen Frieden kluger Weiſe ausgeglichen werden müſſe. Wo nun aber die bloße Klugheit und mathematiſch phyſiſche Ausgleichung unter zuſammen exiſtirenden ſinnlichen Vernunftweſen herrſcht, wie ſieht es da mit der vorgegebenen urſprünglichen Heiligkeit des Rechtbegriffes aus?

Zugegeben, jeder Menſch, als Vernunftweſen, habe ein Recht auf eine ſinnliche Sphäre ſeiner Wirkſamkeit, ſo iſt doch dieſe ſinnliche Sphäre, zu genießen,

zu beſitzen, zu herrſchen unendlich. Iſt jeder Menſch in ſeinen Augen eine unabhängige Vernunftperſönlichkeit, das heißt, hat er keine Religion, ſo iſt er auch die perſoniſizirte Vernunft in ſeiner Sphäre ganz und gar, wie das Fichtiſche Vernunft-Ich ein völliges Ganzes iſt (Syſtem der Sittenlehre S. 145 und 232.), ſein Genuß, ſein Beſitz, ſeine Herrſchaft über die Sinnenwelt iſt unbeſchränkt. Wo liegt für ihn, da ſeine Eigenthums- und Herrſchaftsidee weit über Macht und Trieb hinausgeht, die moraliſche Verbindlichkeit, ſich zu beſchränken? Antwort — überall, wo er an die Gränzen einer andern Vernunftwürde, einer andern Vernunftperſönlichkeit ſtößt, die ihm alſo an Vernunft gleich iſt. Auch dieſes zugegeben. Das meynt Philipp der zweyte, wie ihn Schiller als einen Despoten ſchildert, ebenfalls. „So handelte ich, ſagte er liebreich zum Marquis von Poſa, — als ich einen wahren Menſchen fand — bis jetzt habe ich nur Sclaven und Thiere geſehn, die ſich und andern gefährlich, und am Ende ſelbſt unglücklich werden würden, wenn ich ſie von der Kette einen Augenblick los ließ.“ Woran ſoll alſo ein Menſch die wahre Vernunftwürde, mit ihr das Freyheitsrecht in andern erkennen? An der Geſtalt, antwortet man höchſt oberflächlich. Wäre das, ſo dürfte kein Menſch einen wüthenden, gefährlichen Feind, einen Raſenden oder Wilden, der eben nicht Zeichen von Vernunft giebt, für ſich unſchädlich machen, oder bezähmen, ſo dürfte ſich kein Vater eines allemal gewaltſamen Erziehungsrechts über ſeine Kinder, kein Weiſerer einer Vormundſchaft über

den Unweiſern anmaßen. — Alſo nur daran, wenn ein anderer Menſch Vernunftgrundſätze bekennt, erkennt man vielleicht den vernünftigen Menſchen. Wie ſchwankend iſt auch dieſes Kennzeichen! Selbſt Philoſophen haben die tollſten Grundſätze bekannt, und die Vernunft durchaus umgeworfen. Soll man ihnen die Menſchenrechte deswegen entziehn? Und umgekehrt, ſoll man dieſe Rechte ohne Beſchränkung allen geben, die auf einem minder feſten Standpunkte der Menſchheit, in einer Art von dilucido intervallo vielleicht Vernunft äußern, aber bald wieder in Geſinnung und That das vernünftige Maaß überſchreiten? Von jeher findet man alſo, daß Menſchen, die Gewalt hatten, unter dem nicht allemal unpaſſenden Vorwande der Obervormundſchaft, oder Erziehung, alle erträumte Gleichheit der Menſchenrechte und mit ihr das ganze abſolute und hypothetiſche Naturrecht umwarfen, und andre Menſchen zum Mittel machten, indem ſie nicht uneben vorgaben, ſie als Zweck zu behandeln. Der Philoſoph kann nun dieſe zwar widerlegen, aber nur nicht aus dem Standpunkte eines vernünftigen Rechtsgeſetzes allein. Hätte auch die bloße Vernunftform, was wir oben doch ſchon läugneten, überhaupt ein Recht, uns verbindlich zu machen, ſo würde ſie doch noch weit weniger uns verbindlich machen in der Perſon eines Nebenmenſchen, weil es ganz in unſerm Belieben ſteht, in wie weit wir die Vernunftform in andern erkennen wollen. Nein. Nur durch die Religion allein, durch welche der Menſch lernt, ſich einer allbeherrſchenden Vernunftperſönlichkeit unterzuordnen, kann auch ein

übergewaltiger Menſch erſt die natürliche Rechts-verbindlichkeit lernen, ſich in der Welt, die ihm nicht gehört, zu beſchränken, und in gleichbegabten Nebengeſchöpfen eine gleiche Vernunftbeſtimmung zu ehren. Nur durch Religion allein, durch welche der Menſch lernt, daß die Vernunft keine leere Form, ſondern ein geiſtiges Urſeyn iſt, kann der Menſch davon überzeugt werden, daß die gleichbegabten Nebengeſchöpfe mit der in ihnen auch nur vorausgeſetzten Vernunftform ein geiſtiges Seyn verbinden, welches dem Urſeyn ebenfalls angehört, welches von demſelben Befehle zu einer Weltbeſtimmung empfing, die nicht feindlich geſtört werden darf, vielmehr brüderlich befördert werden ſoll.

Das Menſchengeſchlecht, beſonders der Theil deſſelben, der ſich mit geiſtiger Bildung viel weiß, hat doch ein eigenes Unglück und Ungeſchick, jeden heiligen Wortbegrif, welchen es für ſeinen Lebensweg als Wahlſpruch und Leitſtern ausgefunden zu haben vermeynt, durch abgeſchmackten Mißbrauch und Entweihung in den Staub zu ziehn. Zu was allem haben ſich nicht die heiligen Namen Gottes und Chriſtus bey Frömmlern, geſchweige denn bey den Heuchlern hergeben müſſen! zu was allem in neuerer Zeit nicht die Worte: Freyheit und Vaterland? Und gegenwärtig iſt es mit dem ehrwürdigen Worte Vernunft derſelbe Fall, welches die Philoſophen in Maſſe den Religionsbekennern und Wahrheitsfreunden dadurch verhaßt gemacht und den Wahrheitsfeinden ſelbſt unter das Meſſer geliefert haben, weil ſie dieſes Wort, das an ſich nur das Bewußtſeyn vom Grunde, vom nothwendigen Grunde alles

Seyns, kurz die Religion bedeuten kann, jedes Kernes der Wahrheit beraubten, und in einen leeren, aus Formen zuſammengeflickten Popanz verwandelten, den der böſe Dämon der Menſchheit mißbraucht, um die unwiſſenden gedankenloſen Nachſprecher von der ächten religiöſen Ueberzeugung abzuziehn. Dieſen leeren Popanz einer ſelbſtſtändig ſich träumenden Menſchen-Vernunft in ſeiner ganzen Nichtigkeit darzuſtellen, muß jedem rechtſchaffenen tiefern Denker eine wahre Berufsfreude ſeyn. Jeder Empirismus, jeder aufrichtige moraliſche Skepticismus iſt mehr werth, als ſo eine formelle Vernunftphiloſophie. Denn jene heucheln doch wenigſtens keine Heiligkeit, die ſie nicht beſitzen. In einem Ariſtoteles, in einem Thomas Hobbes, in Hume und Locke, Rouſſeau und allen Empirikern, die den Menſchen nur als Phänomen unter das gleiche Maaß des Verſtandes bringen wollen, erkennt man doch einen tüchtigen praktiſchen Verſtand. — Aber alle Vernunftſittenlehren, alle reinen Vernunftrechte, die ſich ſelbſtſtändig in der Form als von der Religion unabhängig und ſelbſt heilig darſtellen wollen, haben auch dieſe Verſtandeskraft nicht, ſondern nur die Anmaßung eines hohlen, vom Wind der Selbſtſucht aufgeblaſenen, Gott und der Religion nachäffenden Menſchenhochmuths, der nicht die Heiligkeit des göttlichen Willens, ſondern nur in einer leeren, vom Menſchen abſtrahirten Form ſich ſelbſt anbeten will. Und mit der ſogenannten Vernunftreligion, iſt es auch allerdings Nichts, wenn nämlich Vernunft nicht ſelbſt ſchon Religion, nicht gerade zugleich daſſelbe,

was auch irgend eine poſitive welthiſtoriſche Ueberzeugung iſt, heißen ſoll oder kann.

18.

So wäre denn .... alſo möchte mancher noch Einmal verſucht ſeyn, zu ſagen .... doch am Ende alle Hoffnung aufzugeben, auf dem Wege wiſſenſchaftlicher Abſtraction, d. i. der Bildung von philoſophiſchen Allgemeinbegriffen, ihrer Zergliederung und Verknüpfung zu geordnetem Zuſammenhange aus Grundſäzzen, wie ſolchen Weg die Philoſophen einſchlagen ſollen, im menſchlichen Bewußtſeyn ein Axiom zu entdekken, das den wiſſenſchaftlichen Verſtand von irgend einer nicht blos formellen Grundwahrheit über Daſeyn und Menſchenbeſtimmung methodiſch überzeugte und insbeſondere religiös machte? So läßt ſich keine ſittliche praktiſche Vernunft, axiomatiſch im Bewußtſeyn finden, und fortdauernd behaupten, worunter man nämlich die Einſicht verſteht, daß das Menſchen-Ich verbunden ſey, ſeinen Willen gleichförmig und ſelbſtthätig auf einen auch künftigen Zuſtand des Seyns unter der Form eines Endzwecks zu richten? So wäre es demzufolge auch ein unnützes Unternehmen geweſen, Gott im reinen vernünftigen Bewußtſeyn wiſſenſchaftlich philoſophiſch aufzuſuchen, und ein rationaltheologiſches Kapitel dieſem unſern Buche zu verſprechen, auf welche das phyſikotheologiſche und das hiſtorikotheologiſche, die abſtracte, allgemeine Betrachtung der Natur und Weltge-

ſchichte aus einem theologiſchen oder religiöſen Standpunkte ſich doch am Ende ſtützen müßten?

Und ſo bliebe denn dem Philoſophen, als ſolchem, durchaus nichts übrig, als 1) zu dem Skepticismus unter der Form des hartnäckigen Zweifels, der wiſſenſchaftlichen Verzweiflung, höchſtens der Wahrſcheinlichkeit (etwa eines akademiſchen Probabilismus) zurückzukehren, oder 2) mit dem theoretiſchen Kant, da der praktiſche Kant ſich nicht wiſſenſchaftlich halten kann, auf dem halben Weg einer behaupteten, wiſſenſchaftlichen Erfahrung für die Sinnenwelt in der Sphäre einer ideenloſen ariſtoteliſchen Verſtandesphiloſophie irreligiös kritiſch ſtehn zu bleiben, oder 3) wie der Lockeſche Empiriſt alle ſeine Gewißheit an gegebne Außendinge in Sinneneindrücken, an das ſinnlich poſitiv wirkliche zu knüpfen, oder 4) nach Jacobis Anſicht das Gebiet des verſtändigen Wiſſens für die Grundwahrheit ganz zu verlaſſen, und ſich einem feſten Vernunftglauben an das Außending an Sinnliches und Ueberſinnliches zugleich, an den höchſten Ort der Wahrheit hinzugeben? Oder 5) das allein folgerechte, was in der Kantiſch-Fichtiſchen formellen Moralphiloſophie enthalten ſeyn mag, herauszuziehn, und ſich zu einem freyen, großmüthigen Vernunftſtoizismus zu erheben, der aus freyem Intereſſe an beſonderer und allgemeiner Vernunftconſequenz, an formeller Vernunftvollkommenheit, eine harmoniſche Thätigkeit des reinen Ichs darzuſtellen bemüht iſt, wobey man denn freylich alle Idee des Sollens, der ſittlichen Vernunftverbindlichkeit als eine Larve fallen laſſen müß-

te? oder 6) endlich ſich in einer ſelbſtthätigen, willkühr=lichen Speculation des Verſtandes zur anſchaulichen theoſophiſchen Erkenntniß des abſoluten identiſchen Urſeyns zu erheben, und alle Beruhigung in einem Spi=noziſtiſchen Quietismus und Fatalismus, in ei=ner frey erkannten Urnothwendigkeit des Alls und des Einen, mit Aufhebung aller endlichen Schöpfungsanſicht, als eines unſeligen Herausgeſtoßenſeyn des Geſchöpfes aus dem Urſeyn, zu ſuchen.

In allen dieſen 6. Fällen, die man in Tafel I. und II. auf der linken Seite findet, iſt es aber auch mit ei=nem gehofften Uebergange der Philoſophie in die Religion am Ende. Die meiſten dieſer philoſo=phiſchen Anſichten als Grundanſichten des Bewußt=ſeyns führen nicht allein an eine undurchdringliche Kluft, zwiſchen Philoſophie und Religion auf=gethan, ſie führen ſogar rückwärts von der Religion ab, und machen den Philoſophen untüchtig, ein Re=ligionsbekenner zu werden. Skepticismus und Probabilismus, nichtreligiöſer Criticismus, Locke=ſcher Empirismus, Jacobiſcher Vernunftglaube, der alles Wiſſen (mit dem Verſtande aufgefaßt) als profan aufgiebt, untergraben doch am Ende auch die gewiſ=ſenhafte Gewißheit, die der Religionsbeken=ner für ſein Verhältniß zum Ueberſinnlichen unumgänglich bedarf. Bey dieſen ebengenannten Denk=arten kann es der Philoſoph, um religiös zu werden, nur zur Annahme einer blos hiſtoriſchen Gottesoffenba=rung, zu einem todten Geſchichtsglauben bringen (ſ. d. polemiſchen Theil von Gott. Abth. II. S. 270), — oder

er muß ſich auf eine philoſophiſch myſtiſche, beſondere Offenbarung (Gott in der Geſchichte S. 130.) verlaſſen, auf eine nur plötzliche entſtehende begeiſterte Vernunftoffenbarung, welche ausſchließlich, als ſolche, dem Menſchenbewußtſeyn urſprünglich ganz fremd wäre, welche mithin die verſtändige Vernunft (ſ. oben §. 2. S. 53) wie man ſie ſozuſagen im Durchſchnitte des Menſchenlebens, im Gleichgewichte anzunehmen hat, in völliger Finſterniß ließe. Denn wäre eine ſolche plötzliche Vernunftoffenbarung zugleich eine Offenbarung im weitern Sinne, (Gott in der Geſchichte S. 127.) die dem Philoſophen zeigte, ſeine allgemeine Vernunft ſey nichts anders als das entſtellte Ebenbild Gottes, und habe eine urſprüngliche Ueberzeugung, eine gewiſſe Verbindlichkeit in ſich, durch Religion zum Urquell zurückzukehren — nun alsdann würde ja der Philoſoph auch ſein bisheriges Syſtem nicht behaupten können. Er würde nicht mehr ſagen dürfen, meine Vernunft, an ſich, mein Bewußtſeyn philoſophiſch betrachet, macht mich zum Skeptiker, oder Academiker, zum nicht religiöſen Kritiker, zum Lokeſchen Empiriſten, zum Jacobiſchen Vernunftgläubigen, ohne alle auch verſtändige Gewißheit — ſondern ich habe nun Gewiſſenhaftigkeit, Gewißheit, Glauben und eine religiöſe Vernunft auch als Philoſoph, wofür ich freylich die wohlthätige Veranlaſſung in einem Akte beſonderer Offenbarung im engern Sinne fand, die mich aber auch in einer philoſophiſchen Religionsanſicht befeſtigte, wie ſie verſtändig wiſſenſchaftlich in Syſtem gebracht werden mag. So

müßten denn alſo doch die ebengenannten vier philoſophiſchen Hauptdenkarten verlaſſen werden, ſobald die religiöſe Ueberzeugung eintritt. Derſelbe Fall iſt es mit den beyden letzten der oben angegebnen ſechs Denkarten mit dem freyen, von Verbindlichkeit unabhängigen Vernunftſtoizismus und mit dem abſoluten Fatalismus, oder Spinozismus, kündige er ſich auch noch ſo religiös und geläutert an. Beyde ſind der Anſicht des Religionsbekenners entgegen, und laſſen ſich nicht mit ihr vereinigen. Setzet den Fall, ein folgerechter Stoiker, der vermöge ſeiner blos formellen Vernunftvollkommenheit ſich ohne verſtändig erweisliches Pflichtgefühl, aus bloßem freyen Intereſſe zu einer rein geiſtigen Ichform beſtimmt, bewunderte das Chriſtenthum, wie es heidniſche Kayſer auch bewunderten, als eine frey zu erwählende Denkart. Würde er ein Stoiker bleiben können, wenn er Religionsbekenner würde? Antwort. Nein. Denn als chriſtlicher Religionsbekenner müßte er eine ächte, religiöſe Verbindlichkeit aus der urſprünglichen, aber vergeſſenen Verwandſchaft oder Einigkeit mit Gott anerkennen und nachzuweiſen vermögen, mithin die erträumte Vernunftabhängigkeit ſeines Menſchen-Ichs von aller höhern Vernunftperſönlichkeit aufgeben. Was nun endlich die Philoſophie des Unbedingten Urſeyns, des Abſoluten betrift, ſo kann auch ſie nicht Religion werden, weil ſie eben die Religion, wie einen einzelnen ethiſchen Standpunkt betrachtet, der unter der Philoſophie ſtehn ſoll. Die Religion aber will und muß den ganzen Menſchen ausſchließlich füllen, ſie will und ſoll ſelbſt alle Philo-

ſophie ſeyn. Ferner läßt ſich im conſequenten Spinozismus, von dem man die religiöſe Sprache, die er zuweilen gebraucht, (inſofern er ſich mit der religiöſen andächtigen Glaubensmetaphyſik vermiſcht und verwechſelt, was Spinoza ſchon ſelbſt that) ganz trennen muß, nichts als Fatalismus und Determinismus nachweiſen, wodurch Gott in eine nothwendige Weltordnung aufgelöſt wird, und alle göttliche oder menſchlichfromme Freyheit in eine Betrachtung der Nothwendigkeit untergeht. Die Religion alſo auf dem Standpunkte des Gewiſſens, wo ſie freye Wahl fordert, iſt alſo nach dem Spinozismus ein idealiſcher Schein, wie alle Endlichkeit, und die Schöpfung ſelbſt, in wiefern der Menſch als Geſchöpf, als eine untergeordnete Vernunftperſönlichkeit, dem Willen Gottes unterthan, ſich darſtellt, erſcheint ſchon als eine unheilige Trennung, als eine populare Anſicht, an die der Philoſoph auf dem Standpunkte der Ewigkeit nicht glaubt. Alle Religion iſt alſo hier nur eine freye Contemplation und Speculation, ohne alle ſolche Verbindlichkeit, die ihre Wortbenennung doch ausſagte. Namentlich nimmt der chriſtliche Religionsbekenner ſeinen forſchenden Verſtand, ſeine ſpeculative Vernunft kritiſch gefangen über ſein und aller unſichtbarer Dinge durch die Schöpfung gewordenes Verhältniß zum Urſeyn, unter den Glauben. Der Philoſoph des Abſoluten hingegen entfeſſelt, ſeinen anſchaulich erkennenden Verſtand zur Betrachtung des im Abſoluten begreiflich ſeyn ſollenden Verhältniſſes aller Dinge zum Urſeyn, behandelt dagegen das Chri-

ſtenthum als eine blos populäre Denkart oder Nicht-philoſophie, die in den Myſterien ſchwindet. Wie iſt hier, trotz aller von Spinoza und ſeinen Nachfolgern zuweilen angenommenen religiöſen, auch wohl chriſtlichen Sprache, ein Uebergang der Philoſophie zur Religion möglich?

Kurz in allen jenen obengenannten ſechs Hauptdenkarten, die man in Tafel I. und II. aus den Rubriken der linken Seiten als noch die meiſten folgerechten ausheben kann, iſt es unmöglich, daß der Philoſoph unter den Flügeln ſeines Syſtems auch als Religionsbekenner, ungeſtört von ſeinem philoſophiſchen Hauptgrundſatze, wohnen könne. Er muß alſo dem Orthodoxen, welcher an den Buchſtaben heiliger Schriften und Kirchenbeſchlüſſe, an todten Geſchichtsglauben alle religiöſe Grundwahrheit bindet, oder den Pietiſten, der mit Verachtung von allem Verſtande und Vernunftzuſammenhang ſpricht, und die Ueberzeugung allein in andächtigen Betrachtungen, im Gefühle, oder gar in myſtiſcher beſonderer Offenbarung des Augenblicks ſucht, (ſ. d. polemiſchen Theil. Abth. II. S. 360. S. 375. u. ſ. w.) das Feld räumen. Er muß ſeine ganze ſyſtematiſche Philoſophie als einen unnützen Plunder ſogleich auf den theologiſchen Scheiterhaufen werfen, wenn er aufrichtig ein Religionsbekenntniß annimmt, dahingegen ſich wieder, zum Dank für das gebrachte Opfer, . . . weil kein Menſch alles Dogmatiſiren läßt, noch laſſen kann . . . von Orthodoxen, Pietiſten und Myſtikern irgend eine Art von theologiſchem Katechismus oder dogmatiſchem Syſtem

aufdringen laſſen, welches beym Lichte beſehen, am Ende nichts anders, als eines ſeiner philoſophiſchen, eben verbrannten Hauptſyſteme iſt. Denn Theologen und Dogmatiker, in Concilien, Inquiſitionsſtuben und Büchern ſich ausſprechend, ſind gemeiniglich nichts anders als verkappte Philoſophen, mit dem heiligen Prieſterſchleyer über dem profanen Philoſophenſack, worin insgeheim ihr einſeitiges, auch willkührlich erdachtes Syſtem ſteckt, von welcher Behauptung nur die ächtreligiös- und zugleich ächt philoſophiſchen Kirchenväter, Männer, wie Luther, Melanchthon und einige andere auf Luthers Sinne in Wahrheit erbaut, auszunehmen ſind.

So muß es allerdings jedem Philoſophen ergehn, welcher mit aufrichtiger Gemüthsſtimmung ſich ins Gebiet der religiöſen Ueberzeugung wagt, ſo lange er ſeinen philoſophirenden Verſtand nicht zu der Ueberzeugung gebracht hat, die demſelben allein die noch jetzt bis hinaus zur Verzweiflung umſonſt geſuchte axiomatiſche Feſtigkeit geben kann, daß 1) Philoſophie, als eine geſuchte axiomatiſche Bewußtſeynslehre, über Grundwahrheit und Menſchenbeſtimmung, oder als ein wiſſenſchaftlich verſtändiges in reiner vollkmmen entwickelter Thätigkeit betrachtetes Menſchenbewußtſeyn, daß 2) Vernunft, als verſtändig und willig befeſtigte Einſicht in theoretiſche und praktiſche Grundwahrheit für alle Vernunftweſen, daß 3) ſogenannte moraliſche Verbindlichkeit alles menſchlichen Wollens — mit Religion, als einer gewiſſenhaft feſtgehaltenen Ueberzeugung vom urſprünglichen abhängigen Verhältniſſe des Menſchen-Ichs

zu einer unbedingten Vernunftperſönlichkeit, mit der dieſes Menſchen-Ich als beſonders Werkzeug und beſchränktes Nachbild in gleichförmiger Richtung aller Bewußtſeynsthätigkeiten, in Wollen, Denken und anſchaulichem Glauben einerley zu werden beſtimmt iſt — durchaus gleichbedeutende Grundbegriffe ſind, wo denn der Philoſoph ſeinen wiſſenſchaftlichen Verſtand zu einem religiöſen erhebt, und in diejenige ſyſtematiſche philoſophiſche Anſicht übergeht, welche in unſerer Tafel I. und II. zur rechten Seite zuletzt aufgeſtellt iſt, welche ſich ſchon in Pythagoras, Plato und einigen Neuplatonikern angedeutet findet, und welche von jeher auch die Anſicht der erleuchteten chriſtlichen Religionsbekenner und Theologen, der vorzüglichſten Kirchenväter und einiger anderer neuern Dogmatiker und Philoſophen war, unter denen wir vorzüglich Männer, wie Luther, Melanchthon, Malebranche, Charron, Thomaſius, Cruſius, Fenelon, Paskal, Hamann, Jacobi, u. ſ. w. letztern nicht als Behaupter des Vernunftglaubens, ſondern der Vernunftoffenbarung, mit Ausnahme einzelner Abweichungen dieſer Männer vom Ziele, nennen können. Nach dieſer Geſammtanſicht iſt Philoſophie und Vernunft, die auch auf dem Wege der wiſſenſchaftlichen Entwickelung mögliche Anerkennung einer Menſchenbeſtimmung im Bewußtſeyn, einer Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs, ſich durchs Leben vom Böſen und dem damit verbundenen Irrthum, oder Sinnenſcheine zu reinigen, um einem als Muſter ſtets vorgehaltenen vollkommenen Urbewußtſeyn in allen Bewußtſeynsthätigkeiten ähnlich zu werden, und alle ſogenannte

ſittliche Vernunftverbindlichkeit iſt, wie ſchon das Wort Religion, Ehehafti u. ſ. w. anzeigt, nichts anders als eine urſprüngliche Verbindung des Menſchen-Ichs in ſeinen Vernunfttrieben mit dem Urſeyn und Urbilde, Gott. Das ſittlich Böſe, zugleich der gewollte Irrthum, die verkehrte Sinnlichkeit im Gewiſſen erkannt, iſt unmittelbar nichts anderes, als eine mit der Erkenntniß des Böſen ſchon vorgefundene Abweichung vom Urſeyn und Urbilde, von Gottes im heiligen Urſeyn gegründeten Urwillen, ein Widerwillen, von Gott abhängig zu ſeyn. Die Religion wiſſenſchaftlich und abſtract betrachtet, iſt Aufforderung und Streben, das Böſe, das von Gott trennt, zu tilgen, das Gewiſſen, welches das Böſe unaufhörlich im Menſchen anklagt, in Gewiſſenhaftigkeit, welche das Böſe fortdauernd unterdrückt, zu verwandeln, und ſo der vernünftigen Anlage zum Glauben an Gottes Weltregierung, und Weltoffenbarung, die bey reiner Gemüthsſtimmung von Gott erweckt und welthiſtoriſch geſtärkt werden mag, Raum zu geben. Die wahre Philoſophie, die ächte Vernunft, die reine philoſophiſche ſittliche Weisheit, gegen welche kein beſſerer verſtändiger Theolog jemals im Kriege war, noch ſeyn konnte, iſt die feſtgehaltene Bekehrung des wiſſenſchaftlichen Verſtandes zur religiöſen Ueberzeugung, nach Allgemeinbegriffen, weil der Verſtand nicht anders überzeugt werden kann als nach Begriffen; und dieſe Verſtandesbekehrung, die der poſitive Theolog auch unternimmt; aber ohne Hülfe der Philoſophie, das heißt, ohne Beziehung auf das wiſſenſchaftliche entwickelte Bewußtſeyn des Menſchen nicht vollbringen kann, iſt nothwendig,

weil kein Menſch auf Erden, durchaus in begeiſterter, andächtiger Gemüthsſtimmung ſo beharrt, um nicht von einem ungewiſſen Verſtande zu Zeiten verführt werden zu können. Die ächte Philoſophie, die wahre Vernunft, die reine philoſophiſche ſittliche Weisheit wird ſich, weil ſie nach Allgemeinbegriffen und Grundſätzen verfahren muß, aber doch niemals im Gegenſatze mit einer poſitiven Religionsüberzeugung unter welthiſtoriſchen Formen befinden, wird letztern nie für ſo überflüſſig erklären, um zu meynen, den Philoſophen könnten die höchſten Grundſätze ohne poſitive Offenbarung klar werden, auch wird kein ächter Philoſoph das poſitive religiöſe Leben mit philoſophiſchen Allgemeinbegriffen ſo tödten, als unſre falſchen Rationaliſten, die gegenwärtig mit ihren ſyſtematiſchen Vernunftgeſchrey, mit der gewaltſamen Art, wie ſie die hiſtoriſchen Formen behandeln, verbeſſern, auf ſie herabſehn wollten, den Unwillen aller Religionsbekenner auf ſich geladen, leider aber auch den ihnen verhaßten Myſticismus oder Pietismus wieder geweckt haben. Vielmehr hat jeder ächte Philoſoph unter den Chriſten es klar eingeſehn, daß die Religionsphiloſophie der Heiden ohne die Hülfe welthiſtoriſcher Offenbarung unſelig und ſchwankend bleiben und in falſche Halbreligion ausarten mußte, 1) weil die heidniſche Philoſophie eine, freylich deshalb von Thoren als ſelbſtſtändig und rein bewunderte, von Gott verlaſſene Philoſophie war, weil die Heiden ſo wenig vom welthiſtoriſchen Glauben unterſtützt waren, alſo ihren religiöſen Glauben an die Weltregierung nicht durch allgemein-verbindende Thatſa-

chen geweckt und geſtärkt fanden. 2) Weil den heidniſchen Philoſophen das Böſe, das ſie ſo häufig mit der Sinnlichkeit verwechſelten, bey der Barbarey und Verhärtung, in die Gott das Menſchengeſchlecht verſinken ließ, nicht recht klar ward, weil allen heidniſchen Völkern die ſtete religiöſe Gewiſſensrührung abging, welche durch die beſondern begeiſterten Offenbarungen bey dem Hebräiſchen Volk, durch die Geſetzgeber und Propheten, die zu ihm redeten, immer lebendig erhalten wurde (Gott in der Geſchichte S. 33. 82). Keine religiöſe Philoſophie kann aber den Menſchenverſtand urwiſſenſchaftlich überzeugen, wenn der Menſch keine wahre ſittliche Zurechnung, keine Gewiſſensunruhe kennt, wenn er böſes vom Guten nicht klar unterſcheidet, wenn er nicht einſieht, daß das Böſe ein Widerſtreben gegen Gott ſey. Darum konnte auch den Heiden ... wenn gleich einige Neuplatoniker vortrefflich niedere und höhere Grade der Tugend feſtſetzten, und die gemeinbürgerlichen von den reinigenden, philoſophiſchen Tugenden, dieſe wieder von den ächt-religiöſen und letztere wieder von den urſprünglichen Eigenſchaften Gottes unterſchieden, alſo die Philoſophie nur als einen Gang zur religiöſen Vollendung anſahen ... im Ganzen genommen, die Einerleyheit der Weisheit, Tugend mit der Religion nicht recht klar werden. Denn ihre Tugend war durch die Idee der partheyiſchen Vaterlandsliebe eben ſo ſehr, als durch den Schein einer nur ſchimmernden männlich-kriegeriſchen Kraft verderbt. Und wenn die heidniſchen Philoſophen auch die Einheit des Urweſens erkannten, ſo war dieſes Urweſen

ihnen mehr ein metaphyſiſches, naturphiloſophiſches, als ein ſolches, welches durch die Urliebe alle Geiſter zur Vollkommenheit zuſammenhielte, und von dem das Böſe in Abfall ſich darſtellt.

Philoſophiſche Wahrheit, Vernunft, Gewiſſen, Erkenntniß des Böſen, moraliſche Verbindlichkeit zu Gewiſſenhaftigkeit und Religion, Offenbarung Gottes im weitern Sinne, und ein Keim des Glaubens an ſeine Weltregierung, ſeine Offenbarung, auch in welthiſtoriſcher Bedeutung, — das alles iſt demnach nur ein einziges Hauptaxiom des menſchlichen Bewußtſeyns, für den Verſtand desjenigen Menſchen, der wahrhaft zum Bewußtſeyn gekommen iſt, und alle Philoſophie, die ſich ſyſtematiſch vermißt, dieſe Begriffe ſo von einander zu trennen, daß ſie einen derſelben als Grund, den andern als ausſchließliche Folge behandeln will, treibt ſich, wie wir bey allen einſeitigen Syſtemen geſehen haben, wie ein ewiger Kräuſel, im Zirkel herum.

Indeſſen kommt doch in der Welt, wie wir oben aus einander geſetzt haben, der Menſch, der ſchon Verſtand hat, und alſo bekehrt oder überzeugt werden muß, nur nach und nach zur religiöſen Vernunft. Gemeiniglich empfindet er, zumal wenn ihm die wahre Religion lange durch ſinnliche Verkehrtheit, oder Fehler ſeiner Umgebung ſelbſt verhüllt blieb, wegen ſeiner Willkühr und ſeines Eigenwillens, zuerſt dunkle Gewiſſensregungen, dann das Gewiſſen, ſelbſt ſpäter erſt gelangt er zur Gewiſſenhaftigkeit, zur eigentlichen Ueberzeugung ſeines pflichtmäßigen Zuſtandes, und ſchwerlich,

ohne vorher befeſtigte Gewiſſenhaftigkeit erleuchtet den Menſchen der Glaube, der für ihn eine poſitive Offenbarung Gottes in reinerm Lichte lebendig werden läßt. — Dieß iſt der Gang der Entwickelung nicht allein bey den einzelnen Menſchen, ſondern auch, ... wie uns die hebräiſch-chriſtliche Religionsgeſchichte deutlich zeigt, wie wir ſchon in dem hiſtorikotheologiſchen Theile dunkel auch allgemein andeuten konnten .... bey dem ganzen Menſchengeſchlecht. Erſt mußte der Menſch ſich von der Natur und dem in ihr lebendigen Gotte gewaltſam trennen, ſich ſelbſtſtändig träumen, wie ein Kind, das allein gehn will, fallen, verſtockt werden, Gewiſſensbiſſe empfinden, ſich durch das ſtrenge Geſetz Gottes das Gewiſſen rühren laſſen, ehe ihm die erziehende Vorſehung im verſöhnenden Glauben den Gott der Liebe zeigen konnte.

Aus dieſem Grunde folgt eine Philoſophie, die als axiomatiſche Bewußtſeynslehre den ungewiſſen, ſinnlich-beſchränkten, natürlich verkehrten Menſchenverſtand zu überzeugen hat, bey der wiſſenſchaftlichen Zergliederung des Vernunftaxioms, demſelben Gange des ſtufenweis ſich entwickelnden Bewußtſeyns in der Wirklichkeit des Lebens, und knüpft da an, wo auch der ſinnlich-verkehrte natürliche Menſchenverſtand ſich daheim findet, das heißt an der ſittlichen Zurechnung des Böſen, mit welcher jeder Menſch gegen andere verſchwenderiſch zu ſeyn pflegt, und an der eignen Gewiſſensregung. Iſt dieſes vorausgeſetzt, ſo hat jede philoſophiſche Bewußtſeyns- und Wahrheitslehre eine Angel, um die ſie

ſich dreht, und einen feſten Punkt des Ausgehens, nämlich die urſprüngliche Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs zu gleichförmiger Bewußtſeynsthätigkeit, unter der Form allgemeiner Vernunftnothwendigkeit, die ſittliche Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs, die ſich nach vorausgeſetzter Erkenntniß des Böſen und der Gewiſſensregung ſtreng wiſſenſchaftlich deduciren läßt, gewiſſenhaft zu werden. Dieſer Anfang einer nicht blos formellen Philoſophie, die ſich nicht allein in Denkformen, ſondern in einem Seyn, ſey es auch vor der Hand nur ein verkehrt-erſcheinendes Seyn, befinden muß, iſt, wie wir ſchon zeigten, theoretiſch und praktiſch zugleich, weil hier nicht nur von einem Seyn, ſondern auch von einem Werden unter Form beharrlichen Seyns ausgegangen wird. Dieſer Anfang zu Philoſophiren iſt, wie es für jede Philoſophie, die ſich nicht blos in blauer Luft, d. h. in einem willkührlichen Spiele mit Denkformen bewegen ſoll, ziemt, empiriſch, inwiefern von Gewiſſenserfahrung . . . und a priori oder in voraus beſtimmend, in wiefern von Beſtimmung des Ichs zu Gewiſſenhaftigkeit ausgegangen wird, zugleich. Auch die vernünftigſten heidniſchen Philoſophen fingen von einem gegebenen Bewußtſeynszuſtande an. Nur die meiſten in natürlicher Blindheit von der blosſinnlichen Wahrnehmung, von dem Sinnentriebe, den ſie fälſchlich und nach ihren eigenen Anſichten nicht folgerecht, zum Geſetzgeber machen wollten. Blos die pythagoriſch-platoniſche Philoſophie ging von einem gegebenen Zuſtande des ſinnlichen und überſinnlichen Men-

ſchen, von einen gefallenen und zu reinigenden Bewußtſeynszuſtande aus.

Wenn es alſo im vorhergehenden klar geworden iſt, daß eine Deduction der Verbindlichkeit des Ichs zu höherm, reinerm Bewußtwerden alle philoſophiſche Bewußtſeynslehre beginnen muß, ſo iſt es auch ſchon eben ſo klar geworden, daß alle obengenannten einſeitigen Philoſophieen dieſe Deduction einer Verbindlichkeit nicht leiſten konnten, 1) die Sinnenphiloſophie kann es nicht, weil das Menſchen-Ich von dem Sinnen- und Lebenstriebe mit Gefühl des Rechtthuns ſich unabhängig machen kann, 2) die weltliche Glückſeligkeitslehre, oder eine Klugheitslehre, die anräth, der Obermacht aus ſinnlicher Furcht zu gehorchen, kann es nicht, weil der Menſchenverſtand ſich zwar den Begrif der Furcht oder des fortdauernden Glücks ausbilden, aber dem Menſchen-Ich ſeine Würde nicht nehmen kann, ſich über Glück und Unglück, wie über alles ſinnliche Bedürfniß zu erheben. Es war daher ein Mißgrif einiger Moralphiloſophen, wenn ſie den Grund, einen menſchlichen Willen, ſey es auch nur im Staate, wahrhaft verbindlich zu machen, in Hoffnung oder Furcht des ſinnlichen Willens ſetzten. 3) Die Kantiſche Moral konnte die urſprüngliche Menſchenverbindlichkeit nicht klar machen, weil ſie ſich auf ein dunkles Achtungsgefühl berief, welches, wollte man es weiter erklären, auf die oben gezeigten Kantiſchen Widerſprüche (S. 231) führte; oder ſich in ein blos harmoniſches conſequentes Denken und formelles Selbſtbeſtimmen des Vernunftweſens, in eine ſtoiſche

Selbſtgeſetzgebung auflöſte, welche ohne Inhalt und ganz zufällig, wegdenkbar, wenigſtens blos hypothetiſch nothwendig bleibt, wie alle Mathematik, Logik, oder übrige Wiſſenſchaften, indem die Vernunftform bey Kant ohne alles Seyn, ohne allen Willen, in einem Seyn gegründet, wenigſtens in ihrem nicht-religiöſen Formalismus erſcheint, — und aus ähnlichem Grunde konnte 4) keine Philoſophie nach Fichtiſcher Art, die das Abſtractum Ichheit, das Kant ſehr richtig als leer verwirft, in ein abſolutes Seyn, Thun und äußeres ſich ſelbſt beſtimmendes Werden verwandeln will, die Form des Sollens bey dieſem Ich darthun, weil dieſe Ichheit, von welcher unbedingt ausgegangen wird, ohne Erfahrung leer, auch ohne unbedingte theoretiſche Nothwendigkeit iſt, und weil alle praktiſche Nothwendigkeit, für die ſittliche Freyheit in dem ſogenannten Fichtiſchen Gewiſſen, als eine abſolute Selbſtbeſtimmung der Vernunft unter der reinen Ichform, mithin als eine völlige Unabhängigkeit von irgend einem Seyn, das nicht dieſes Ich ſelber iſt, alſo eigentlich auch ohne Sollen erſcheint. Wir erfahren bey Fichte (Sittenlehre, S. 68.) nur den Zirkel: „Das Vernunftweſen ſetzt ſich abſolut ſelbſtſtändig, weil es ſelbſtſtändig iſt, und es iſt ſelbſtſtändig, weil es ſich ſo ſetzt.“ Das Denken wird alſo doch, welches Fichte nicht will, aus einem Seyn an ſich gefolgert, wiewohl zugleich umgekehrt, das Seyn aus dem Denken, und bey allem dieſem Seyn oder Denken ſteht das Vernunftweſen ſelbſt ſchon als ein Weſen, nicht blos im Begriffe, ſondern mit Trieben, d. i. als ein urthäti-

ges Seyn da. Das empiriſche Ich hat ein Sollen, bey Fichte (Sittenlehre, S. 266), inſofern es von ihm ächt ſtoiſch, als faul, feige zur Darſtellung eines reinen ſich ſelbſtbeſtimmenden Ichs aufgezankt wird, und die Intelligenz wiederum, das reine Ich, ſoll nur inſofern bey Fichte (ebendaſ. S. 66.) in wiefern es den Begrif, die Würde der abſoluten Selbſtſtändigkeit, in einem ſprechenden Schattenriſſe ſeines empiriſchen Ichs darſtellen muß, eben weil es urſprünglich und innerlich ſelbſtſtändig iſt, aber dieſe Eitelkeit ſeiner Selbſtſtändigkeit, ohne im äußern Werden ſich damit herauszuputzen, nicht darlegen kann, weil es alſo unabhängig iſt, und alſo eigentlich gar nicht ſoll. In Summa, es ſoll das Fichtiſche reine Ich nur durchs Handeln das Wiſſen entwickeln, daß es nicht ſoll. Daher iſt das Fichtiſche Böſe auch blos im empiriſchen Ich, in der ſinnlichen Trägheitskraft der Natur, als dem Nicht-Ich, (ebend. S. 263.) worin der Menſch verſunken iſt, ſtatt daß Fichte das Böſe gerade in dem, was er Intelligenz nennt, ſelbſt, hätte ſuchen ſollen. Da dieſe nicht Böſe iſt, ſo hat ſie auch kein Sollen bey Fichte anzuerkennen, dem böslicher Weiſe entgegengewollt werden könnte. Und ſo wäre denn alles moraliſche Sollen, Fichtiſch genommen, nur ein Spiel mit dem Sprachgebrauche der heiligſten Worte, wie es die moderne Philoſophie, um nicht populär zu ſcheinen, ſeitdem immer zügelloſer zu treiben anfängt. Endlich 5) macht ſich jede Philoſophie des Abſoluten hierin weit conſequenter, von dem Begriffe einer urſprünglichen

Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs ganz los, weil ſie ihn, wie jeden andern Gegenſatz, jedes andere Verhältniß im Bewußtſeyn, völlig aufhebt, und die Idee der Nothwendigkeit eher in das All, in eine Art Fatalismus überträgt, den man mit einer höchſt uneigentlich ethiſch geforderten, myſtiſchen Freyheit erkennen kann. Kurz alle dieſe Philoſophieen berauben ſich ſelbſt jeder axiomatiſchen Nothwendigkeit und das Menſchenbewußtſeyn der ſittlichen Verbindlichkeit, weil ſie entweder die Erkenntniß des Böſen, inſofern ſie mit ſittlicher Freyheit für gleichbedeutend gehalten werden ſollte, ganz übergehen, oder den Begrif des Böſen wenigſtens erſt hintennach bringen, wenn ſie meynen, die ſittliche Verbindlichkeit längſt deducirt zu haben. Natürlich bekommt dann, wie z. B. bey Kant, nachdem ſchon ſo viel vom guten Willen der Selbſtgeſetzgebung, Achtung für das Gute u. ſ. w. geſprochen worden, das Böſe als allgemein ſubjectiv radikal in einer Erfahrung, die doch a priori allgemein nothwendig abſprechen will, eine ganz abenteuerliche, myſtiſche Stellung.

Aber, wird man einwenden, iſt die Stellung des Begrifs vom Böſen zu Anfange einer Philoſophie, ehe man den Begrif der Verbindlichkeit zum Guten, der doch allgemeiner ſeyn ſoll, erkannt hat, nicht noch weit abenteuerlicher? Verwandelt man nicht die Philoſophie, welche doch von allen Bedingungen beſchränkter Menſchheit und empiriſchen Bewußtſeyns abſtrahiren, einen unbedingten Standpunkt ſuchen ſoll, durch jenes Verfahren in eine ganz myſtiſch-hiſtoriſche, wie ſie ſich

auch wirklich in den Platonikern darſtellt? —— Wir antworten, die Religionsphiloſophie würde allerdings myſtiſch, wenn ſie den Urſprung des Böſen, in deſſen Verhältniſſe zur Schöpfung, erklären, oder auch nur poſitiv-hiſtoriſch, nach Offenbarung und Tradition auseinanderſetzen wollte. Dieſes überlaſſen wir aber der Philoſophie des Abſoluten, die den Zuſammenhang des Alls, Thatſachen des Falls oder Abfalls, aus den innern Verhältniſſen von Gottes Grund-Natur erkennen will. Die axiomatiſche Bewußtſeynslehre hingegen gebraucht nur den Begrif des Böſen, das als möglich vorhanden erkannt wird, um damit dem Begrif der ſittlichen Freyheit, den die Moralphiloſophieen an die Spitze ſtellen, ohne ihm die geringſte Klarheit zu geben, einen klaren Inhalt zu verſchaffen, weil dieſe ſogenannte ſittliche Freyheit, in anderer Bedeutung ſelbſt unſittlich, d. h. Erkenntniß des Böſen neben dem Guten iſt. Wir brauchen den Begrif des Böſen, nur in wiefern er dem ſinnlich-verkehrten Menſchenverſtande, der nicht anderwärts ſchon religiös geworden, näher und verſtändlicher iſt, als das Gute, indem er ſelbſt erſt das Gute als Negation des Böſen, als verbietend, ins Licht ſtelle, und der Verbindlichkeit überhaupt, Geboten zu gehorchen, einen urſprünglichen Gegenſtand im Bewußtſeyn giebt. Für den ganz ohne anſchaulichen Glauben und Liebe philoſophirenden Verſtand hat das Gute, wie die Kantiſch-Fichtiſchen Moralen auf allen Seiten erweiſen, als eine bloße Aufforderung zu einer harmoniſchen, formellen Vernunftentwickelung durchaus keinen Inhalt, keinen anſchaulichen Sinn, und Kant,

ganz im Formalismus begriffen, konnte nicht einmal das harmoniſche Vernunftleben mit dem Sinnenleben in nothwendige Verbindung ſetzen, eben weil die vermittelnde Idee des Urweſens, und die Grundpflicht gegen Gott hier überall der Moral fehlte. Damit alſo das Gute dem philoſophirenden Verſtande ein Etwas an Etwas zu Etwas werde, muß das Böſe als menſchlich-geiſtige (nicht etwa blos ſinnliche) Natur hervortreten, das am Menſchenbewußtſeyn haftet, von dem das Leben ſich reinigen ſoll, um ſich zum reinen Guten in der Religion erſt erheben zu können. Hätten wir eine Philoſophie für Engel im Syſtem darzuſtellen, könnten wir immerhin vom Guten poſitiv beginnen. Denn die Engel mögen das Gute anſchaulich in Gott erkennen, wenn ſie nicht etwa blos Naturkräfte, reine Boten Gottes, empfindende Weſen, ſondern auch erkennende Geiſter ſind. Dieſen Engeln, und hätten ſie auch den Satan gekannt, würde man auch vergebens eine Definition vom Böſen geben, die ſie begreifen könnten, als Gegenſatz des Guten. Aber bey den Menſchen iſt gerade der umgekehrte Fall. Das geiſtig Böſe, den alten Adam, kennt der natürliche Menſchenverſtand, weil er in ſeinem Egoismus dem geiſtig Böſen verwandt iſt; das Gute ſoll er erſt ſuchen lernen, wenn der Menſch das Böſe in ſeiner Unſeligkeit zu überwinden beſchloß. Daher kann und darf kein philoſophirender Menſchenverſtand mit dem Satze, „daß das Menſchen-Ich thätig,“ ſondern nur mit dem beginnen, „daß das Menſchen-Ich auf eine verkehrte Weiſe thätig ſey.“ —

Nun wiſſen wir recht wohl, daß es eine Idee der

Philoſophie giebt, die gar nicht vom endlich verkehrten Menſchen, von dem Princip: laßt uns beſſer werden! nicht einmal immer von ſeinem beſchränkten Bewußtſeyn ausgehn will, ſondern ſich in abstracto vorſtellt, für reine, frey denkende, oder anſchaulich erkennende Geiſter zu ſeyn. Dieſe Idee gebiert aber weiter nichts, als formelle Fundamentalphiloſophieen, Verſtandesphiloſophieen, wovon die beſte noch Ariſtoteles im Organon geliefert haben mag. Solche haben freylich mit dem Böſen nichts gemein. Der Satz des Widerſpruchs hat nicht geſündigt, ausgenommen in ſeinen menſchlichen Bekennern, und die Kategorien, das wiſſen wir recht wohl, ſind nicht von Gott abgefallen. Allein ſobald dieſe Verſtandesphiloſophieen menſchliche Vernunftphiloſophieen aus Ontologie, Metaphyſik werden wollen, und überhaupt ein reines Seyn im Erkenntnißvermögen, oder deſſen Begriffen finden, ſo ſind ſie eitel Schattenſpiel an der Wand, wo bald ein unbedingtes reines Ich, das ein andres ſetzt und bedingt, bald ein unbedingtes geiſtiges All, bald beliebige Gegenſätze von Seyn, Nichtſeyn, Werden u. ſ. w. uns vorübergeführt werden. Alle dieſe ſpeculativen Windmühlen, deren unzählige höchſt originell aufgebaut werden können, ungeachtet ſie ſich alle um wenig Urbegriffe drehn, mahlen kein Brod des Lebens. Dieſe Speculationen ſind die Freude der Sophiſtik, des logiſchen Enthuſiasmus, und der ſtets erneuerte Triumph des abſoluten, oder Probabilität ſuchenden Skepticismus, wiewohl ſie alsdann Rückſicht verdienen, wenn ſie, wenigſtens wie Fichte, Spinoza,

oder die abſolute Philoſophie, ihr willkührlich und einſeitig ergriffnes Princip recht folgerecht durchführen, als einen wenigſtens methodiſchen Wahn. Sie verſchwinden ſelbſt oft früher, als das Leben des originellen Denkers, der ſie erſann, und haben ſämmtlich wenigſtens ihr Ziel an der Gränze, wo die göttlichen Worte erſchallen: Die Erkenntniß hört auf; die Liebe bleibt. Ein griechiſcher Philoſoph ſagte: Jede Menſchenſeele lebt im Traume in ihrer eignen Welt, wenn ſie erwacht, in der allgemeinen Welt aller. So träumen auch unſere Philoſophen ihre Syſteme, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie träumen, im Namen der Menſchheit zu träumen.

19.

Unter Deduction urſprünglicher Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs alle Bewußtſeynsthätigkeiten nach einem Willen zu richten, der in einem unbedingten geiſtigen Urſeyn oder Urbewußtſeyn, in einer über alle Vernunftweſen herrſchenden Vernunftperſönlichkeit gegründet iſt, wäre alſo der zu führende Beweis zu verſtehn, der Menſch, welcher in den Gewiſſensregungen, das Böſe als Böſe erkennt, ſolle, ſeinem urſprünglichen Vernunfttriebe nach Heiligung, Wahrheit und Seligkeit zufolge, gewiſſenhaft werden im Guten, und gleichförmig in der Religion nach Bewußtſeyn des Heiligen, Wahren und Seligen, nach der Hingabe des Ichs als Werkzeug an eine ihm entgegengeſetzte, allein unbedingte Vernunftperſönlichkeit ſtreben.

Der Menſch beginnt ſein Bewußtſeyn ſchon als eine Spaltung und Entgegenſetzung auf den äußerſten Gränzen des Körperlebens, wohin wir es in der

Naturbetrachtung verfolgt haben, mit wiſſenſchaftlich erkennbaren Gegenſätzen, und ſteigt durch dieſelben, indem er ſie immer wieder aufzuheben ſtrebt, zu immer höherm Bewußtſeyn empor. Im Pflanzenleben ſetzt ſich Keim und Trieb dem Reize äußerer Elementenmaſſe entgegen, um aus derſelben zweckmäßig auszuſcheiden und zur Nahrung ſich anzueignen. Im Nahrungs- oder Erhaltungsgefühl werden die äußern Reizmittel und Elemente in die geſtaltende Kraft des Keims aufgenommen, und ſo der erſte Gegenſatz gehoben. Im Thierleben entſteht aus dem unſichtbaren Mittelpunkte des thieriſchen Organismus ein Gegenſatz innerer, den Organismus in der Zeit beharrlich-bewegender, zuſammenfaſſender Einheit, mit äußerlicher, räumlicher Mannichfaltigkeit neben einander. Durch die Sinnenvorſtellung hebt ſich der Gegenſatz, indem in ihr das äußere räumliche, innerlich und zeitlich-ſucceſſiv wird. In dem bloßen Erfahrungsbewußtſeyn ſetzt der Menſch ſein Ich, worunter er anfangs nur die Fähigkeit, ſeinen Körper als ein Ganzes zu begreifen, die zuſammenfaſſende beharrliche Einheit und Einerleyheit der Wahrnehmung ſeiner körperlichen Verhältniſſe verſteht, allem entgegen, was ſich von ſeinem Körper und der beharrlichen innern Einheit der Wahrnehmung, die ihn begreift, in Anſchauung und Begrif völlig trennen läßt, und nennt den Inbegrif aller Erſcheinungen des Nicht-Ichs oder eigentlich Nichtkörpers, die Welt der Außendinge. Dieſen Gegenſatz zwiſchen ſeinem Ich und Welt hebt er aber wieder auf, durch den Act der Erkenntniß, oder des Anerkennens,

wo er alle Dinge als ſeinem Ich erſcheinend, deſſen Erkenntniß und wiſſenſchaftlichen Urbegriffen unterordnet. Dies iſt der erſte Urſprung alles philoſophiſchen Egoismus und Idealismus, zu dem ſich der Menſch verführen läßt. Die Welt in der Erkenntniß wird in die Gränzen des erkennenden Ichs völlig eingeſchloſſen, und alles, was erkannt wird, ſcheint nur da, damit das Subject des Erkenntnißvermögens in jedem ſpeculirenden Menſchen es erkenne. So iſt auch der Uebergang von dieſem erkennenden ſpeculativen Egoismus zur eigentlichen irrigen und böſen Selbſtſucht, die Alles nicht blos der Erkenntniß des Ichs, ſondern auch dem Zweckbegriffe des Ichs unterordnet, ſehr natürlich. Dieſe Selbſtſucht bleibt anfangs vielleicht blos bey den Sinnenbedürfniſſen ſtehen, und der einzelne Menſch würde gar nicht dieſelbe als böſe erkennen. Auch würde er durchaus nicht den neuen Gegenſatz machen, daß ſeinem Zweckbegriffe irgend ein anderer unter der Form eines andern Ichs entgegenwirken könnte, wenn er nicht äußere Beſchränkungen erlitte, die ſeine Abhängigkeit von andern Kräften erweiſen. Wenn er dieſe Naturkräfte, Elemente, Thiere, ihm ähnliche Menſchengeſtalten, böſe nennt, ſo wird er anfangs zwar nur ihre Schädlichkeit für ihn darunter verſtehn. Allein bald wird er ihnen bey der Schädlichkeit einen perſönlichen, geiſtigen Willen zuſchreiben, gerade, wie den ſeinigen, der dem Zweckbegriffe alles unterordnen, oder eigene bloße Willkühr unter der Form des Wollens, mit Vernichtung alles Inhalts, allein durchſetzen will. So erklärt es ſich, warum Wilde und Heiden, die man ſich

freylich ſchon in einem gefallenen Zuſtande denken muß, (Gott in der Natur, S. 119. 124) ihre Gottheiten eigentlich im Ideal des Böſen ſuchen, dergeſtalt, daß ſie dieſe Götter gerade ſo herrſchſüchtig, willkührlich, verderblich, eigennützig ſich denken, als der menſchliche Wille auf dieſem Standpunkte heidniſcher Wildheit ſelbſt iſt. (ſ. den polem. Theil von Gott, Abth. I. S. 118.) — Es iſt höchſt merkwürdig, daß der Name Mann (Menſch), welcher Veranlaſſung zu manchen Götternamen gegeben hat, von dem Aegyptiſchen Menes, Maneros (dem Erfinder des Ackerbaus) an, bis zum altdeutſchen Mannus, nach Tacitus, dem Sohne des deutſchen Stammgotts Teut, häufig bey den Heiden gebraucht wird, einen grundböſen Gott zu bezeichnen. Das erweiſt nicht nur der perſiſche böſe Gott Ariman in der Lehre der Magier, aus welcher Manes ſeinen Manichäismus ſchöpfte, der überhaupt dafür gehalten haben mag, alle endliche Geiſter habe ein böſer Gott gezeugt.... ſondern auch der Manitu der Irokeſen in Canada, welcher ebenfalls ein boshafter Sturmgott und ſchwarzer Zorngott (wie Zeerenboch bey den Slaven) iſt. In dieſen Namen nun iſt eine leiſe Andeutung, daß der Menſch das Ideal des Böſen in ſich hat, und in alle Geiſter oder Willen überträgt, die ihn beſchränken. Wenn jene wilden Söhne der Natur in Amerika meynen, man müſſe einem Gotte der Liebe nicht opfern, da ſolcher alles von ſelbſt gebe, ſondern nur dem böſen Manitu, da dieſer herrſchſüchtig, eigennützig, eigenwillig, zwietrachtſtiftend, zerſtörungsſüchtig, mißgünſtig ſey, in ſo weit, daß man

auf ihn freylich auch eigentlich gar keinen Verlaß, kein Vertrauen haben könne, ſo bezeugen ſie in dieſer offenherzigen Naivetät, was gleißneriſche Kultur bey den andern Völkern nur verſteckt, daß das menſchliche Ich, wenn es die Idee des Böſen faßt, ſich nur ſelbſt im Spiegel beſchaut. Kein Menſch hätte die Idee von den oben (16) auseinandergeſetzten Zügen des böſen Willens, den er in Götter, Thiere oder andere Menſchen außer ſich verlegt, da blos beſchränkende, ſchädliche Naturphänomene ihm dieſe Idee an ſich nicht geben könnten, wenn er nicht ſolche Züge in ſich ſelber erkannt hätte. Wie er die geiſtige Kraft und den Willen überhaupt nur in ſich perſönlich kennt, ſo kennt er den böſen Willen, die böſe geiſtige Kraft auch nur aus ſich in Perſon. Weil er nun einen in Göttern und Menſchen vorausgeſetzten fremden Willen, der ihm ſchädlich wird, auch unbedingt herrſchſüchtig, willkührlich, eigennützig, zankſtiftend, mißgünſtig, zerſtörungsſüchtig, unglaubwürdig findet, welche Züge des Böſen (§ 16.) er aus ſich ſelbſt ſchöpft, ſo erklärt er dieſen fremden Willen, der ſeinen eigenen zu vernichten droht, für einen ſolchen, mit dem ein anderes Seyn außerhalb jenes böſen Willens, und die Zwecke eines andern Wollens eigentlich durchaus nicht feſt beſtehen können, und das mit Recht. Denn 1) ein herrſchſüchtiger Wille vernichtet alles fremde Wollen, allen fremden Zweckbegrif, überhaupt alles fremde Ich neben dem ſeinigen. 2) Ein eigenwilliger willkührlicher Wille, richtet ſich, wie die willkührliche Aeſthetik und die alles aus dem Ich conſtruirende Philoſophie der modernen

hätte, kein fremdes Seyn und Wollen beſtehn könnte, . . er wird ſo weit zur vernünftigen Selbſterkenntniß kommen, daß er ſeinen eignen böſen Willen zügeln und aufheben müſſe, daß äußere Beſchränkungen ihm wohlthätig waren, und daß nicht jeder fremde Wille, von dem ſie herrühren mögen, böſe ſey, ſondern daß mit demſelben ſein eigenes beſchränktes Wollen und Seyn, ſein Zweckbegrif, gar wohl beſtehn könne. So entſteht in ihm die formelle Idee eines guten eigenen, oder fremden Wollens, (die Kant größtentheils in ſeinem Sittengeſetz trefflich aufgefaßt hat) als eines ſolchen, welches ſo will, wie alle denkbare Willen unter Form der beſondern Ichheit wollen könnten und müßten, um neben einander mit ihren Zweckbegriffen in übereinſtimmenden, geordnetem Seyn unvernichtet beſtehn zu können, d. h. wenn alle dieſe beſondern Willen nicht böſe wären, nicht nach Vernichtung anderer Ichheiten, nach unbedingter Willkühr ſtrebten. Das gute Wollen geht alſo unmittelbar als die negative Idee des nicht Böſen aus dem Verdammungsurtheile jedes Menſchen gegen das Böſe hervor, wenn er es auch nur ſcheinbar in fremden Willen entdeckt, und noch mehr, wenn der Menſch in Gewiſſensregungen empfindet, daß die Quelle des erkannten Böſen eigentlich am nächſten in ihm ſelber liege. Das Kennzeichen, wodurch der Menſch jetzt Gutes- und Böſeswollen in ſich ſelber unterſcheiden wird, muß von nun an für ihn einleuchtend darinnen gegründet ſeyn, daß das böſe Wollen in einer ausſchließ-

lichen Beſonderheit und Unabhängigkeit des Wollens, unter der Form der Ichheit, ohne Hinſicht auf einen nothwendigen Grund des Seyns, außerhalb des Wollens, und ohne Hinſicht auf die mögliche Uebereinſtimmung mit andern wollenden Ichheiten und ihre Zweckbegriffe, beſteht, und inſofern unbedingter Egoismus, abſoluter Wille, des beſondern Wollens wegen, als reine Willkühr, heißen kann, während das gute Wollen, zwar auch einen beſondern Willen unter der Form der Ichheit darſtellen wird, aber keinen, der nach unbedingter willkührlicher Ausſchließlichkeit ſtrebt, ſondern ſich abhängig von einem nothwendigen Grunde im zweckmäßigen Seyn, und von der Rückſicht auf die mögliche Uebereinſtimmung mit allen andern, den klaren, nicht böſen, beſondern Willen unter der Form der Ichheit erkennt. Die bloße Uebereinſtimmung übrigens ſeines Wollens mit mehrern fremden, beſondern Ichheiten und ihren Zweckbegriffen, wären deren noch ſo viele, gleichſam als eine Stimmenmehrheit gedacht, würde aber den Menſchen noch nicht berechtigen, noch beſtimmen können, jenes ſein Wollen ſchon für gut zu halten. Denn es wäre auch wohl denkbar, daß viele beſondere Willen auch böſe wären, und doch auf einige Zeit in Einer Richtung übereinſtimmten, wiewohl ſie freylich im Ideal des Böſen wieder aus einander fallen müßten, da die Einigkeit der böſen und willkührlich übereinſtimmenden Weſen nie lange dauert. Daher taugt alle Moral (in weltlichem, blos empiriſch verſtändigem Sinne) nichts, die ſich etwa das Gute aus den Anſichten der

Menſchenmenge, aus Gewohnheit, öffentlicher Meynung und Anſicht von Völkern oder Zeitaltern, aus dem bloßen Naturinſtinct, dem Weltnutzen u. ſ. w. abſtrahiren will. Der gute Wille, den alſo jeder zum höhern Bewußtſeyn im Gewiſſen gekommene Menſch, neben dem in andern, oder ſich ſelbſt verurtheilten böſen, durch Gegenſatz in ſich als denkbare Forderung erkennt, iſt im Ideale formell genommen, ein unbedingt und allgemein guter Wille, der ſo will, daß alle beſondere, nicht böſe Willen mit ihm übereinſtimmen, und in einem allgemein zweckmäßigen Seyn abhängig neben ihm, mit ihm beſtehn könnten. Dieſer gute Wille würde ſich alſo nach dem Charakter der Vernunftthätigkeiten beſtimmen, die auf Allgemeingültigkeit, und allgemein anerkennbares, allgemeinzweckmäßiges Seyn gerichtet ſind. (§. 2. S. 64 — 72.) Die Uebereinſtimmung aller beſondern, nicht böſen Willen iſt aber wiederum gar nicht denkbar, wenn man ſich nicht dieſelben, ungeachtet ihrer formellen Selbſtbeſtimmung unter der Ichform, dennoch abhängig von einem nothwendig anzuerkennenden, wenn auch nicht immer befolgten Grunde in einem gemeinſchaftlichen Seyn, mithin von einem allgemeinen Beſtimmungsgrunde, unter Einer Richtung der Beſtrebungen, unter Einem Geſetze dächte. Da jeder beſondere Wille unter der Ichform doch, wenigſtens nach Anſicht der ſittlichen Freyheit im Menſchen, die Möglichkeit in ſich hat, zum ausſchließlichen Egoismus, zur willkührlichen Selbſtbeſtimmung überzugehn, ſo kann kein beſonderes Ich in ſeiner Veränderlich-

keit einen abſolut guten Willen haben, der ihn fähig machte, einen gemeinſchaftlichen Vernunft= oder Urwillen, im Namen aller beſondern, nicht böſen Ichheiten darzuſtellen, d. h. der allgemeine Geſetzgeber auch nur in Beziehung auf ſich ſelber zu werden. Der abſolut gute Wille, den man als geſetzgebend anerkennen könnte, als den Beſchluß reiner Vernunftthätigkeit ... unterſchieden alſo vom menſchlichen Wollen, das nie ſelbſtgeſetzgebend, nur allgemeingeſetzlich im Gewiſſenstriebe werden kann, ... müßte alſo ein ſolcher ſeyn, der ganz das Gegentheil von dem böſen Willen wäre. Nun iſt der böſe Wille im Idealbegrif, formell begriffen, nichts als Wille, κατ' ἐξοχην, vorzugsweiſe ſo genannt, Eigenwille unter der Form der beſondern Ichheit nach dem Grundſatze unbedingter Unabhängigkeit: „Ich will, weil ich will." — Giebt es ſchon, außer ihm, um ihm ſeine Unbedingtheit zu rauben, ein nothwendig geordnetes Urſeyn, oder gar eine geiſtige Vernunftperſönlichkeit, eine fremde Form der Ichheit, ſo wird daher der böſe Wille durchaus negativ feindlich. Das heißt, er muß in ſeinem geiſtigen Streben wenigſtens jenes Urſeyn vernichten, deſſen Ordnung zerſtören, jene Vernunftperſönlichkeit über ihm, jene andern berechtigten Ichheiten neben ihm, aufzuheben ſuchen. (§. 16.) Das beſondere Ich mit böſem Willen muß alſo im Umkreiſe ſeiner geiſtigen Thätigkeiten nicht nur das unbedingte Selbſtbeſtimmungsrecht, ſondern auch das Schöpferrecht über das ganze ihm erkennbare Seyn uſurpiren, und zwar ſo, daß es nur die hohle

urthätige Kraft zum Schaffen, ohne ſich dabey an eine Ordnung des Seyns und Heils zu binden, haben und üben will, um willkührlich ſchaffend zu zerſtören. Es kann, als folgerecht, über ſich und neben ſich keine andern Vernunftperſönlichkeiten dulden, keine Uebereinſtimmung der Ichheiten, die es nur zu entzweyen ſucht, (§. 16. V.) ſo wie keine Wahrheit für die Erkenntniß eines objectiv beharrenden Seyns, weil alle dieſe äußern Bedingungen der erträumten Unbedingtheit dieſes beſondern, ſchöpferiſchen Ichs Eintrag thun. So haben wir ſchon oben das Böſe, den Eigenwillen beſtimmt, und ſo auch, nach hieraus erklärlichen theologiſchen Anſichten, den Satan geſchildert, als einen die Schöpferkraft nachäffenden Zauberer, als den Erbfeind Gottes, der Weltordnung, der Wahrheit, und aller durch ihn verführbaren, zu entzweyenden oder zu vernichtenden endlichen Geiſter neben ihm. Indeſſen ergreift der böſe Wille unter der Form der beſondern Ichheit dieſe ganze, unbedingte, vernichtende Urthätigkeit nur im Umkreiſe des von ihm beſtimmten Bewußtſeyns, weswegen Milton und Klopſtock die Teufel, wenn ſich dieſelben vor den himmliſchen Donnern in die Einſamkeit der Hölle zurückziehn, zu philoſophirenden Gottesläugnern, zu carteſianiſchen Egoiſten, Idealiſten und Zweiflern machen. Uebrigens iſt es leider mehr als zu wahr, daß jener böſe Geiſt ſo ſehr auch in die theologiſche Dogmatik der bey lieblichem Flötenklange und unter kirchlichen Hymnen des Glaubens, Kezzer wie Huß, verbrennenden Concilien gefahren iſt, daß dieſe Theologie es wagte,

ſelbſt den Gott der Chriſten zu entſtellen, Ihn, in welchem die Liebe einer harmoniſchen Dreyeinigkeit von gleichſelbſtſtändigen Vernunftperſönlichkeiten gläubig vorausgeſetzt werden ſoll, in welchem die Schöpferliebe außer einer geſetzlich thätigen Naturweltordnung untergeordnete, endliche Geiſter mit Selbſtbeſtimmung, nicht bloße Maſchinen, ſondern Weſen unter einer aus Gott mitgetheilten Form der beſondern Ichheit hervorbrachte, um von ihnen freye Gegenliebe zu erhalten, Ihn, dieſen Gott der Chriſten alſo in einen ſolchen hohlen, ausſchließlich beſondern Urwillen der Allmacht, ohne alle Liebe, oder in ein Fatum craſſer, ewiger Prädeſtination, (§. 2. S. 23.) zu verwandeln. Daher ſieht man, wie wenig die Buchſtabentheologie einer philoſophiſchen Zergliederung des Gewiſſens entbehren kann. Auch jene Theologen laſen in ihren heiligen Schriften: „das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens iſt böſe, von Jugend auf.“ Aber das Böſe war ihnen ein bloßes Wort, ohne lebendige, begeiſterte oder philoſophiſche Erkenntniß im Gewiſſen. Sie kannten das Böſe nur unter der zwar richtigen Formaldefinition, daß es Empörung, Widerſtand gegen Gott ſey, aber bedachten nicht, daß ihre Vorſtellung von Gott ſelbſt unter dem Einfluß eines böſen Willens gebildet war. Mit ihrem im böſen Eigenwillen ſelbſt befangenen Verſtande wagten ſie die heiligen Schriften, nach einzeln herausgeriſſenen, ihnen zuſagenden Stellen erklären, in Dogmen verwandeln zu wollen, und wollten es beſſer wiſſen, als der Apoſtel, der da ſagt: Gott iſt die Liebe! . . . beſſer, als ihr Meiſter Chriſtus, der ſagt,

was wir im folgenden eben erläutern werden: „Niemand iſt gut, als der alleinige Gott.“

Wenn nun, nach oben geſagtem, ein abſolut guter Wille, wie ihn der Menſch in ſeinen Gewiſſensregungen, als einen unveränderlichen Geſetzgeber aller beſondern Willen, als vernünftigen, gleichförmigen Urwillen anzuerkennen und zu befolgen ſtrebt, der ganze abſolute Gegenſatz des beſondern böſen Wollens und ſeiner ſieben Hauptcharakterzüge (§. 16.) ſeyn muß, welches letztere die Unbedingtheit und Willkühr in der Einbildung uſurpirt, ſo muß das geiſtige Urſeyn, aus dem jener Vernunftwille als geiſtige Thätigkeit kommt, ſich als ein ſolches Vernunftweſen darſtellen, welches im Namen aller endlichen Weſen unter Form der Ichheit will, und Geſetze giebt, ohne, wie etwa böſe endliche Weſen, eine willkührliche, ausſchließlich herrſchende Ichperſönlichkeit zu behaupten, ſondern als Ichwille die Abhängigkeit von einem ſeligen, allgemein zweckmäßigen Urſeyn, ſogar die Abhängigkeit von Vernunftperſönlichkeiten über ſich, die Selbſtſtändigkeit der letztern, wenigſtens neben ſich, und andere untergeordnete, aber ſelbſtthätige Ichheiten oder beſondere Ichheiten oder beſondere Willen, die er nicht in Zwietracht, ſondern Eintracht bringen will, unter ſich erkennend. Ein ſolcher geſetzgebender, abſolut guter Vernunft-Wille für alle denkbaren vernünftigen, beſondern Ichheiten müßte alſo zwar ſelbſt kein endlich beſonderer Wille ſeyn, weil er außerdem ſelbſt paſſiv verbindlich und unter dem Geſetz wäre, da er doch activ die andern Ichheiten alle verbinden ſoll. Er

müßte alſo ein unendlicher Wille, unter der Form einer unendlichen Ichheit ſeyn. Denn ſo wie jeder Begrif, der eine unbeſtimmbare Menge Individuen unter ſich enthält, ſo iſt auch der Begrif des geſetzgebenden Willens unendlich. Dieſer geſetzgebende Wille aber wiederum, als allgemein unter Form der Ichheit in allen Vernunftweſen gebietend, dürfte doch auch nicht ganz unbedingt ſeyn, weil er ja, als geſetzgebend, Bedingungen des Seyns, eine Vernunftordnung hervorbringen will, und weil er, wenn gleich kein endlich beſonderer, doch immer nichts als ein Wille bleibt, welcher um abſolut gut (nach §. 16. I.), nicht böſe zu ſeyn, ſich von einem Urſeyn, von einer objectiv erklärten Wahrheit, von einer Uebereinſtimmung aller Weſen, von einer Vernunftperſönlichkeit außer ihm, abhängig erkennen muß. So weit kann alſo ein philoſophirender, das Gewiſſen analyſirender Verſtand, negativ die Idee eines allgemeingeſetzgebenden abſolutguten Willens, einzig und allein aus dem Gegenſatz gegen das erkennbare und in allen Menſchen mit gerührtem Gewiſſen verurtheilte böſe Wollen verfolgen. — Aber nur der konſequente chriſtliche Dogmatiker würde dem Philoſophen ſagen können, daß dieſe aus Gewiſſensgefühlen abſtrahirten, negativen philoſophiſchen Formen für den erleuchteten Chriſten einen wahren, tiefen, poſitiven Inhalt haben. Denn gerade ſo, wie der Menſch im Gewiſſen, wenn er im Kampfe mit dem eingewurzelten Böſen nach wiederzuerlangender, reinerer Erkenntniß eines abſolutguten Willens ſtrebt, um deſſen Vernunftgeſetze anzuerkennen

und zu befolgen . . . gerade wie er da gewiſſe, nothwendige, negative, dem Böſen entgegengeſetzte Merkmale eines idealen Vernunftgeſetzgebers beſtimmt, gerade ſo beſtimmt die heilige Schrift das Weſen und die Thätigkeit des heiligen Geiſtes, der von Vater und Sohn in die Gewiſſen der Menſchen geſendet wird, in ſofern er als Geiſt der Gewiſſensrührung und Gewiſſensbefeſtigung, der Rechtfertigung, der gewißmachenden Wahrheit und der Heiligung ſich darſtellt. Wir wagen nicht, uns in ſcharfſinnige theologiſche Unterſcheidungen vom Geiſte (πνευμα) und Worte, Sohn Gottes (λογος), und ihrer verſchiedenen oder ausſchließlichen Wirkſamkeit im alten und neuen Teſtamente einzulaſſen, und wünſchen nur, daß dogmatiſche Nachforſchungen dieſer Art wahres Brod des Lebens einſt gewinnen mögen. Indeſſen können wir doch wohl nach Autorität der ausgezeichneteſten Theologen behaupten, 1) daß Geiſt Gottes überhaupt in den heiligen Schriften ein allgemein bewegendes und vereinendes aus dem Urſeyn kommendes Weſen bedeute, weswegen er auch für das phyſiſche Gebiet der Schöpfergeiſt iſt, den die Naturwiſſenſchaft als höchſten negativen Gränzbegrif erkennt (Gott in der Natur. S. 414.), dasjenige, welches jedem Menſchen Leben und Odem, einzelnen Menſchen aber auch ausgezeichnete Gaben und Kunſtfertigkeiten (2. B. Moſ. C. 31. V. 4.) mittheilt; 2) daß Geiſt Gottes überhaupt für die heiligen Schriften das zwiſchen Gott und Menſchen vermittelnde Weſen iſt, ſo daß in ihm wenigſtens der Grund aller ſolcher Vermittlung in Natur (Wort, Geſetz, Lehre, Schrift) und

That geſetzt wird; 3) daß alſo Geiſt Gottes auch das göttlich Beſtimmende iſt, was die gefallnen Menſchen zuvörderſt im Gewiſſen rührt, treibt, überzeugt, läutert, heiligt, lehrt, im Verſtand erleuchtet, im Glauben tröſtet, ſtärkt, vereint, beſeligt. In letzterer Hinſicht bleibt er offenbar vom Menſchen-Ich, vom Willen des aus Leib und Seele beſtehenden kreatürlichen Menſchen durchaus unterſchieden. Allein, weil ſich doch der Geiſt Gottes wieder mit dem Menſchen, in dem er, wie in einem Tempel wohnt, dem er das Selbſt nimmt, um es ſich anzueignen (1 Cor. C. 6. V. 19.) in engſte Vereinigung ſetzt, (die in dem Gottmenſchen als eine eigentliche Zeugung vorgeſtellt wird) ſo nimmt dieſer Geiſt Gottes inſofern nothwendig auch die Form der Ichheit, des endlichen Geiſtes und Willens an, ſo wie umgekehrt, wer dem Herrn anhangt, Ein Geiſt mit ihm iſt (1 Cor. 6, 17.). Der Geiſt Gottes iſt aber im Verhältniß zum Menſchen das unendliche Ich, d. h. die für alle denkbare endliche Ichheiten ſich unter der Ichform des Willens beſchränkende göttliche Natur, ſie zu treiben, zu heiligen, zu erleuchten, beſeligen und vollkommen Gott ähnlich, zu göttlichen Werkzeugen zu machen. So wie er alſo in der Schöpfung des Menſchengeſchlechts der natürliche Schöpferodem Gottes, der Odem der Liebe in der Menſchenſeele war, ſo ſprach er dann auch fortdauernd, als der Menſch von Gott zur Erkenntniß des Böſen abfiel, noch das Gewiſſen rührend, als Geſetzgeber zu den Menſchen ſtrafend, warnend, leitend, und vereinte ſich ganz in dem Wunder der Wiedergeburt mit der

Menſchheit von neuem. Man ſieht alſo, daß der Geiſt Gottes, in ſtreng bibliſch dogmatiſchem Sinne, jenen leeren philoſophiſchen Abſtractionen, die der Philoſoph aus ſeiner Gewiſſensregung, aus der Erkenntniß des Böſen zu ziehen vermag, kurz, dem negativen Vernunftideale eines abſolutguten allgemein geſetzgebenden Willens, einen poſitiven Inhalt, eine Kraft giebt, die ſich in der Weltgeſchichte auch von jeher bewährt hat. Schon im alten Teſtamente hat der Geiſt Gottes alle Charakterzüge des lebendigen Gewiſſens, wie ſelbiges die Philoſophen in Formalbegriffe zerlegen können. Er ſteht neben dem „reinen Herzen, als ein gewiſſer Geiſt“ (Pſalm 51. V. 12.). Er iſt ein Geiſt der Heiligkeit, dem Verehrung zu zollen iſt, der in Gott erbittert und entrüſtet wird, durch ein Volk von Sünden. (Jeſ. C. 64. V. 10.) – Und heilige Männer beten zu Gott: „nimm deinen heiligen Geiſt nicht von mir. (Pſalm 51. V. 13.) Dein guter Geiſt führe mich auf ebner Bahn.“ (Pſ. 143. V. 10.) Dieſe letzte Stelle enthält namentlich drey Hauptmerkmale, die da klar beweiſen, daß der von dem philoſophiſchen Verſtande in unſerer Darſtellung bis jetzt nur noch aus der Erkenntniß des Böſen poſtulirte und negativ beſtimmte, abſolut gute geſetzgebende und alle Ichheiten axiomatiſch verbindende Wille, ganz identiſch mit dem moraliſchen oder heiligenden Geſchäfte des Geiſtes Gottes in der Schrift ſey. Die ebne Bahn bedeutet die von der allgemeinen Vernunftgeſetzgebung in der Erkenntniß anzuweiſende Richtung, in welcher alle nicht böſe Ichheiten übereinſtimmend ne=

ben einander beſtehn könnten, wie ſich denn auch Chriſtus als die Gotteskraft der alle Willen zum Ziele führenden Liebe den Weg nennt. Der Geiſt Gottes heißt als Wille gut, weil er überhaupt die wollende, beſtimmende, herrſchende Ichheit in der Form nicht aus Herrſchſucht, wie der böſe Wille, ſondern zum Zweck der Vernunftoffenbarung in der Endlichkeit annimmt. Der Geiſt Gottes hat alſo einen nicht böſen, ſondern einen guten, heiligen, dem harmoniſchen Urſeyn in der Offenbarung ſelbſt gewidmeten Willen. So ſagt denn Gottes Geiſt zu den Menſchen in der Schrift geſetzgebend: „Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig!" — (dem ihr urſprünglich angehört). Dieſer Geiſt Gottes in der Schrift und im Dogma, als geſetzgebender Wille, will aber keinesweges ſich in der Endlichkeit, wie ein böſer herrſchender Wille, willkührlich und ſelbſt weiter ganz unabhängig von einem Urſeyn, von einer andern Vernunftperſönlichkeit darſtellen. Denn der Geiſt Gottes geht vom Vater und Sohn aus, und offenbart ſpäterhin im Glauben die göttliche Urnatur der Liebe zwiſchen drey gleich urſprünglichen ſelbſtſtändigen Vernunftperſönlichkeiten. Er offenbart eine Heiligkeit, die zugleich Seligkeit in der Liebe des alles Seyn zweckmäßig vereinenden Urſeyns iſt, — und darum iſt auch ſchriftmäßig die Geſetzgebung und Gerechtigkeit des göttlichen Geiſtes der höhern Natur der göttlichen Liebe und Gnade untergeordnet, und es war Folge der Kantiſchen einſeitigen Ethikotheologie, die Gerechtigkeit Gottes zur unbedingten Eigenſchaft des Urweſens zu machen. (ſ. oben

§. 2. S. 16. Gott in der Geſchichte. S. 290.) Auch iſt eben darum der Kern der göttlichen Geſetzgebung des Geiſtes nicht etwa auf bloße Form von Handlungen, ſondern auf Liebe und Glauben, an die Einheit mit Gottes Kraft gerichtet, weswegen Sünde wird alles noch ſo geſetzliche, was nicht aus Glauben und Liebe kommt. Endlich betet der Pſalmiſt zu Gott, der göttliche Geiſt möge ihn führen auf ebner Bahn, und ſo iſt nicht von einem Geſetzgeber die Rede, welcher nicht ſelbſt wahrhaft und heilig wäre, welcher das Menſchen-Ich nicht in wahrer Verbindlichkeit ergriffe und an der Hand führte. Vielmehr treibt der Geiſt Gottes die Menſchen im Gewiſſen als Vernunfttrieb des Ichs. „Die der Geiſt Gottes treibet, ſagt Paulus Röm. C. 8. V. 14., die ſind Gottes Kinder.“ Und hiermit iſt auch poſitiv für den Chriſten die moraliſche Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs begreiflich, dem Geiſte Gottes zu gehorchen, zu folgen. Denn der Geiſt Gottes iſt nichts anders, als was der Philoſoph im Gewiſſen, in der Ichform als Vernunfttrieb, nach Heiligung, Wahrheitserkenntniß, Seligkeit und Andacht erkennt (ſ. oben §. 3. S. 89. und vergl. Tabelle 2.) Das Menſchen Ich erkennt es in der Gewiſſensunruhe, daß es dem Geiſte Gottes urſprünglich angehört hat, und nur das philoſophirende Ich kann dieſe urſprüngliche Verwandſchaft und die daraus herſtammende, frey anzuerkennende ſittliche Verbindlichkeit weder begreifen, noch deduciren, weil der Verſtand ſelbſt hier noch auf dem verkehrten Standpunkte des Abfalls von Gott im

möglichen Böſen ſteht, und er den richtigen Weg negativ erſt durch Gewiſſenhaftigkeit wieder finden kann, die da beſtrebt iſt, das Böſe nach genauer Erkenntniß deſſelben in ſeinen Merkmalen zu vermeiden.

Es war nothwendig, uns für einen Augenblick vorläufig auf den Standpunkt eines poſitiven Religionsbekenntniſſes zu ſtellen, um die ganze Hülfloſigkeit des aus Gewiſſensregungen philoſophirenden Standpunktes durch dieſe Gegeneinanderſtellung einzuſehen. Wir würden den Fehler aller von uns bekämpften Ethikotheologieen theilen, wenn wir meynten, mit dem im Gewiſſen, oben zergliederten Gegenſatze eines böſen und guten Wollens ſey der Verſtand des Menſchen-Ichs ſchon von der Verbindlichkeit zum ausſchließlich guten Wollen wiſſenſchaftlich überzeugt, oder wohl gar ſchon gut! Viele Philoſophen und ihre gedankenloſen Nachbeter ſehen ſich oft ſchon für weit gründlichere Denker an, als der von ihnen myſtiſch geſcholtene Chriſt, der ſich an den Geiſt Gottes hält, wenn ſie ſich blos auf das Gewiſſen, als eine allgemeine praktiſche Vernunft aller Menſchen berufen, und glauben ihre Tugendwiſſenſchaft axiomatiſch gegründet, wenn ſie die formelle Idee des abſolut Guten, gewöhnlich nicht einmal mittelſt des deutlich erkannten Böſen nachgewieſen zu haben vermeynen. So entſtand der Kantiſche Imperativ, ein Gebot, ohne angenommenen übermenſchlichen herrſchenden Willen, eine mehr negative Vernunftform, die noch dazu den Fehler hat, ſich blos aufs Handeln, nicht aufs ganze Sichbewußtwerden

des Menſchen zu beziehn. Weiter ging allerdings der folgerechte Fichte mit ſeinem reinen zur Selbſtthätigkeit antreibenden Ich, womit er eine Formalphiloſophie des Geiſtes Gottes, der ſich als ein ſolches reines unendliches Ich in der Schrift darſtellt, begründet haben würde, wenn nicht das Fichtiſche Ich in einem menſchlich frey ſpeculirenden, verkehrten Verſtande befangen, nach abſoluter Selbſtſtändigkeit, Freyheit und Unabhängigkeit, nach einem Willen, als bloßen Willen unter der Ichform ſtrebte, welches bey dem abſolut guten Willen des göttlichen Geiſtes nicht der Fall iſt, indem dieſer von dem heiligen ſeligen Urſeyn in ſeinem Wollen und Selbſtbeſtimmen abhängig iſt, und ſeine Form des Wollens für endliche Weſen und Zuſtände dem Urbewußtſeyn, der Vernunftperſönlichkeit Gottes unterordnet. Fichte ſelbſt, wiewohl er dabey ſeines eigenen Abweges und des wahren böſen Prinzips im Wollen vergaß, ſah voraus (Syſtem der Sittenlehre S. 189.), daß eine ſolche Uebertreibung der formellen Vernunftmoral, und der Idee des Willens, der ſittlichen Freyheit, der Selbſtbeſtimmung, als etwas abſoluten, am Ende zum entgegengeſetzten Extrem der Selbſtverläugnung, der Willenloſigkeit führen müſſe, und in Wahrheit hat auch jetzt ſchon der Quietismus, als eine eben ſo übertriebene aſcetiſche, völlige Vertilgung des Wollens bey vielen Philoſophen, von dem Standpunkte des Abſolutismus aus, dieſe ausſchließlich wollende Vernunftthätigkeit (wie ſie die poſitive Religion, auf dem Standpunkte des Glaubens auch nicht duldet) verdrängt. Kurz, das

Gewiſſen ſelbſt, als Gegenſatz des in einzelnen Fällen als böſe erkannten Böſen mit dem negativ daraus hergeleiteten Guten, überzeugt den Menſchenver-verſtand noch keinesweges von der unbedingten, fortdauernden moraliſchen Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs. Um wiſſenſchaftlich zu der letztern Ueberzeugung zu gelangen, muß man erſt tiefer in das innere Weſen des Gewiſſens und des Menſchengemüths eindringen.

Wir haben alſo oben geſehn, daß der Menſch, welcher in ſeiner verſtändigen Selbſtkenntniß ſich in einer gewiſſen Einheit des gleichgültigen Egoismus für das Erkennen befand, weil er ſeinem erkennenden Ich alles Nicht-Ich unterordnete, in einen neuen Gegenſatz, in den des Gewiſſens gerieth. Er erkannte durch ſittliche Zurechnung in ſeinem eigenen Wollen ein Böſes, und ſetzte dieſem böſen Wollen ein aus lauter negativen Merkmalen beſtehendes Vernunftideal des abſolut guten Wollens entgegen. Das Böſe nimmt, als ausſchließlichen Beſtimmungsgrund, das ganze in der Erfahrung, durch Leib und Seele erkannte Menſchen-Ich an, und hat inſofern allerdings zugleich einen Bewegungsgrund, deſſen Wirkſamkeit, ſey er auch eigennützig, der Verſtand nicht abläugnen kann, auf welchen ſich demzufolge alle weltlichen Moralen (ſ. Tafel 2.) gründen. Das abſolut gute Wollen, im Vernunftideal, iſt dem Menſchen-Ich anfangs fremd. Es kündigt ebenfalls einen ausſchließlichen Beſtimmungsgrund unter der Form allgemein nothwendig wollender Geſetzgebung für alle vernünftige Ichheiten an, verlangt alſo, daß das böſe

Wollen, mithin die egoiſtiſche Willkühr durchaus aufgegeben werden ſolle. Mit dieſem Silberblick des Gewiſſens, welcher höhere und niedere Natur im Menſchengemüthe plötzlich ſcheidet, verliert alſo der Menſch die Einheit ſeiner Erkenntniß wieder, die er durch den Egoismus gewonnen hatte. Vorher ordnete er Alles ſeinem Ichbegriffe und deſſen Zwecken für die Erkenntniß unter. Jetzt findet er ſeinen ganzen Ichbegrif und deſſen Zwecke unter der Form der Willkühr und Unabhängigkeit entgegengeſetzt einer ihm fremden Welt eines Urwillens allgemeiner Geſetzgebung für alle nicht böſe Willen. In dieſer Idee eines Vernunftwillens im Namen aller vernünftigen Weſen liegt allerdings die Möglichkeit, daß das Menſchen-Ich, wenn es ſich anders als Vernunftweſen erkennt, den Beſtimmungsgrund des geſetzgebenden Vernunftwillens ebenfalls als einen Bewegungsgrund in ſich habe, mithin dem Urwillen folgen könne, ja ſogar ſolle. Dieſes allgemeine Sollen liegt aber vor der Hand nur in der Idee. Denn es kommt ja eben darauf an, ob ſich der Menſch überhaupt als Vernunftweſen anerkennen wolle. Der Menſch könnte ganz wohl die Geſetzgebung für reine Vernunftweſen als denkbar und nothwendig gültig anerkennen, aber wie ſo viele Philoſophen des Eigennutzes ganz läugnen, daß Er, der Menſch, als ein entweder ſchwach-ſinnliches, oder blos verſtändig-eigennütziges, oder fataliſtiſch beſtimmtes, oder ein zwiſchen Egoismus und Vernunft ſtets ſchwankendes Weſen, kurz, daß Er, als ſolcher, ein ſo geſetzliches, verbundenes Vernunftweſen ſey. Hier

iſt der erſte Punkt, wo die Seichtigkeit aller ethikotheologiſchen, in ihrem Urſprunge nicht religiöſen Moralphiloſophieen ins volle Licht tritt. Die Moralphiloſophen dieſer Art nehmen als axiomatiſch an, der Menſch ſey Vernunftweſen, und das in ſo weit mit Recht, weil das allen Schulkindern geſagt wird. Allein nun meynen ſie, ganz ungründlich weiter ſchließend, weil der Menſch ein ſinnliches Vernunftweſen in jeder Kinderfiebel genannt wird, weil er mit dem Worte Vernunft, wie Haller ſagt, prahlt, ohne ſie ſelbſt zu gebrauchen, ſo ſey er nun auch jener allgemeinen Vernunftgeſetzgebung unterworfen, die ſie ihm ganz richtig und formell logiſch eindemonſtriren. So hält denn Kant das Sittengeſetz der Vernunftform, in deſſen furchtbarer, der Gottheit abgeborgten Majeſtät, hoch in die Luft, und ruft dem Menſchen zu — du kannſt es befolgen. Denn du ſollſt. So ſtellt Fichte das reine Vernunft-Ich auf die Höhe der freyen Speculation, zankt das empiriſche, in trägem Schlaf des Nicht-Ichs verſunkene Menſchen-Ich aus ſeiner Betäubung, und gebietet ihm, ſich auf die abſolute Höhe zu ſtellen, weil es ſein reines Ich ſelbſtſtändig darſtellen ſoll. Wenn nun aber der Menſch dieſen beyden Philoſophen antwortet: Ich will gern zugeben, daß das Sollen konſequent aus eurem Begriffe von Vernunft folge. Aber eure Vernunft iſt nicht die menſchliche, und ſo ſoll ich nicht, und ſo gefallen mir die Skeptiker, Empiriſten, und weltlichen Moraliſten beſſer, welche mir ſagen, daß der Menſch nur eine verſtändige, eigennützige Vernunft, höchſtens eine Logik

habe, die mir nicht ſo unbequem iſt, als eure ſogenannte moraliſirende Vernunftform, oder reine Ichheit. Wie wollen ſie ihn widerlegen, wenn er ſich zumal aus ihrem ſtoiſchen Lobpreiſen der Vernunftwürde nichts macht, nichts daraus macht, daß ſie ihn für faul, der vernünftigen Selbſtachtung für unwürdig erklären? „Du biſt ein Vernunftweſen," rufen ſie ihm zu, darum ſollſt du, wie wir dich lehren, der Vernunftform gehorchen." Er antwortet, ich bin kein Vernunftweſen in eurem Sinne — und hiermit ſind alle Pfeile aus dem ethikotheologiſchen Köcher verſchoſſen. Warum? Weil Kant und Fichte im Urſprunge ihrer Moralen die Kleinigkeit vergaßen, den Menſchen darauf aufmerkſam zu machen, er ſey nicht blos ein Vernunftweſen in forma, ſondern er ſey ein religiöſes, an das geſetzgebende Vernunftweſen, an einen Urwillen in Gott gebundenes Weſen, und eben das ſey ſein Böſes, daß er der Vereinigung mit Gott, die urſprünglich in der Vernunft ſtatt findet, widerſtrebe.

Woran erkennt nun aber der Menſchenverſtand wiſſenſchaftlich, daß das Menſchen-Ich, ſobald es einmal das Böſe in ſich, als böſe, erkannt hat, dieſes auf immer mit einem guten ausſchließlichen Wollen vertauſchen, d. h., das Vernunftideal des Guten zu ſeinem ausſchließlichen, beharrlichen Bewegungsgrund machen könne und ſolle? Denn vor der Hand weiß es doch ſcheinbar nur ſo viel, daß das böſe Wollen mit den Bewegungsgründen ſeines empiriſchen Ichs übereinſtimme.

Wir antworten: Erkennt der Menſch nur einmal das böſe Wollen, als böſe, in Einem Urtheile der ſitt-

lichen Zurechnung, ſo iſt ſchon der oben (15.) beſchriebene Zwieſpalt der zwey Arten des Wollens in ihm entſtanden, die freylich beyde ausſchließlich von nun an in ihm ſind, und ſich mithin im Gewiſſen wechſelsweiſe bekämpfen. Es hat der Menſch alſo wirklich das Gute ſchon als Bewegungsgrund in ſeinen Willen aufgenommen, indem er das Böſe einmal als böſe verdammte, mithin das Entgegengeſetzte vom Böſen ſelbſt wollte. Er kann alſo das Gute wollen, weil er es ſchon will. Er ſteht alſo jetzt auf dem Standpunkte der ſittlichen Freyheit zwiſchen den zwey Arten des Wollens, der böſen und guten, die beyde ſein ſind. Er kann in dem Beſchluſſe fortfahren, das Böſe zu vertilgen, und er kann auch das Böſe wieder als ausſchließlich herrſchen laſſen, und das Gute etwa wie eine Ausnahme, dem Böſen zuweilen untergeordnet, gelten laſſen, wobey letzteres denn freylich aufhört rein gut zu ſeyn.

Eine ſolche ſittliche Freyheit muß alſo ſelbſt ſchlechthin aufgehoben werden, weil ſie nur eine Folge des Böſen im Menſchen iſt — und die Vernachläſſigung dieſer uralten theologiſchen Wahrheit iſt ein zweyter Grund, warum die modernen Moralphiloſophieen nicht gedeihen konnten, weil ſie die ſittliche Freyheit für abſolut gut hielten, indem ſie dieſelbe, ... wie ſie jetzt vom verkehrten Verſtande des gefallnen Menſchen erkannt wird, d. h. wie ſie nicht bloße geiſtige Selbſtbefreyung in der Form, in der Materie aber religiöſe Liebe zu Gott (religiöſe, durch den Glauben auch wieder zuerlangende Freyheit), ſondern ſelbſt unſittliche Form

iſt, ... mit der religiöſen geiſtigen Freyheit der Kinder Gottes verwechſelten.

Der Kampf der beyden Arten zu wollen im Gewiſſen entſteht daraus, daß der Menſch neben ſeinem Sinnentriebe, neben ſeinem vorgefundenen böſen Egoismus, auch Vernunfttriebe hat, ſie mögen im böſen Menſchen noch ſo ſchwach ſeyn. Dieſe Vernunfttriebe, die urſprüngliche reingeiſtige Natur des Menſchen-Ichs, gehen auf Anerkennung eines allgemeingeſetzgebenden Willens, auf Wahrheit, auf Seligkeit, auf Anbetung einer höchſten Vernunftperſönlichkeit, eines Urbewußtſeyns, kurz auf die Vereinigung des Menſchen-Ichs mit dem göttlichen Urſeyn (ſ. Tafel 2. vergleiche oben §. 3. S. 87). Dieſe Vernunfttriebe allein bewirken die oben (15.) beſchriebene Gewiſſensunruhe, die Gewiſſensbiſſe, den innern Zwieſpalt des geängſteten Verbrechers. Das Menſchen-Ich erkennt in den Vernunfttrieben ſeine urſprüngliche Richtung, ſeine Verbindung mit einem Urſeyn, das alle beſondere Willen und Ichheiten heiligen, erleuchten, beſeligen, ſich unter Form der höchſten Selbſtheit aneignen kann. Das Menſchen-Ich, wenn es die Qual des Gewiſſens empfindet, iſt in dem Vernunfttriebe von dem Urwillen, von dem ſeligen Urſeyn, von dem höchſten Urbewußtſeyn überzeugt, ungeachtet es dieſes alles gern bezweifeln möchte, und fühlt ſich ihm widerſtrebend, von ihm getrennt. Eben ſo fühlt auch ſchon der moraliſche Indifferentiſt in ſeiner Willkühr am Ende Ueberdruß, Marter und Selbſtverachtung.

Die Vernunfttriebe müſſen übrigens, wie wir

ſchon oben bemerkten, eben ſo wenig, wie die Sinnen-triebe, mit dem Willen des Menſchen, und ſeinem ſittlichen Selbſt, oder mit ſeinem ſittlich guten Wollen, auf dem Standpunkte des Gewiſſens verwechſelt werden, ungeachtet das häufig von Philoſophen geſchieht. In einer urſprünglichen Menſchheit mögen die Vernunft-triebe mit den Sinnentrieben und der menſchlichen Selbſt-beſtimmung unter der Ichform zuſammengefallen ſeyn. In dem Glauben an eine Wiedergeburt wird dies wieder der Fall ſeyn. Aber auf dem Standpunkte des Gewiſſens, von dem der Menſch jetzt nicht ganz hinweg kann, ſind alle Triebe vom Willen des Ichs verſchieden. Die Vernunfttriebe ſtammen, als auffordernde, bewegende Beſtimmungsgründe, aus dem Urſeyn, vom Geiſte der göttlichen Heiligkeit, ſo wie der Sinnentrieb vom Schöpfergeiſte. Der Menſch macht ſich beyde, die ihm natürlich eigen ſind, erſt ſittlich zu eigen, durch einen Beſchluß des Willens unter der Form der Ichheit. Der Trieb, ſagt Fichte hierinnen ſehr richtig, ſoll zum Bewußtſeyn durch das Menſchen-Ich kommen.

Inwiefern der Menſch nun im guten Wollen beſchließt, das Böſe zu tilgen, hat er ſchon einen gehorchenden allgemeingeſetzlichen Willen, d. h., er beſchließt, ſeinen Vernunfttrieben zu folgen, die ihn zur Unterwerfung unter allgemeine Vernunftbeſtimmung und Geſetzgebung führen. Dieſe Unterwerfung iſt aber durchaus kein Act abſoluter Freyheit, kein urſprünglich freyer Beſchluß, ſondern eine Rückkehr zum Gehorſam, Bekehrung, und hier iſt der dritte Punkt, in welchem die modernen Moralphi-

loſophieen ſich als unhaltbar und unbrauchbar für den Religionsbekenner erwieſen haben. Sie verwechſelten nämlich dieſes blos ſittlich freye, komparativ freye Anerkennen der mit den Vernunfttrieben nach aufgegebener Willkühr aufzuſuchenden Geſetzgebung, mit einer unſtatthaften abſolutfreyen, unbedingten Selbſtgeſetzgebung des Ichs oder des Menſchenwillens, wobey das urſprüngliche Verhältniß zu einem Urwillen oder Urſeyn, wie ſelbiges die Vernunfttriebe anzeigen, gar nicht in Frage kam, und alle moraliſche Verbindlichkeit ein leeres Wort blieb. Das Menſchen-Ich kann nur, inwiefern es böſe ſeyn kann, inwiefern es vom Böſen einen Begrif hat, den es, bey deſſen geiſtiger Unnatur und Unvernunft, ohne Neigung dazu gar nicht haben könnte, beſchließen, den bisher ſchlummernden Vernunfttrieben wieder zu folgen, ſich zu bekehren, geſetzlich zu werden. Dies iſt eine blos negative, komparative Freyheit in Hinſicht auf das vermeidliche Böſe. Giebt aber der Menſch ſeinen Vernunfttrieben Gehör, ſo muß dieſe ſittliche Freyheit, dieſe Gewiſſenswahl ſelbſt als unſittlich wegfallen. Um wie viel ſinnloſer war es, wenn moderne Philoſophie das Menſchen-Ich für abſolutfrey anſehn wollte, als ob es ſich einer Geſetzgebung ganz frey unterwürfe, wie ein abſolutfreyes Weſen ſich nur großmüthig, um der Ordnung und logiſchen Conſequenz willen, an Grundſätze bände, und zwar deswegen blos, weil es mittelſt der Vernunfttriebe den abſolutguten geſetzgebenden Willen als gut anerkennte, welches aber durchaus geſchehen muß. Einige ſcharfſinnige Philoſophen fühlten die Kan-

tiſchen Widerſprüche eines ſich ſelbſt das Geſetz gebenden und doch in Pflicht genommenen Willens, und wollten wenigſtens die Selbſtgeſetzgebung der Vernunft, als einer gemeinſchaftlichen Form des Menſchengeſchlechts, retten, indem ſie ſich auf den mit der Fichtiſchen Philoſophie in Umlauf gekommenen Satz verließen: Vernunft beſtimme ſich ſelber. Allein dieſe allgemeine Vernunft in forma iſt nichts anders, als ein ſcientifiſches Verfahren, eine Regel, wie alle mathematiſchen, und ſonſt. ſcientifiſchen Grundſätze oder Principien. Man könnte alſo eben ſo gut ſagen: Mathematik beſtimmt ſich ſelber, und es würde das nur etwas unſinniger klingen, aber nicht unſinniger ſeyn, als jene philoſophiſche Formel, daß die Vernunft im Menſchen ſich ſelbſt beſtimme. Denn ſo wenig die Mathematik ſich ſelbſt beſtimmt, obgleich Mathematiker ſie wohl auch unabhängig machen wollten, ſondern nur Abſtraction einer Ordnüng des Schöpfergeiſtes, und des Urſeyns iſt, ſo wenig beſtimmt ſich die praktiſche Vernunft ſelbſt, weil ſie ohne ein geiſtig allgemein beſtimmendes Urweſen, leer und inhaltlos wäre. Dieſe geſetzgebende, ſich ſelbſt beſtimmende Philoſophenvernunft iſt alſo ein eitles Hirngeſpinſt der Abſtraction, ein Skelett, welches ſich mit Purpurlumpen der Göttlichkeit behängt hat. Sie ſelbſt, dieſe allgemeine Vernunft, durch Philoſophie vom Vernunfttriebe der Menſchen abſtrahirt, giebt ſich alſo nicht ſelbſt das Geſetz; ſie hat weder ein geſetzgebendes, noch Geſetz empfangendes Selbſt; — denn ſie iſt in ihrer Form ein Nichts, und könnte alſo auch keine andere, als inhaltleere, ſinnloſe Geſetzgebung

liefern. Als Menſchenvernunft aber empfängt ſie das Geſetz von einem unbedingten Urweſen; und nach der Form des Urweſens, das die beſondern endlichen Willen der Geiſter zur Vereinigung oder gleichen Richtung beſtimmt hat, beſtimmt erſt dieſe allgemeine Vernunft, auch wohl ſcientifiſch abſtrahirt von den menſchlichen Vernunfttrieben, die Richtſchnur für endliche Ichheiten. Dieſe allgemeine Vernunft, oder auch dieſes reine Vernunft-Ich, vom Menſchen fälſchlich abſtrahirt, welches unſere Philoſophen als ein ſubſtanzloſes Unding zum Eckſtein des Bewußtſeyns machen wollten, iſt ſonach eigentlich nur ein Schatten, von dem, was die Theologie als den Geiſt Gottes erkannte: und doch wird ſelbſt der Geiſt Gottes in der Schrift nie als ein Autonom vorgeſtellt, d. h., er giebt dem Menſchen-Ich Lehre und Geſetz nicht als Selbſtwille, ſondern nach Formen, die von dem göttlichen Urſeyn ſtammen, welches er offenbart, und dem das Menſchen-Ich urſprünglich angehört.

Der Menſch iſt alſo am wenigſten in ſeiner praktiſchen Vernunft ein Selbſtherrſcher oder Selbſtgeſetzgeber, nicht einmal in dem letzten beliebten Halbſinne des Worts, als ob er eine Vernunft beſäße, die unabhängig ſich ihr Geſetz ſelbſt machte. Hat er das Böſe einmal als böſe erkannt, ſo hat ſeine ſittliche Freyheit, die niemals Unabhängigkeit oder Willkühr war, ſondern nur eine Wahl, wegen des im Menſchenbewußtſeyn ſich findenden Böſen, als einer ebenfalls ſich ankündigenden egoiſtiſchen Beſtimmungsweiſe, das ihre gethan. Sie iſt am Ende. Wie ſie als Wahl das

ihre gethan hat, ſo muß ſie auch aufgegeben werden. Es treten mit dem guten Willen die Vernunfttriebe ein, und nun kann dem menſchlichen verſtändigen Willen, er ſey noch ſo ſehr ſchwankend zwiſchen gut und böſe, die Verbindlichkeit wiſſenſchaftlich dargethan werden, ſein ſchwankendes Gewiſſen durch eine gleichförmige ſittliche Richtung aller Bewußtſeynsthätigkeit auf einen nothwendigen Beſtimmungsgrund zu befeſtigen und gewiſſenhaft zu werden, und das aus der Form ſeines verſtändigen Wollens überhaupt ſelbſt.

Alles Wollen des Menſchen beruht auf Beſtimmung der Bewußtſeynsthätigkeit nach Einerleyheit, Ausſchließlichkeit, Beharrlichkeit eines Grundes, unter der Ichform, und dieſes iſt auch beym böſen Wollen endlicher Geiſter der Fall. Hierinnen kann ſelbſt das böſe Wollen die urſprüngliche Abkunft vom Vernunfttriebe, der böſe Geiſt als geiſtige Natur ſeine Abſtammung vom guten Geiſte nicht verläugnen. Iſt nun alſo im menſchlichen Gewiſſen der Doppelwille, gut und böſe in beyder Hinſicht ausſchließlich beſchließend, zum Bewußtſeyn gekommen, ſo ſtellt ſich der Menſch, welcher beym guten Wollen beſchließt, im Vernunfttriebe ſich als urſprüngliches Vernunftweſen anzuerkennen, dreyfach unvernünftig dar, wenn er ſich fernerhin auf dem innern Pfade böſer Geſinnungen betreten läßt: 1) weil er den in ſich anerkannten Vernunfttrieb nach Beharrlichkeit des Grundes unter der Ichform mit einem böſen Wollen verbinden will, das willkührlich, veränderlich, wie ſein einziger Stoff, die Sinnenwelt, ſeyn muß, da er doch ſich beydes, näm=

lich Beharrlichkeit des Grundes und der Ichform zugleich ſichern könnte, wenn er darauf beharrte, in ſeiner Endlichkeit Werkzeug eines allgemein geſetzgebenden, unendlichen Vernunftwillens zu werden; 2) weil er, bey dem in ſich anerkannten Vernunfttriebe nach Einerleyheit des Grundes unter der Ichform, dennoch in ſteter Entzweyung lebt, das Gute billigend, wollend, und auch nichtwollend, das Böſe überhaupt, z. B. in andern verdammend, in ſich entſchuldigend oder rechtfertigend; 3) weil er bey anerkanntem Vernunfttriebe nach Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Ordnung der Vernunft, welche dem Allgemeinen das Beſondere, dem Nothwendigen das Zufällige unterordnet, geradezu umkehrt, und ſeinen willkührlichen, beſondern, endlichen Beſtimmungsgründen des Egoismus die allgemeingültigen, nothwendigen Beſtimmungsgründe unterordnen will. Die Einſicht dieſer Unvernunft, d. h. der urſprünglich geiſtigen Unnatürlichkeit oder Verkehrtheit des Böſen, kann man nun allerdings die praktiſche Vernunft nennen, und ſie vom ſittlichen Gefühl, oder der Gewiſſensunruhe noch unterſcheiden. Die moderne Moralphiloſophie beging aber dabey drey entweder vereinigt, oder einzeln ſtatt findende Fehler: 1) zu meynen, ohne das bereits erweckte Gewiſſen oder deſſen Vernunfttrieb, ohne die vollkommne Erkenntniß des Böſen, könne dieſer Beweis der moraliſchen Verbindlichkeit ſchon durch Berufung auf freywilliges Achtungsgefühl für ſtoiſche Vernunftwürde, das man irrig mit dem Gewiſſenstriebe verwechſelte, bündig geführt werden; 2) zu meynen, alle Unſittlichkeit, welche

allerdings Unvernunft iſt, oder Bewußtloſigkeit im höhern Sinne des Bewußtſeyns, ſey nur ein Irrthum des Verſtandes (da doch der böſe Wille vielmehr alle Verſtandeswahrheit nur bedingt, als eine dem Willen ganz unterzuordnende Wiſſenſchaft und Kunſt betrachtet, alſo ſich ſeinen Irrthümern mit Willen überläßt); oder 3) zu meynen, alle Moral laſſe ſich auf einen logiſchen Formalismus zurückführen, da in der Logik nur von Widerſprüchen in den Merkmalen zufällig oder ſubjectiv gebildeter Begriffe, in der Moral hingegen von einem Widerſpruche des allgemeinen Vernunfttriebes und der Neigung zu unbedingter Willkühr und Unabhängigkeit, von einem Vernichtungskampfe zwiſchen zwey ausſchließlichen Arten des Wollens und deren Beſtimmungsgründen, kurz zwiſchen zwey Geiſtern im Menſchen die Rede iſt; — oder endlich 4) zu meynen, die ſittlich gute Geſinnung ſey eine bloße Conſequenz, Uebereinſtimmung des „menſchlichen Ichs im Wollen und Handeln mit ſich ſelber,“ wie die Ausdrücke einer von Religion unabhängigen Ichphiloſophie lauten. Denn das menſchliche Ich bleibt auch ſelbſt, inwiefern es mit dem Vernunfttriebe ein allgemein geſetzliches Wollen hervorzubringen beſtrebt iſt, wegen der möglichen Neigung zum Böſen auf dem Standpunkte des Gewiſſens, ja ſogar der Gewiſſenhaftigkeit, allemal wandelbar, und muß daher keinesweges die Uebereinſtimmung im Wollen mit ſich ſelber, ſondern vielmehr die Uebereinſtimmung mit einem allgemeinherrſchenden, geſetzgebenden Willen ſuchen, der, als ſolcher, unwandelbar und heilig iſt, und dem guten menſchlichen Wollen erſt die

Richtſchnur mittheilt. Denn den bloßen Vernunfttrieb kann der Menſch, ob er ihn auch in ſich finde, nicht zu ſeinem ſittlichen Selbſt rechnen, bis er des Menſchen Wille geworden iſt, und da der Menſch niemals ganz von ſeinem unerſchütterlich guten Wollen überzeugt iſt, ſo widerſpricht ſich auch der böſe Menſch eigentlich in ſeinem ſittlichen Selbſt nicht, blos in dem vorübergehenden Wollen, in den Formen ſeines werdenden Willens.

Indem das Menſchen-Ich, der erkannten moraliſchen Vernunftverbindlichkeit in der urſprünglichen Form ſeines Wollens und ſeinem urſprünglichen Verhältniſſe mit einem Urſeyn zufolge, den feſten Beſchluß gefaßt hat, ſeine Gewiſſenswahl, oder ſittliche Freyheit als Willkühr aufzugeben, und mit dem Vernunfttriebe einen feſten, allgemeingeſetzlichen Willen zu verbinden; verwandelt es den unruhigen Zuſtand des Gewiſſens, bey deſſen Beharrlichkeit, in den Zuſtand der Gewiſſenhaftigkeit, d. h., das Gewiſſen haftet an ihm von jetzt an. Aber nicht mehr als höchſte Gewiſſenswahl, oder als ſittliche Freyheit. Dieſe iſt ihm entſchwunden; ſondern als ſtetes Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Verbindlichkeit, alle ſeine Bewußtſeynsthätigkeiten nach der Gleichförmigkeit einer allgemeingeſetzlichen Vernunftbeſtimmung in harmoniſchem, geiſtigem Leben zu erhalten. Wie es für den gewiſſenhaften Menſchen durchaus keine Wahl mehr in Abſicht auf die allgemeinſten letzten Beſtimmungsgründe ſeiner Bewußtſeynthätigkeiten giebt, ſondern nur eine fernere Prüfung der von ihm aufzu-

nehmenden einzelnen Lebensmaximen, Gefühle oder Handlungen nach dem Ideal der anerkannten Vernunftverbindlichkeit (welche Prüfung fälſchlich von der gemeinen Moral mit Gewiſſenswahl, oder ſittlicher Freyheit verwechſelt wird), ſo giebt es alſo für den gewiſſenhaften Menſchen durchaus keine Nachfrage mehr, ob er ſittlich verbunden ſey. Dieſe Verbindlichkeit iſt das nun entwickelte Axiom ſeines Bewußtſeyns. Alle Deduction, die wir oben wiſſenſchaftlich führten, iſt blos für den Verſtand, in der Region des ſchwankenden Gewiſſens, des moraliſchen Indifferentismus mit einzelner Gewiſſensregung, und des Böſen, mit Gewiſſensbiſſen begleitet. Dieſe Deduction ſagte auch eigentlich nichts anders aus, als daß ſchon eine Vergeſſenheit des Guten da ſeyn müſſe, wenn der Verſtand des Menſchen eine ſolche nöthig hat. Sie macht nur auf die geiſtige Natur alles Wollens in ſeiner Form, auf die urſprünglichen Vernunfttriebe des Ichs aufmerkſam, und zeigt, daß es mittelſt derſelben urſprünglich nothwendig verbunden ſey, daß das Ich zum Bewußtſeyn dieſer Verbindlichkeit kommen müſſe, inwiefern dieſes Bewußtſeyn nicht immer vorhanden iſt, und daß alle ſittliche Freyheit, wenn ſie ſich als unbedingte Wahl, als eine ganz unabhängige Fähigkeit zwiſchen ausſchließlich entgegengeſetzten Beſtimmungsgründen dachte, eine von Erkenntniß des Böſen herrührende Einbildung ſey. Sie war blos eine Möglichkeit, bey erwachtem vernünftigen Gewiſſenstriebe, das Böſe zu vermeiden, inwiefern dieſes das gute Wollen im Menſchen übertäubt und zu vernichten droht, keineswe-

ges eine urſprüngliche Willkühr oder Unabhängigkeit vom Guten. Für den gewiſſenhaften Menſchen iſt alſo der letzte Gegenſatz in dem ſich entwik=kelnden Menſchen = Bewußtſeyn, den wir oben fanden, wo der Menſch, vermöge der Gewiſſensre=gung, ſeine ganze zufällige, eingebildete Selbſtbeſtim=mung nach der egoiſtiſchen Selbſterkenntniß, oder den Eigenwillen des beſondern Ichs einem abſolut guten herrſchenden Urwillen, der alle Ichheiten verbindet, ent=gegen ſetzen mußte, gänzlich gehoben. Der Menſch iſt wieder Eins geworden im Bewußtſeyn, nach aufgehobenem Zwieſpalt des egoiſtiſchen und allgemein=guten Wollens. Sein Wille unter der Form des Ichs hat die eingebildete böſe Selbſtſtändigkeit aufgege=ben, ſich mit ſeinen Vernunfttrieben vereinigt, dieſen den Sinnentrieb, als bloßes Entwickelungsmittel zu höherer Beſtimmung, untergeordnet. Sein Bewußt=ſeyn iſt nicht mehr eine bloße verſtändige Selbſt=erkenntniß, ſondern als Gewiſſenhaftigkeit, unmittelbare Erkenntniß der Abhängigkeit und ſtets ge=forderten Unterordnung des Menſchen=Ichs oder ſei=nes Wollens unter einen allgemein=vernünftigen Urwillen, welcher als abſolut gut, im Gegenſatz des Böſen gedacht, von einem alle Ichheiten allgemein zweckmäßig beſtimmenden Urſeyn, von einer höchſten Vernunftperſönlichkeit, inſofern ſelbſt abhängig herſtam=men muß. — Die Gewiſſenhaftigkeit iſt alſo nicht nur eine feſtere Beharrlichkeit des menſchlichen Wollens, ſondern zugleich auch eine Gewißheit der Erkenntniß, daß das Gute nicht etwa ein weſenlo=

ſes Vernunftideal, eine Regel, ohne Sanction und Wirkſamkeit, ſondern ſelbſt ein unveränderliches allgemeinzweckmäßiges Vernunftwollen unter der Form der Ichheit, d. h. der Einheit, und beharrlichen, von endlichen Ichheiten, als einzelnen Weſen abgeſonderten Perſönlichkeit, für endliche Geiſter angekündigt, ſey, welches außermenſchliche Wollen das Menſchen-Ich, vermöge der wirkſamen Form von Vernunfttrieben dazu verbindlich macht, ihm nachzuahmen. Wenn die Gewiſſenhaftigkeit nicht zugleich die Gewißheit von einem allgemeinwirkſamen, in einem Urſeyn gegründeten, zu dem Menſchen-Ich in den Vernunfttrieben ſelbſt, unter der Form eines allgemeinen Ichs ſprechenden, ihm gebietenden Urwillens wäre, ſo würde auch dieſe Gewiſſenhaftigkeit nicht dauern, ſie würde überhaupt nur eine Scheingewiſſenhaftigkeit ſeyn. Dieſe Gewiſſenhaftigkeit ſelbſt iſt nichts anders, als eine treue Vermeidung des Böſen, und das Böſe ſelbſt iſt nichts anders, als das Streben, alle Ueberzeugung von einem abſolut guten Willen, von einem zweckmäßigen Urſeyn (§. 16.) zu vernichten. Daher die völlige Nichtsnutzigkeit aller formellen Moralphiloſophieen, die ſich von der Idee des göttlichen Willens aus ungründlicher Uebergründlichkeit losmachen wollen. Wer das Gute unter menſchlicher Ichform als gut in ſeinem Gewiſſen beſchließt, beſchließt es nicht für ſich, ſondern im Namen eines unveränderlichen, heiligen Urwillens, welcher letztere, weil er allen endlichen Ichheiten gebietet und ſie führt, oder beſtimmt, mittelſt der Vernunfttriebe, ebenfalls zum

Gegenſatze, als herrſchende Perſönlichkeit, die Form der Ichheit aber im Unendlichen und Allgemeinen angenommen hat. Und ſo muß denn, wer gewiſſenhaft ſeine Bewußtſeynsthätigkeiten beſtimmt, wer gute Geſinnungen und Handlungen zu haben vermeynt, ſchon eines wirkſamen Urwillens, einer Vernunftperſönſönlichkeit gewiß ſeyn, die, wenn auch gleich unſichtbar, geiſtig beſtimmend, dennoch, oder vielmehr eben darum beharrliches Seyn iſt. Wer nach Anrathen der Kantiſchen Moral ſein Gutes, ohne Gottes Seyn zum Bewegungsgrund zu machen, thun will, mag trefflich ſchimmernde Thaten thun, aber er thut nichts Gutes — ja ein ſolcher ganz Kantiſche Moralmenſch wäre von Kern aus nichts nutz, wie er auch wohl hoffentlich nur in der philoſophiſch irrigen Abſtraction zum Troſte des Atheismus erfunden worden iſt.

Die Gewiſſenhaftigkeit wäre demnach, als eine religiöſe Gewißheit, auch die religiöſe Ueberzeugung ganz und gar, und wir bedürften alſo, wie auch die, vorzüglich Verſtandesreligionen (ſ. oben S. 68.) zu nennenden Syſteme gewöhnlich meynen, eines beſeligenden, verſöhnenden, begeiſternden Glaubens gar nicht, wenn nur erſtlich mit der Gewißheit des in unſerm Wollen wirkſamen Gottes, auch die Ueberzeugung anſchaulich lebendig wäre, daß dieſer Gott zugleich die äußern Welterſcheinungen allgemein zweckmäßig und ſeinen innern Anforderungen gemäß regiere, und wenn zweytens der ſchwache, mit dem böſen Wollen einmal behaftete Menſch ſeiner Gewiſſenhaftigkeit ſelbſt erſt recht freudig gewiß

werden könnte, ohne Beyhülfe der Welt und Ich mit Gott verſöhnenden Kraft des Glaubens! Allein von ſeiner Gewiſſenhaftigkeit an ſich überzeugt ſich ſelbſt der beſſere Menſch, und gerade der, nicht leicht. Wenn wir auch nicht ſo weit gehen können, wie Kant, der faſt die ganze Gewiſſenhaftigkeit nur in die Einſicht des Menſchen von ſeiner ſteten radicalen Neigung zum Böſen, und von ſeiner Abneigung gegen das Gute ſetzt, — ſo finden wir doch vorzüglich, daß die Religionsbekenner im alten Teſtamente, die mehr auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit, als des vollendeten Glaubens ſtanden, (Gott in der Geſchichte. S. 5.) der Menſchheit überhaupt ſehr mißraueten, und das zwar in ſich ſelber nicht weniger, wie in andern. Darum, weil ſie behaupteten, das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens ſey böſe von Jugend auf, beteten ſie zu dem Herrn, der die Gewiſſen erforſcht, „prüfe mich, Herr, und ſiehe, ob ichs redlich meyne!“ und ſie trauten ſich mit vollkommen folgerechter Denkart, ohne die Hülfe des gewiſſen leitenden Geiſtes, der ihnen ein reines Herz erſt geben ſollte, keine Kraft zu. Erſt der Vollender des Glaubens, Jeſus Chriſtus, der die durch den Geiſt des Böſen geſtörte Einerleyheit des göttlichen und des menſchlichen Wollens wiederherzuſtellen und höher zu verherrlichen berufen war, hatte, vom Geiſte Gottes durchaus erfüllt, eine ſolche ängſtliche Gewiſſensprüfung nicht mehr nöthig. Dennoch hatte auch er auf dem Standpunkte der ſittlichen Freyheit geſtanden. Er hätte ja keine wahre menſchliche Natur gehabt, Er, der an ſich von keiner Sünde

wußte, wäre nicht für uns zur Sünde gemacht worden, (nach dem Ausdrucke des Apoſtels) wenn er nicht die erbſündliche Gewiſſenswahl, den Charakter der gefallnen Menſchheit, gehabt hätte. Und ſo wurde auch er vom Geiſte des Böſen verſucht, und mußte zwiſchen dem irdiſchen, jüdiſchen, und dem himmliſchen chriſtlichen, allgemein menſchlichen Meſſias wählen. Aber er überwand den böſen Geiſt mit ſeinem heiligen Geiſte, er blieb ohne eigene individuelle Sünde, und wandelte alſo nicht in Gewiſſenhaftigkeit, ſondern in vollem Glauben, den mitzutheilen er nun auch allein die Kraft beſitzt. So wie es einerſeits thörig wäre, mit manchen Theologen, dies Beyſpiel Chriſti für ein bloßes menſchliches Tugendexempel anzuſehn, etwa als ein Probeſtück philoſophiſch gedachter, menſchlicher, abſolut ſittlicher Freyheit, da Chriſtus vielmehr dieſe ganze ſittliche Freyheit in ſeiner Menſchheit vernichtete, ſo iſt es auf der andern Seite Hyperorthodoxie, wenn man Chriſtum, wider das Glaubensbekenntniß der ſymboliſchen Bücher, zu einem bloßen Scheinmenſchen machen, und ihm jene Freyheit, auf dem Gewiſſensſtandpunkte, als eine Eigenſchaft der wahren Menſchheit nach Adams Falle, ganz entziehn wollte. Auch unterſchied Chriſtus, ſo lange er auf Erden, ein Menſch unter Menſchen war, immer genau ſeinen menſchlichen Willen von dem Willen des Vaters, und nur im Glauben trat ſeine völlige Einheit mit dem Vater hervor. — So ſehn wir denn, daß ſelbſt der Menſch, an deſſen Bewußtſeyn das Gewiſſen haftend geworden, dennoch die ewige Kluft zwiſchen dem Menſchen-Ich und dem gött-

lichen Urwillen nicht ausfüllen, die Einheit des Bewußtſeyns ohne Glauben nicht ganz herſtellen kann. Bey allen bisher bemerkten Gegenſätzen des Bewußtſeyns wurde das anfangs äußerliche, dem Menſchen entgegengeſetzte, zu einem Innern. Aber der abſolut gute Wille kann ſelbſt durch die Gewiſſenhaftigkeit noch nicht ganz gewiß, als ein innerer und äußerer zugleich erkannt werden. Jeſus Chriſtus ſelbſt wollte nicht gut genannt ſeyn. „Niemand iſt gut, ſagte er, denn der einige Gott.“ (Matthäi 19. V. 17.) Der gewiſſenhafte, allgemeingeſetzliche, ſittlich gute Wille des Menſchen bleibt alſo ſelbſt auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit ein wandelbarer, das Böſe nur unterdrückt erhaltender Wille. Darum kann der Menſch ſich ſelbſt auch kein Tugendgeſetz geben, weil ſein Ich nicht immer das Geſetz ausſprechen kann. Er kann ſich nur im Beſchluſſe erhalten, den Vernunfttrieben zu folgen und eine allgemeine Vernunftherrſchaft, die ſich alsdann als allgemeine, nothwendige, geſetzliche Richtſchnur für Bewußtſeynsthätigkeiten ausdrückt anzuerkennen. Dagegen ſteht aber, ſchon im Gewiſſen und noch mehr in der Gewiſſenhaftigkeit die Ueberzeugung von einem unbedingt guten, unveränderlichen allgemeinen Vernunftwillen außerhalb dem menſchlichen, der alle Bewußtſeynsthätigkeiten des Menſchen-Ichs auf ſeinen nothwendigen Beſtimmungsgrund zu beziehn, mittelſt der Vernunfttriebe, ſelbſt unter Ichform gebietet und antreibt, der das Menſchen-Ich verbindlich macht, und der eben, weil er nicht böſe, ſondern nur

heilig ſeyn kann, von einem alle Ichheiten harmoniſch beſtimmenden Urſeyn herſtammen, und von einer höchſt vollkommenen Vernunftperſönlichkeit, die das Streben aller Ichheiten vereinigt, abhängig ſeyn muß.

20.

In wiefern die ſittliche Verbindlichkeit des Menſchen-Ichs (19) alle deſſen Bewußtſeynsthätigkeiten, welche ſich nach einer gewiſſen feſten Beſtimmung in der Zeit, durch das körperliche Verhältniß und die menſchliche Wirkſamkeit in der Erſcheinungswelt entwickeln, nothwendig beſtimmt, kann man ſie ſprachgemäß insbeſondere Pflicht nennen, bey welchem Worte man vorzüglich auf die negative oder poſitive Beſtimmung künftiger Zuſtände Rückſicht nimmt. Der gewiſſenhafte Menſch erkennt nur Eine Hauptpflicht, und zwar gegen den allgemein verbindenden Vernunftwillen, der alle Weſen, unter der Form der Ichheit, einem höchſt vollkommnen, harmoniſchen Urbewußtſeyn unterordnen will, und welchen die menſchliche Vernunft zuerſt im Gewiſſenstrieb ankündigt. Wäre der Menſch auf dieſem Standpunkte auch noch gar nicht anſchaulich überzeugt, daß das Urſeyn, aus welchem jener vernünftige Urwille ſtammt, zugleich Macht über die körperlichen Erſcheinungen hätte, ſo würde er doch die mit ſeinem Ich verbundenen, erſcheinenden geiſtigen und körperlichen Kräfte immer als Werkzeug jenes Urwillens in dem Gebiete der Erſcheinungen betrachten. Da die Körperwelt überhaupt ſich ihm als Entwickelungsmittel geiſtiger Thätigkeiten der Ichheit darſtellt, ſo muß er nicht nur ſeinerſeits

ſtreben, dieſe Körperwelt, nach Kräften, jenem abſolut guten Urwillen des Gewiſſens, jedoch nur mit einer dem guten Willen gemäß ſich äußernden Kraft zu unterwerfen, ſie nach deſſen erkennbaren Zwecken anzuordnen; ſondern auch, wo er nichts wirken kann, ſeinen Geſinnungen nach, wenigſtens begehren, und das Bedürfniß fühlen, daß alle Erſcheinungen der Körperwelt den Charakter der Abhängigkeit von dem als abſolut gut erkannten Willen tragen, und dadurch ſelbſt allgemeinzweckmäßig geordnet entſtehn oder ſeyn möchten. Wie der gewiſſenhafte Menſch in Geſinnung und Wollen den unbedingt guten Vernunftwillen als ausſchließlichen Beſtimmungs- und Bewegungsgrund für alle ſeine eigentlichen Bewußtſeynsthätigkeiten, ihn ſich allein vorzuhalten, ihn überall auf das Leben anzuwenden, als das Geſetz für ſich und alle Vernunftweſen anerkennt, ſo erkennt er nun auch die Herrſchaft jenes abſolut guten Urwillens über alle innerhalb des Menſchenbewußtſeyns möglich vorkommenden Welterſcheinungen für den Endzweck alles ſeines Wollens und alles denkbaren Wollens in vernünftigen Ichheiten überhaupt, welchen Endzweck er ſeinerſeits wenigſtens erfüllen ſoll, und iſt überzeugt, daß in dieſem Endzwecke zugleich Heil, Seligkeit aller endlichen Geiſter, Glückſeligkeit und Ordnung in der lebendigen Welt enthalten ſey.

Iſt ein ausſchließlich verbindender Beſtimmungsgrund, allgemeines Geſetz und Endzweck alles religiöſen Wollens gegeben, den der Menſch wenigſtens in ſich, und ſo viel an ihm iſt, durch ſich

verwirklichen ſoll, ſo iſt auch das ganze Verfahren des Wollens in ſeiner Beſtimmung künftiger Bewußtſeynszuſtände als ein gleichförmiges, ſittliches beſtimmt, und ſo zerfällt denn die religiöſe Hauptpflicht gegen den, alle denkbaren vernünftigen Ichheiten verbindenden, abſolut guten Urwillen in ſo viel untergeordnete Pflichten, als man verſchiedene Bewußtſeynsthätigkeiten beſonderer Art, bey philoſophiſcher Zergliederung des Menſchenbewußtſeyns, oder Seelenvermögen (ſ. Tafel I. Grundphiloſophie) als in Pflicht genommen unterſcheiden kann. Denn, ungeachtet die Bewußtſeynsthätigkeit im Ganzen wirkt, und kein in Philoſophenſprache etwa unterſcheidbares Vermögen ohne das andere, Begriffe und Urtheile durch Denken zur Einheit verknüpfen, ohne Vorſtellung des Mannichfaltigen und ohne Willen iſt, ſo hat man doch wohl nicht mit Unrecht das Bewußtſeyn in mehrere Vermögen der Seele getheilt, weil in Einzelnen Zuſtänden das Bewußtſeyn bald mehr auf die Eine, bald mehr auf andere Arten thätig erſcheint.

I. Der gewiſſenhafte Menſch hat es nun zuerſt, weil er von der Verbindlichkeit ſeines ſittlichen Willens (als eines formellen Vermögens, alle ſeine Bewußtſeynsthätigkeiten, die ſich zeitlich erſt zu Zuſtänden entwickeln, unter der Form eines nach ſelbſt anerkannten Gründen beſtimmenden Ichs, von einem ausſchließlichen Beſtimmungsgrunde abhängig zu machen) gegen den abſolut guten Urwillen, axiomatiſch überzeugt iſt, mit jenem

Willen zu thun. — Der Vernunfttrieb, der dem Menſchen-Ich einen Urwillen ankündigt, ſtellt ſich zuerſt als Gewiſſenstrieb dar, und ſo wird auch die erſte, der Hauptpflicht untergeordnete Pflicht, als die des menſchlichen Willens insbeſondere, welcher in den Bewußtſeynsanlagen einen Garten beſitzt, den er pflegen ſoll, und nun zwar als die Pflicht des Gehorſams der Treue gegen den unbedingt guten Urwillen ſich darſtellen, inwiefern er als nothwendiger Beſtimmungsgrund, mithin als ausſchließliche Einerleyheit des Bewegungsgrundes im Bewußtſeyn zu deſſen Thätigkeiten herrſchen ſoll. Wenn alſo der gewiſſenhafte Menſch im Zuſtande des Wollens iſt, ſo ſoll der Urwille ſein Beſtimmungs- und Bewegungsgrund ſeyn, und alle Lebenszuſtände, wo die Willensthätigkeit nicht vorherrſcht, wo der Menſch alſo auch wohl freyer ſich erſcheinen mag, ſind doch nur als Folge der urſprünglichen Willensbeſtimmung zu betrachten. Darum ſieht der gewiſſenhafte, oder religiöſe Menſch ſelbſt Zuſtände, wo er ſich frey und ſelig erſcheint, nur als Folge ſeines Gehorſams, etwa als eine, wiewohl nie ganz zu verdienende Belohnung an. In der Pflicht des Gehorſams iſt nun auch die Pflicht der Ergebung unmittelbar mit einbegriffen, bey allem, was der Menſch Schickſal in der Außenwelt heißen kann. Denn wäre der Gewiſſenhafte auf ſeinem jetzigen Standpunkte auch noch nicht überzeugt, daß die ihm entgegenſtehende Erſcheinungs- und Körperwelt von dem Urwillen ſelbſt ebenfalls urſprünglich abhänge, ſo iſt doch alle ſeine

pflichtmäßige Thätigkeit, die in der Erſcheinungswelt ſich als Menſchenkraft verkörpert, durch den Urwillen beſtimmt, und der Gewiſſenhafte muß nun alle Gegenwirkung, die er aus der Erſcheinungswelt empfängt, als Folge der Aufträge des Urwillens gelaſſen, ohne Murren hinnehmen, mit denen er, ein geiſtiger Wille, in die Erſcheinungswelt geſendet ward, als unvermeidliche Folge ſeiner Beſtimmung. Und ſo wird auch das Leiden und Dulden in der Erſcheinungswelt wie uns in Chriſtus, dem Gottmenſchen ſelbſt ein Vorbild gegeben iſt, ein gewiſſenhaftes Thun.

II. Allein das gewiſſenhafte Wollen iſt zugleich ein Erkennen. Denn man erkennt ja in der Gewiſſenhaftigkeit das Verhältniß des menſchlichen Willens zum Urwillen. Man erkennt mithin den Unterſchied zwiſchen endlichem, in der Zeit beſchränkten, und unendlichem, für alle Zeit beſtimmenden Willen (§. 19.) Vor allen erkennt man den Unterſchied zwiſchen böſem und abſolut gutem Wollen. Der Gewiſſenhafte iſt kein Fataliſt, welcher dem Zug der Allmacht im Sinnentriebe, oder ſonſt einem fanatiſchen Triebe ohne Erkenntniß blind folgte (§. 11. S. 480.), kein Theolater (§. 13. S. 494.) welcher ſich blos als Naturgeſchöpf von einem allmächtigen Schöpfergeiſte abhängig erklärte. Denn der Gewiſſenhafte geht (ſ. I.) noch gar nicht davon aus, daß der Urwille auch der allmächtige Schöpfer der Erſcheinungswelt ſey. Er gehorcht dem Urwillen, als dem allein guten Herrſcher über endlich wollende, vernünftige Geiſter erkannt, wäre jener Urwille auch nicht

Herr der Körper. So entſteht denn der Begrif einer zweyten unterſcheidbaren Bewußtſeynsthätigkeit, des Erkenntnißvermögens, als eines Vermögens alle Bewußtſeynsthätigkeiten auf den Beſtimmungsgrund, der zugleich ausſchließliche Allgemeinheit, Einheit des Erkenntnißgrundes wird, zu beziehn. — Hier kündigt ſich der Vernunfttrieb zweytens als Erkenntniß und Wahrheitstrieb an. Und ſo wird die zweyte, der Hauptpflicht untergeordnete Pflicht, als eine Pflicht des Verſtandes insbeſondere, als die Pflicht der Wahrheitserkenntniß, oder Weisheit ſich darſtellen, wobey die Furcht Gottes, als der Weisheit Anfang, d. i. die Anerkennung des Urwillens als feſten Wahrheitsgrundes für das Menſchen-Ich vorausgeſetzt werden muß. Das Erkenntnißvermögen des Menſchen hat alſo die pflichtmäßige Aufgabe, die ihm gegebenen Erkenntnißkräfte zu gebrauchen, und den abſolut guten Urwillen, — als ſolchen im Verhältniſſe zum Menſchen-Ich, zu der Erſcheinungswelt, in ſeiner Anwendung auf dieſelbe näher zu erforſchen, kennen zu lernen, wenn man auch ſchon im Allgemeinen die Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, erkannte. Die Gewiſſenhaftigkeit ſoll alſo zu einem Wiſſen und Erkennen der Beſtimmung des Menſchen in der Erſcheinungswelt werden, zu einer religiöſen Wiſſenſchaft. Hieraus geht zuerſt eine gewiſſenhafte Einwirkung in die Ordnung der Sinnenwelt hervor, in wiefern ſie, als dem Urwillen gemäß, oder nicht widerſprechend erkennt werden kann. Hieraus geht aber auch zugleich eine pflichtmä-

ßige Erkenntniß eines Maaßes der gegebenen Erkenntnißkräfte, zu Folge der menſchlichen Beſtimmung, eine religiöſe Kritik der ſpeculirenden vernünftigen Erkenntnißkräfte unter Form des Verſtandes, hervor. Der Menſchenverſtand iſt dem unbedingten Urwillen unterworfen, ein Lehrling, der ſo viel von der Wahrheit erkennen lernt, als er zu ſeiner pflichtmäßigen Beſtimmung in der Sinnenwelt bedarf. Er muß mit der Pflicht der Ergebung gebunden ſeyn. (I.) Darum kann er es in allen Wiſſenſchaften nur zu einer religiöſen Natur- und Geſchichtsbetrachtung (Phyſiko- und Hiſtorikotheologie) neben ſeiner religiöſen Bewußtſeynswiſſenſchaft (Rationaltheologie) bringen. — Und dieſe Philoſophie oder Wiſſenſchaftslehre überhaupt, welche zur Beruhigung des religiöſen Verſtandes allerdings darnach ſtreben muß, in den verſtändig geordneten Natur- Geſchichts- und Bewußtſeynserſcheinungen Spuren von der Wirkſamkeit des abſolut guten Urwillen zu erkennen, hat dennoch ihre Gränzen, wodurch ſie ſich von jeder freyen, ſich an den Grundbegrif der urſprünglichen Verbindlichkeit nicht bindenden Metaphyſik trennt, die für den Hochmuth ihres Freydenkens und Erkennens, ſtelle er ſich noch ſo fromm an, mit Zweifel und Unſinn belohnt wird.

III. Das gewiſſenhafte Wollen iſt aber auch, zumal da es als beharrlich im Menſchenbewußtſeyn erkannt werden ſoll, nicht denkbar, ohne ein vorausgeſetztes Vorſtellen von mannichfaltig unterſcheidbaren Bewußtſeynszuſtänden, die ſich nach einander in der Zeit, bey Einerleyheit des Beſtimmungs-

grundes gleichförmig werdend, entwickeln. Alles Wollen iſt eine Beſtimmung von Bewußtſeynsthätigkeiten, die als ſolche, von feſtem Punkt aus, ſich in einer bemerklichen Zeitreihe entwickeln. Das Verhältniß des menſchlichen Willens zum Urwillen iſt in dieſer Hinſicht ein Zeitliches. Es iſt auf eine mögliche, in ihren Theilen unterſcheidbare, d. h., mannichfaltige Zeitreihe bezogen. Der Menſch, im Endlichen wollend, beginnt von einem gewiſſen feſten Zeitpunkte ſeine Bewußtſeynsthätigkeiten und der Urwille ſelbſt, der ihn in der Gewiſſenhaftigkeit beſtimmt, kann von ihm nicht anders angeſehn werden, als daß er ſich für endlich wollende Weſen, für Geiſter, die ſich zeitlich in Schranken entwickeln, wie z. B. der in Zeitmomente beſchränkte Menſch, allgemein gebietend, unter der Form des Ichs, erkläre. Mithin erſcheint der abſolut gute, allgemein in Pflicht nehmende Vernunftwille dem gewiſſenhaften Menſchen ſelbſt zwar über aller beſtimmbaren Zeit, — d. h., für alle denkbare zeitliche Ichheiten unter dem Ideal der Ichform, als ein unendliches Ich (§. 19.) gebietend, aber doch für eine mögliche übrigens unbeſtimmte Zeit. Das heißt der abſolut gute Urwille iſt kein abſolut ewiger, ganz zeitloſer Wille. Dieſes wäre widerſprechend zu denken, weil er ja eben, als Wille, zeitliches, künftiges beſtimmt. Er iſt wiederum möglicher Weiſe kein zeitlicher, in der Zeit beſchränkter Wille, weil er abſolut über alle denkbar beſchränkten Zeitweſen herrſchen, erhaben ſeyn ſoll. Mithin iſt er ein relativ ewiger, auf unbeſtimmt mögliche Zeit bezogener, d. h. ein zeitlich-unendlicher

Wille. Er ſetzt unendliche Zeitentwickelung endlich geiſtiger Weſen in unbeſtimmter Zeit aus beſtimmten Zeitpunkten voraus. Der gewiſſenhafte Menſch begreift es alſo nun, warum er mit ſeinem Grundariom von einem Urwillen, welcher wollende Zeitweſen für unbeſtimmbare Zeit und auch ihn beſtimmt und beherrſcht, zugleich den Begrif eines geiſtigen Vorſtellungsvermögens in ſich habe, als einer dritten unterſcheidbaren Bewußtſeynsthätigkeit. Unter dem geiſtigen Vorſtellungsvermögen, als einem Vermögen des gewiſſenhaften Bewußtſeyns, muß man ſich die Fähigkeit des Ichs denken, im Endlichen, nach einander entwickelte Lebens- und Bewußtſeynszuſtände als unbeſtimmbar d. i. unendlich mannigfache, durch feſte Punkte oder Schranken zu unterſcheiden und ſie doch auf die ewig nothwendige Einerleyheit eines abſolut guten Endzwecks und Beſtimmungsgrundes, der hier zugleich ein unendlicher Vorſtellungs- und Lebensgrund wird, in geiſtigem Zuſammenhang zu beziehn. Und darum kündigt ſich der Vernunfttrieb im Menſchen überhaupt drittens als Seligkeitstrieb an, d. h., als Trieb nach unendlich mannichfaltiger, geiſtiger Lebensvorſtellung unter Form abſolut guter, allgemeiner höchſter Zweckmäßigkeit. Und ſo wird die dritte, der menſchlichen Hauptpflicht untergeordnete, Pflicht, als eine Pflicht des ſittlich zu übenden menſchlichen Vorſtellungsvermögens ſich darſtellen, mit allen Vorſtellungen von unterſcheidbarer Mannichfaltigkeit in der Zeit, welche der Menſch in ſeine geiſtige Thätigkeit aufnimmt,

eine anſchauliche Ueberzeugung von Unendlichkeit und höchſter Zweckmäßigkeit zugleich in mannichfaltiger Entwickelung zeitlicher Geiſterleben zu verbinden, woraus lebendiger Glaube an ein höchſt zweckmäßiges Urleben, das aller Geiſter zeitliche Entwickelungen übereinſtimmend vereinigt, ja eine Liebe des Menſchen zu dieſem geiſtigen Urleben entſtehn muß, und ſo kann man denn die Pflicht des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, oder des menſchlichen geiſtigen Lebensgefühls, — auch die Pflicht des Glaubens und der Liebe bey allen Vorſtellungen nennen, nämlich, wohlverſtanden, die Pflicht, nach beyden Zuſtänden fortdauernd in einem gereinigten Bewußtſeyn zu ſtreben, und auf dieſe Weiſe nicht nur die eigene Seligkeit zu befördern, ſondern auch der Beſtimmung zur Seligkeit in allen geiſtigen Zeitweſen immer mehr gewiß zu werden. Gegen eine ſolche religiöſe Seligkeit, wie der ächte Vernunfttrieb dem Menſchen-Ich, die Ausſicht nach ihr zugleich mit dem Bedürfniſſe eröffnet, gehalten, wie ganz ohne Werth, ſteht der philoſophiſche Begrif eines ſeligen Lebens da, welchen ſich alter und neuer Stoizismus bey Einſchrumpfung der Seelen in die Ichphiloſophie zuſammengeſetzt hat, der nichts anders als Unabhängigkeit, Selbſtzufriedenheit oder Wohlſeyn des Ichs in ſeiner freyen Harmonie mit ſich ſelbſt, und Conſequenz ſeyn ſoll. Wenigſtens iſt dieſer Seligkeitsbegrif einer aufgeklärten Philoſophie um kein Haar vorzüglicher, als derjenige der Buchſtabenorthodoxen, welche zur Bedingung ihrer beſondern Seligkeit, Verdammung anderer,

und einen nachgeſprochenen Wortglauben nöthig haben. Dagegen zeigt ſich von dieſer religiöſen Seligkeit allerdings ein ächtes, ungetrübtes Vorgefühl in der Empfindung reiner Naturſchönheit, wie wir ſie in der religiöſen Naturbetrachtung (Gott in der Natur §. 5. — §. 9. S. 44 — 109.) nach ſolchen Hauptmerkmalen beſtimmt haben, die mit denen in der Vorſtellung der religiöſen Seligkeit unterſcheidbaren Merkmalen ſich in Eins auflöſen. Im Schönheitsgefühl, ſagten wir dort, fühlt ſich die menſchliche Vorſtellung unendlich erweitert, begeiſtert oder belebt, zu Bewunderung von Zweckmäßigkeit und Harmonie eines Ganzen, endlich zum Glauben an die wirkliche Erfüllung aller Ideale des Geiſtes oder der Vernunfttriebe hingeriſſen, hat alſo eine Ahnung von Seligkeit und der ächte, äſthetiſche Schönheitstrieb fällt demnach mit dem Vernunfttriebe nach Seligkeit in der Richtung ganz zuſammen. Daher iſt es denn auch begreiflich, warum das Schönheitsgefühl zwar von manchen Aeſthetiken als empiriſch, Erfahrungsthatſache, aber doch nie als ganz zufällig dargeſtellt werden konnte, warum dieſes äſthetiſche Gefühl in einem gewiſſen Grade zu den nothwendigen Bedingungen und Bedürfniſſen alles Menſchenbewußtſeyns gehört. Der Menſch fühlt ſich durch einen wahren Imperativ aufgefordert, ſein Leben unter idealen Vorſtellungen der Schönheit mit einem Grade ſelbſtthätiger Vorſtellkraft zu verherrlichen, weil er lieben und glauben ſoll — und ſo kann man immer ein geheimes unwilliges Gefühl einer zu verdammenden Ruchloſigkeit nicht unterdrücken, wenn

Voltairiſcher Witz oder hochtrabende Halbgenialität unſerer moderndeutſchen tragiſchen Muſe — das Menſchenleben verächtlich in Staub tritt. Ja ſelbſt viele pietiſtiſche Chriſten thun hier einen gewaltigen Mißgrif, wenn ſie das reine Schönheits-Gefühl und Ideal, wie es ſich in der Natur ſowohl als in heiliger Geſchichte ankündigt, mit dem weltlich verführeriſchen Schimmer und Glanze, mit dem Zerrbilde irreligiöſer, nach magiſchem Beheren ſtrebender Zauberkunſt, kurz mit jener gegenwärtig noch vergötzten Kunſtſchönheit, welche eigentlich nur Mode und Manier, oder Affe der Urſchönheit iſt, ganz verwechſeln, und ſomit zugleich auch ganz hinweg werfen. Dieſe chriſtlichen Pietiſten, als Verächter aller Schönheit, vergeſſen, daß in der chriſtlichen Idee einer von dem Gott der Liebe ganz durchdrungenen Menſchheit, welche in Jeſus Chriſtus und deſſen doppelter Natur perſönlich ward, das Ideal aller Schönheit, die Verklärung der Weltgeſchichte und der Menſchennatur gegeben iſt, und man deswegen die äußere Naturſchönheit, welche nichts anders als ein Abglanz des ſchöpferiſchen geiſtigen Heiligthums iſt, wie einen Tempel betrachten muß, dem innern Heiligthume gewidmet — den man alſo nicht mit dem Jammerthale der Sünde auf Erden, und mit dem ausgeputzten Schauſpielhauſe menſchlicher Thorheit verwechſeln darf, ohne Gott und die Frömmigkeit mißzuverſtehen. Einen eben ſo großen Mißgrif beging, wie aus obigem erhellt, auch die Kantiſche Aeſthetik, die das Schönheitsgefühl zu einem freyen Spiele der Einbildungskraft umſchuf und in die Region der unbedingteſten Willkühr,

welche freylich von jeher das Streben der ſogenannten geiſtreichen Literatur war, verſetzte. Wir haben ſchon anderwärts (Gott in der Natur S. 92) gezeigt, daß die Idee einer im Schönen völlig entfeſſelten Phantaſie nur auf einem beſchränkten Standpunkte Wahrheit hat, daß der Menſch ſich durchaus nicht ſelig fühlen kann, wenn ſich nicht Nothwendigkeit mit der Freyheit zu einer geiſtigen Harmonie verbindet, und daß der kunſtſchöpferiſche Genius, deſſen Weſen eben darinnen beſteht, mit einem Grade der Einheit das Nothwendige zu finden, wohl der Rückſicht auf untergeordnete, in Begriffen ausgedrückte Tugendgeſetze entbehren, aber ſich der Religion und ihren höchſten Aufforderungen nicht entziehen kann, weil er ſich ſonſt von dem Ideale ſelbſt, das er ſucht, von dem Gefühle der Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes entfernen würde, welches mit Glauben (nicht durch Illuſion) und Liebe (nicht durch einen blinden, geiſtloſen Bildungstrieb) aufgefaßt werden muß. So wahr iſt es, was ein philoſophiſcher Dichter ſagt: daß nur das Geſetz Freyheit geben könne, und in der Kunſt, wie in der Religion die Seligkeit für den Menſchen an Bedingungen gebunden iſt.

Das Vorſtellungsvermögen des religiösgewiſſenhaften Menſchen hat alſo die pflichtmäßige Aufgabe, ſich für Ideen des Glaubens, der Liebe rein und offen zu erhalten, ſich in überſinnlich ſelbſtthätigen, idealen, Vorſtellungen von der höchſten Zweckmäßigkeit alles Geiſterlebens, die das ganze Gemüth durchdringen (aſcetiſch) zu üben und ſo derſelben immer fähiger zu werden. Und wie denn die menſchliche Ver-

nunft neben dem Gewiſſens- und Wahrheitstriebe einen Seligkeits- und Schönheitstrieb hat, wo ſie in ihrer Thätigkeit auch gar wohl begeiſtert erſcheinen mag (ſ. oben §. 2. S. 56.) ſo hat ſie auch einen mit jenen Trieben gleichbedeutenden Andachtstrieb nach Vorſtellungen von Glauben und Liebe, deſſen Befriedigung ſchon auf dem Standpunkte des Gewiſſens, als Andachtspflicht dargeſtellt werden muß. Die Aufklärungsperiode hat über der nun beynah trivial gewordenen Leſſingiſchen Sentenz, „daß es leichter ſey, fromm zu ſchwärmen, als gut zu handeln," dieſe Seite des menſchlichen Gemüths und der religiöſen Moral ganz vergeſſen, und weder von einem urſprünglichen Triebe, noch von einer Pflicht zur Andacht irgend etwas wiſſen wollen, ja beliebte Schriftſteller, die noch an den altfränkiſchen Eindrücken jener Aufklärungsperiode leiden, können es bis auf den jetzigen Tag nicht laſſen, auf das Beten und Singen ſtichelnd, wider die damit gar nicht zu verwechſelnde Andacht ſelbſt, ſelbſt offnen Krieg zu führen. (ſ. oben §. 2. S. 64—78. — vergl. d. polem. Theil, von Gott u. ſ. w. Abtheil. 11. S. 355.) Andacht iſt allein bey Frömmlern und eigentlichen Aſceten thatenloſe Schwärmerey, wenn ſie die Gränzen zwiſchen Himmel und Erde, die der Glaube nur für die Ahnung hienieden aufhebt, für ihre ganze irdiſche Lebenswirklichkeit vernichten, ſchon hier in dem von Chriſtus für ſie errungenen Himmel, in voller Einheit mit Gott leben wollen, wenn ſie, über die Andachtspflicht, der übrigen Lebenspflichten, die ſie nach ihrem Verhältniſſe etwa noch haben möchten, ver-

geſſen, wenn ſie vergeſſen, daß, nach dem weiſen Salomo, für den irdiſchen Menſchen, alles ſeine Zeit hat, wenn ſie das, was ein Paulus, Auguſtinus, Luther von Glauben an Gnade, Verſöhnung und Verdienſt ohne Werke ſehr folgerecht behaupten, ſo mißverſtehen, als wäre mit dem Stolz auf die Werke, das Ueben der Werke ſelbſt verbannt worden. So lange es alſo Andächtler giebt, wird es auch, da in der Welt alles Gleichgewicht der Wahrheit durch Extreme erreicht wird, Vernünftler geben, um über die Andacht zu ſpotten, wobey aber dieſe Vernünftler wiederum vergeſſen, daß wahre mit der ganzen Lebensordnung eng verbundene Andacht jedem vernünftigen Menſchen eben ſo ſehr Pflicht, als Bedürfniß ſey, weil ſie nichts anders als die Sammlung des Gemüths von allen Vereinzelungen, in denen der irdiſche Geſchäftigkeits- und Genußtrieb befangen bleibt, und eine Rückkehr zu denſelben Vorſtellungen iſt, welche ſich auf Grund und Endzweck aller Geiſterleben beziehn. Die Andacht iſt in dieſer Hinſicht auch nicht immer erſt die Frucht oder Folge des Glaubens und der Liebe, ſondern oft nur pflichtmäßige Nahrung dieſer Gemüthsſtimmungen, Vorbereitung, die zu ihnen führen kann. Glauben und Liebe ſelbſt ſind eine geſammelte Kraft des ſelbſtthätig gewordenen menſchlichen Vorſtellungsvermögen über die Schranke der Sinne hinaus zu Vorſtellungen idealer unendlicher Zweckmäßigkeit und Verwandſchaft alles geiſtigen Lebens, und hiermit eine neue Grundlage für das ganze Lebensgefühl des Menſchen, welcher

durch ſie, inſofern er zuvor in einer verkehrten und trägen Sinnenwelt lebte, wiedergeboren wird. Darum nennt auch Chriſtus ſein Gebot, daß die Seinen ſich lieben ſollen, ein neu Gebot. Denn es iſt hier nicht etwa vom Naturinſtincte der Familienliebe, welchen der Menſch mit den Thieren gemein hat, noch von einer natürlichen, nicht immer freylich wirkſamen, Sympathie des Menſchen für die Menſchengeſtalt, nicht von willkührlicher Freundſchaft, oder geiſtiger Wahlverwandſchaft die Rede — ſondern die Liebe der Nachfolger Chriſti ſoll eine Liebe in Gott ſeyn, eine religiöſe Grund-Vorſtellung von der Verwandſchaft aller Geiſter in dem Urweſen, aus dem ihnen die Fülle des allgemein zweckmäßigen Lebens allein kommen kann.

Der religiöſe Glaube iſt demnach, allem eben behaupteten zufolge, keinesweges etwa .... wozu ſo viele ſeiner Verächter, welche die beſchränkte Finſterniß ihrer Köpfe für Licht halten, ihn machen wollen .... 1) eine ganz grundloſe beyfällige Meynung, aus Schwäche der Urtheilskraft, blinde Hingabe an äußerlich blos anerkannte fremde Autorität, leichtgläubige Annahme hiſtoriſcher Tradition von mächtiger Wundermacht irdiſch wirkſam geweſener göttlicher Kräfte, oder wohl gar ein mit der Vernunft nirgends zuſammenhängendes, magiſch fanatiſches in den widerſtrebenden Menſchen eingegoſſenes Wunderlicht, das wohl dergeſtalt auch von einem böſen Geiſte kommen könnte, — obgleich die Hierarchie ſolche den Glauben an Gott herabwürdigende Vorſtellungen ſelbſt zu begünſtigen pflegt. 2) iſt er nicht etwa anzuſehn, als eine Grundüber-

zeugung des Menſchen, die ſtatt aller innern oder äußern, unmittelbar gewiſſen Wahrnehmung, ſtatt aller Gewißheit des Menſchen über ſein ſinnliches oder überſinnliches Verhältniß gelten ſolle. Dieſe letztere gezwungene Bedeutung des Wortes Glauben, wo der Menſch am Ende ſogar an die Sinne, an die Wiſſenſchaft als Wahrheit, an die Vernunft, an das Gewiſſen, an den göttlichen Willen im Gewiſſen, kurz an alles glauben ſoll, iſt vorzüglich mit der Jacobiſchen Philoſophie (S. oben S. 370.) aufgekommen, ſcheint aber dem Sprachgebrauche der Religionsbekenner, wie er ſeit dem Apoſtel Paulus beſonders eingeführt worden, durchaus nicht gemäß. In dieſem Sinne wäre der Glaube überhaupt nichts anders, als der reine Gegenſatz alles Skepticismus, die axiomatiſche Gewißheit und Feſtigkeit ſelbſt ohne Vernunftbeweiſe und nähere Einſicht (was ihm auch Dante in ſeiner, ſ. Gott in der Geſchichte S. 142, ſchon angeführten Definition des Glaubens beylegt, ſich dabey doch nur auf unſichtbar gehoffte Dinge beziehend) kurz eine Ataraxie oder Feſtigkeit im Beyfallgeben, wie dagegen mancher Skepticismus (sub C. Tafel I.) eine Ataraxie im Zurückhalten aller Zuſtimmung ebenfalls ohne Vernunftbeweiſe iſt — alſo im Ganzen in Abſicht auf die Gegenſtände nichts anders, als das Vernunftdogma im weitern Sinne. Will ſich aber dieſer allgemeine philoſophiſche ſogenannte Glaube insbeſondere religiös und mit Hinſicht auf etwas Ueberſinnliches darſtellen, ſo iſt es noch offenbarer dem Sprachgebrauche der Religionsbekenner entgegen, ihn ſo zu nennen, weil er auf dieſe Weiſe das Gewiſ-

ſen und die religiöſe Gewißheit von einem abſolutguten Urſeyn zugleich mit in ſich begreifen ſoll, die doch in der Sprache der heiligen Schriften vom Glauben durchaus unterſchieden werden. Wir haben zwar ſelbſt ſchon oben bemerken müſſen, daß die Gewißheit des gewiſſenhaften Menſchen, wenn von ſeinem Bewußtſeyn in zeitlicher Entwickelung die Rede iſt, ohne Glauben ſich nicht lange würde behaupten können. Aber die Gewiſſenhaftigkeit für Gegenwart und Vergangenheit gewährt doch für den Verſtand eine beſtimmtere Ueberzeugung, als man bey den feſteſten Glauben, der immer in die Wolken eines noch unbeſtimmten Himmels greift, haben kann. Der Apoſtel (Ebräer 11.) beſchränkt daher den Glauben auf zuverſichtliche Vorſtellung (ὑποστασις) und ahnendes Hindeuten (ἐλεγχος) des Hoffens bey unbeſtimmbaren, unſichtbaren Dingen, beſonders der Zukunft, die über eigentliche Menſchen-Gewißheit und Menſchenſinn hinausgehn. Auch wird der Glaube bey Paulus von der Hoffnung, von der Liebe, welche letztere, als die größere, erſt des Glaubens Vollendung iſt, noch unterſchieden. Und ſelbſt, wenn Chriſtus von den Menſchen Glauben verlangte, ſo war da gar nicht etwa von einem Glauben an Gewiſſen, oder Wahrheit, überhaupt an angeborene Grundüberzeugungen die Rede. Chriſtus forderte niemals eigentlich den Glauben an Gott von den Iſraeliten. Daß Gott der Herr und ihr Herr ſey wußten die Iſraeliten, bey dem immer rege erhaltenen Gewiſſen, in lebendiger hiſtoriſcher Erkenntniß des Urwillens beſſer, als ein heutiger Philoſoph ſein rei=

nes Ich kennt (ſ. oben §. 7. S. 179). Chriſtus verlangte den Glauben an Gottes Weltregierung in der Sendung des Sohnes, an die Zukunft, d. i. das Kommen des göttlichen Reichs. Er verlangte alſo eine lebendige, anſchauliche Ueberzeugung von Gottes welthiſtoriſcher Wirkſamkeit in der Periode des vom Himmel gekommenen Evangeliums. Sonach heißt Glaube in chriſtlicher Religionsſprache durchaus nicht blos die aus Vernunftoffenbarung im w. S. vorauszuſetzende gewiſſenhafte Grundüberzeugung, ſondern eine beſondere lebendige, anſchauliche, Vergangenheit mit Zukunft verknüpfende Grundüberzeugung unter Beywirkung eines idealen Vorſtellungsvermögens. Hieraus folgt 3) daß der religiöſe Glaube nicht jenes unſelige Mittelding ſey, was die Kantiſche Ethikotheologie, aller Sprache der Religionsbekenner entgegen, unter dem Namen eines praktiſchen Poſtulates aus ihm hat machen wollen. Er iſt nicht blos eine ſolche Vorausſetzung Gottes und des höchſten Gutes, nach folgerechtem praktiſchen Verſtande, in und bey dem Handeln mittelſt des Sittengeſetzes. Einige Ethikotheologen meynen ſogar, in dieſer irrigen Anſicht befangen, der Glaube ſelbſt (nicht blos das Streben darnach) könne zur Pflicht gemacht werden. Hier ſoll nämlich der conſequente praktiſche Vernunftmenſch immer, vermöge praktiſchen Bedürfniſſes, ſo handeln, als ſey ein Gott, oder als hätte er gar ihn erſt zu conſtruiren, möglicher Weiſe hervorzubringen, zu realiſiren. Dabey wird aber gar nicht das Vorſtellungsvermögen in Pflicht genommen, wie denn bey dieſer rationaliſtiſchen Richtung

die welthiſtoriſche Anſchaulichkeit in einer poſitiven Religion nur als etwas zufällig ſtatutariſches betrachtet wird. Auch wird hier gar nicht daran gedacht, daß doch Gott ſelbſt ſchon im Gewiſſen und Sittengeſetz allgemein offenbart ſey. Endlich 4) iſt der Glaube nicht etwa ein bloßes Geloben, ein Bund der Treue, (wiewohl das Wort fides dieſe Bedeutung umfaßt) der alle Zweifel aus bloßem blinden Gehorſam mit Kraft des Willens zu entfernen verſpricht. Denn der beſte Wille kann doch den Glauben noch nicht geben, ja noch nicht einmal vorbereiten, wenn man nicht ſonſt die Bedingungen erfüllt, ſein Vorſtellungsvermögen zu einem erleuchteten Glauben geſchickt zu machen. Auf dieſe Vorbereitung des Vorſtellungsvermögens durch Gründe und Andachtsübung geht alſo der Gehorſam des Glaubens, nicht auf die gläubige Ueberzeugung ſelbſt.

Der religiöſe Glaube iſt alſo vielmehr eine Stimmung, ein andächtiges Streben des Vorſtellungsvermögens, die Welt bey der Entwickelung aller ihrer Erſcheinungen in dem idealen Lichte einer unendlichen allgemeinen Zweckmäßigkeit des Geiſterlebens zu betrachten, und zu dem Behufe auch im Verlaufe der Weltgeſchichte eine Offenbarung Gottes im engern Sinne zu ſuchen, zu erwarten, und, wo ſie ſich zeigt, anzuerkennen. Der religiöſe Glaube iſt demnach, wie aus der oben bemerkten Einerleyheit des Seligkeitstriebes mit dem Schönheitstriebe, wenigſtens in der Richtung, erhellt, und wie der Verfaſſer beſonders in ſeiner Poetik (wo die Gottheit und Verſöhnung Chriſti als die Idee der höchſten Schönheit dargeſtellt wird) erwieſen zu haben glaubt,

ebenfalls eine äſthetiſche Stimmung der Vorſtell=
kraft, ja die reinſte, höchſte dieſer Art. Zwar iſt alle
äſthetiſche Stimmung nur eine Anticipation der
Ewigkeit und des Himmels, in der Zeit, ein Vorſchmack der
Seligkeit; aber doch keinesweges Illuſion oder Täu=
ſchung, ſondern ein anſchauliches Wahrheitsgefühl.
(Gott in der Natur, S. 95.) Die Ewigkeit des Ide=
als iſt wenigſtens für die Form, im Schönen und
Erhabenen für den Augenblick ganz verwirklicht.
Der Menſch hat hier im Gefühl das Ganze, eine Cen=
tralanſchauung des Ganzen. Nur der Stoff, den
hier die äſthetiſche Form verherrlicht, iſt noch nicht das
Ganze. So wird der Himmel in einer religiöſen Welt=
geſchichte auch irdiſch verklärt. So fühlte die Erde
ſich ſelig in der Gegenwart des menſchgewordenen
Gottes. Aber die Erde ward in dieſer Begeiſterung
eben ſo wenig getäuſcht, als ſie andererſeits als Erde
der Himmel ſelbſt war. Der religiöſe Glaube iſt
alſo die wahre religiöſe, begeiſterte Anſchauung einer
von Gott durchdrungenen, verklärten Welt, und iſt, we=
gen der Unbeſtimmtheit des unbegreiflichen Gan=
zen, dem äſthetiſchen Wahrheitsgefühle gleich, das
ſich nur an einen Widerſchein der höchſten unendlichen
Zweckmäßigkeit in endlichen Dingen hält. Und hier fragt
es ſich denn allerdings, in wiefern der religiöſe Glaube
in dieſer ſeiner auf begeiſterte Stimmung der Vorſtel=
lungskraft gerichteten Natur Gegenſtand einer Pflicht
für den Menſchen ſeyn könne, der zuerſt nur auf dem Stand=
punkte der Gewiſſenhaftigkeit ſteht. Es fragt
ſich, wie überhaupt das willkührlichſte aller Seelenver=

mögen, die äſthetiſche Vorſtellkraft, zu üben und in Pflicht zu nehmen ſey? Der Menſch befindet ſich nämlich natürlicher Anſicht nach nur in einem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen befangen, welches gar nicht den Charakter der Selbſtthätigkeit hat, ſondern wo alle Erregung von außen durch die Schranke der Sinne kommt. Mit dieſem Sinnendaſeyn beginnt alle gewöhnliche Verſtandesphiloſophie, bleibt auch in Empirikern und Sinnenphiloſophen bey demſelben ſtehn, und hält dieſes oft für die Grundlage aller Wahrnehmung, während die innere Wahrnehmung in einen bloßen Schein verwandelt wird. Dieſes äußere, leidende (paſſive) Sinnendaſeyn erſcheint, als bloße Zufälligkeit, und erſt der wiſſenſchaftliche Menſch lernt eine gewiſſe Selbſtthätigkeit des Geiſtes nach und nach kennen, die dann auch eine gewiſſe Form zur Anordnung der ſinnlichen Stoffe dem Menſchen-Ich ſelbſt zuzuſchreiben verſucht. Der wirkliche Stoff erſcheint aber ſelbſt als zufällig, und ſo auch die geiſtige Form mit ihm, weil ſie eben ohne den ſinnlichen Stoff ganz leer bleibt.

Dieſe letztere halb empiriſche, halb rationelle Anſicht der Verſtandesphiloſophie, die alles ſogenannte reell Mannichfaltige zufällig läßt, auf welcher auch der theoretiſche Kant ſtehen blieb, ändert ſich nun durchaus, wenn der Menſch gewiſſenhaft geworden iſt. Wir haben oben geſehn, daß dieſe Gewiſſenhaftigkeit dem Menſchen ein Vorſtellungsvermögen, nicht als zufällig, ſondern als vom Urwillen, bey Beſtimmung der Geiſter, in ihrer endlichen Entwickelung nothwendig gegeben, zuſchreibt. Dieſes ideale, aller-

dings mehr ſelbſtthätige Vorſtellungsvermögen verlangt nun nothwendig ein Mannigfaltiges, woran man die Aufeinanderfolge verſchiedener Zeitzuſtände in der Entwickelung der Geiſter erkenne. Sie bedarf gewiſſer feſter Punkte, wie wir oben ſahen, an denen ſich das endliche Leben der Geiſter, als ein von dem Urwillen beſtimmtes gleichförmiges Werden, zeitlich entwickele. Kurz ſie bedarf deſſen, was wir in der Körperwelt auch wirklich finden, gewiſſer feſter Schranken, wie ſie die räumliche Anſchauung liefert, zwiſchen denen die geiſtige Thätigkeit beginnt, ſich als etwas beharrliches, beſtimmtes erkennt. Dieſes konnte ſelbſt dem ſcharfſinnigen Kant, auch ſchon auf ſeinem blos theoretiſchen Standpunkte, nicht entgehn. Darum nahm er, in ſeiner transſcendentalen Aeſthetik, ein gewiſſes nothwendiges reines, ideales Mannigfaltiges (a priori) wenigſtens als Bedingung aller Erfahrung an, nämlich Aufeinanderfolge von Zeitzuſtänden, und Neben- oder Auseinanderſeyn im Raume, die der Menſch als urſprüngliche, anſchauliche Formen nicht den Außendingen, ſondern ſeinem urſprünglichen Vorſtellungsvermögen verdankte. Beyde, Raum und Zeitanſchauung, waren für Kant gleich nothwendig, eben weil im Raum nur die Möglichkeit des Beharrlichen gegründet iſt, das die Vorſtellung bedarf, und ſo wies er auch mit Recht die idealiſtiſchen Zweifel gegen die Wirklichkeit äußerer Raumanſchauung, den Berkleismus (ſ. Tafel I. g.), der die Körperwelt für unnütz hält, zurück. So erklärte er uns nun auch die ſelbſtthätigen, geiſtigen, wiſſenſchaftlichen Conſtructio-

nen des Mathematikers in einem idealen Raum, in einer idealen Zeit, ohne dazu der bloßen äußern Wahrnehmung zu bedürfen. Vielmehr mußte ſich jede äußere Wahrnehmung nach dieſen ſelbſtthätigen Anſchauungen des Geiſtes richten. Und ſo gelang denn der Kantiſchen Kritik, zum Behufe ihrer Aufgabe, die Möglichkeit wiſſenſchaftlicher Erfahrung zu erklären, allerdings eine gewiſſe Vermittelung zwiſchen den idealen Ordnungsvorſtellungen des Geiſtes und der durch die Sinne gegebenen Realität von mannichfaltigen äußern Anſchauungen. Allein die ganze wiſſenſchaftliche Erfahrung blieb doch bey dieſer theoretiſch-kritiſchen Anſicht nur hypothetiſch-nothwendig, wie das ganze Vorſtellungsvermögen. Die wiſſenſchaftliche Erfahrung wurde unter der Vorausſetzung erklärt, daß und weil ſie als Thatſache da war. Der menſchliche Geiſt zeigte ſich in einer ſelbſtthätigen Kraft, ein reines Mannichfaltiges, losgeriſſen von der äußern Wahrnehmung, in Raum und Zeit zu ordnen, oder zu geſtalten. Aber er war zu dieſer überſinnlichen, oder reinſinnlichen Selbſtthätigkeit und jeder andern ſeines Vorſtellungsvermögens, ſeiner Erkenntnißkräfte durchaus nicht aufgefordert. — Und ſelbſt die ſpäter folgende Kantiſche Moral und äſthetiſche Kunſtphiloſophie ſcheint es ganz vergeſſen zu haben, die ſelbſtthätigen Erkenntniß- und Vorſtellkräfte des Menſchen ihrer willkührlichen, haltungsloſen Stellung, ihrer Abhängigkeit vom äußern gegebenen Stoffe ganz zu entziehn, oder ihre Selbſtthätigkeit über jenen ſinnlichen Stoff hinaus deutlich in Pflicht zu nehmen.

In einem ſolchen luftigen Schweben kann nun der gewiſſenhafte Menſch, bey dem ſeine religiöſe Verbindlichkeit durch den Urwillen Princip vollſtändiger Selbſterkenntniß des Geiſtes geworden iſt, keins der gegebenen Seelenvermögen, keine Bewußtſeynsthätigkeit zurücklaſſen. Daher haben wir ſchon geſehn, daß das Erkenntnißvermögen, oder der Verſtand, mittelſt der zweyten Pflicht gegen den Urwillen (ſ. oben II.) verbindlich gemacht wurde, und ſomit auch das ſelbſtthätige ideale Vorſtellungsvermögen, inwiefern es in den Wiſſenſchaften dem Verſtande dient, und demſelben gewiſſe reine Conſtructionen in Raum und Zeit für ſeine Urbegriffe liefert, die Sinnenwelt darnach zu ordnen. Für den gewiſſenhaften Menſchen iſt alſo die meſſende, zählende, geſtaltende, bewegende Einbildungskraft der Mathematiker oder Phyſiker keinesweges eine bloße willkührliche Speculation, kein bloßes Werkzeug irdiſchen Nutzens. Dies mathematiſche, wiſſenſchaftliche Vorſtellungsvermögen muß alſo zur Phyſikotheologie dienen ſich als ein Mittel derſelben betrachten, damit die Spuren des Urwillens in der Sinnenwelt erkannt, und dieſer Urwille ſelbſt in Beziehung auf die Sinnenwelt durch die mathematiſche Wirkſamkeit des Menſchen vollſtreckt werde. —

Allein das Vorſtellungsvermögen des Menſchen hat noch mehr Selbſtthätigkeit, als die mathematiſche. Es hat noch mehr Aufforderung von der vereinzelnden Sinnenwirklichkeit ſich loszumachen, als die im Namen des wiſſenſchaftlichen Verſtandes. So erſcheint vor allem die äſthetiſche Selbſtthätigkeit der

menſchlichen Vorſtellkraft als eine ſolche, die nicht etwa, wie ältere Theorie oder neuſte Praxis in der Kunſt meynte, ein gaukleriſcher Affe der Sinnlichkeit iſt, ſondern durch ideale Geſtalten des verherrlichten Lebens, durch die Erhebung der menſchlichen Empfindung in überſinnliche und doch mit lebendigem Wahrheitsgefühl ergriffene Regionen, in eine heilige Sabbathſtille der Schöpfung, den Menſchen zu reinigen, vom einzelnen Sinnenausdrucke zu befreyen, zu beſeligen vermag. (Gott in der Natur, §. 5. S. 45.) Der gewiſſenhafte Menſch muß alſo die ächte äſthetiſche Stimmung, als eine zweckmäßige Vorbereitung zur Erfüllung ſeiner ſittlich-religiöſen Beſtimmung, zur Hervorbringung jenes Bewußtſeynszuſtandes, den man Andacht nennt, betrachten, und auf ſie auch pflichtmäßige Beſtrebungen richten. Es war von jeher ein ſchädlicher Mißgrif der Moralphiloſophie ſowohl, als mancher rigoriſtiſchen Pietiſten, die Sinnlichkeit überhaupt mit dem ſündhaften oder unvollkommenen, ja wohl verkehrten Sinnenzuſtande zu verwechſeln, die von reiner Natur geadelte Sinnlichkeit in dem Menſchen durchaus vernichten zu wollen, und deswegen auch das idealiſirende, äſthetiſche Vorſtellungsvermögen als einen ſündlichen Luxus zu verwerfen. Dieſe Alle vergaßen, daß Moral und Religion zwar mit Geiſtesgewalt von der ſinnlichen Beſchränkung oder Vereinzelung, aber durchaus nicht von den Vorſtellungen eines verherrlichten, ſeligen Lebens abzieht, daß das äſthetiſch vorgeſtellte Lebensideal vielmehr das einzige zweckmäßige Mittel ſey, die verwilderte Sinnlichkeit des Menſchen wie-

der zu erheben. Sie alle vergaßen, daß die religiöſen Grundvorſtellungen des Glaubens und der Liebe, wie wir oben zeigten, wenigſtens der Richtung nach, mit den äſthetiſchen Vorſtellungen zuſammenfallen, daß, wenn der Menſch pflichtmäßig aufgefordert wird, ſein Lebensgefühl in den Glauben an einen allein guten Quell des Lebens, an ein durch mittheilende Liebe zur Gegenliebe aufforderndes, ſchöpferiſches Urſeyn zu verwandeln, er die Bedingungen erfüllen muß, ohne welche ſein Vorſtellungsvermögen nicht zu dieſer anſchaulichen, lebendigen Ueberzeugung mitwirken kann. Jenes ideale Vorſtellungsvermögen, welches der gewiſſenhaft erkannte Urwille im Menſchen-Ich, mittelſt deſſen Vernunfttriebe nach Seligkeit, in Pflicht nimmt, ſoll, wie bereits früher bemerkt worden, alle einzelnen mannichfaltigen Zeitzuſtände an die Grundvorſtellung eines unendlichen, alles zweckmäßig vereinigenden Lebens- und Vorſtellungsgrundes knüpfen, wodurch alles Zeitliche durchdrungen vom Ewigen, und ſelbſt das wirkliche, ſinnliche Körperleben als ein durch ſeinen Zuſammenhang mit dem unſichtbaren Ganzen veredeltes, verherrlichtes Sinnbild eines geiſtigen Urlebens erſcheint. So erſchien uns in der äſthetiſchen, und ſelbſt in der phyſikotheologiſch wiſſenſchaftlichen Betrachtung der Körperwelt die harmoniſche Geſtalt der körperlichen Natur und ihr lebendiger Organismus, als ein Tempel Gottes, als Sinnbild eines Urbewußtſeyns, oder urvollkommenen Geiſtes. (Gott in der Natur, §. 10. S. 112. §. 21. S. 383.) — Raum und Zeit aber ſelbſt, die zwey allgemeinſten Haupt-

formen alles idealen geiſtigen Vorſtellungsvermögens, inwiefern dieſes nach oben gegebener Definition, endliches mit unendlichen im Grundgefühle des Ewigen abſoluten Gutem ſelbſtthätig verbinden ſoll, wurden ebenfalls am Ende unſerer Naturbetrachtung (Gott in der Natur, S. 450. vergl. Grundriß d. allg. Religionsl. von 1808. S. 265. u. S. 315.) als zwey relative, keinesweges abſolute Doppelanſichten und Sphären erkannt, welche einander in der Vorſtellung endlicher Geiſter zu einem Abbilde des ewigen Urſeyns ergänzen. Zeit und Raum einzeln erſcheinen, wie wir in der Naturbetrachtung zeigten, als zwey unſelige, d. h. trennende, aus einander werfende Principien, vermöge deren das nach einander und außer einander niemals in einander kann ſeyn, als ein paar rieſenhafte Todtenſchädel, in deren jedem Theile das Leben, als vereinende Kraft, ewig ausſtirbt, wenn man nämlich jede dieſer Formen unſerer Vorſtellungskraft allein zum Bilde der Ewigkeit machen will. Daher erſchien auch von jeher die Ewigkeit ſelbſt lebendigen Dichtern und Denkern grauſend (Gott in der Geſchichte. S. 219.), oder humoriſtiſche Verächter der Unſterblichkeit wagten es gar, über ſie, als langweilig, zu ſpotten, weil ſie alle den freylich natürlichen Fehler begingen, ſich die Ewigkeit entweder nur durch das Organ der Zeitvorſtellung, oder durch das der Raumvorſtellung anſchaulich zu denken, woraus allemal eine hohle Form entſteht, unausfüllbar alsdann ſelbſt von jeder, ihr immer untergeordneten Gottesnatur, ſtatt daß dieſe Ewigkeit, welche das atheiſtiſche Denken

ſchreckt, nichts anders, als ein ins endliche Geſchöpf geworfener mißverſtandener Rieſenſchatten des unbedingten göttlichen Urſeyns und ſeiner Thätigkeit iſt. (Gott in der Natur. S. 174.) Bey dem rohſinnlichen, an blos äußere Anſchauung gewöhnten Menſchen herrſcht die Raumvorſtellung vor, und wird ſich bey ihm mit dem Gedanken der in grenzenloſe Ausdehnung auseinandergezogenen Ewigkeit zu einem allgemeinen Materialismus des Alls verbinden, wo alle Elemente im Chaos aus einander liegen, durch keine geiſtige durchdringende Kraft verbunden, höchſtens durch Zufall äußerer mechaniſcher Bewegung zu einer ſcheinbaren Ordnung, ohne wahres inniges göttliches Leben in einer Kosmogonie ſich zuſammenfügend. Bey dem durch abſtractes Denken nach innern Wahrnehmungen verwöhnten Denker hingegen geht bekanntlich im Idealismus die Außenwelt oft ganz verloren. So herrſcht denn bey dieſem die Zeitvorſtellung vor, und wird ſich bey ihm mit dem Gedanken der Ewigkeit zu einem ſteten Fortſchreiten des Geiſteralls verbinden, wo ein ewiges Nacheinanderſeyn, ſey es auch unter der Form des Wachſens, doch das Erreichen des Ideals alles Glaubens und Seyns völlig unmöglich macht. Hier entſtehn denn auch mit dieſer, in eine unendliche Zeit ausgedehnten Ewigkeit die abgeſchmackten Fragen, was Gott gethan habe, ehe er Welten ſchuf, oder wie die Langeweile einer künftigen Ewigkeit werde auszufüllen ſeyn. Hier entſtehn die metaphyſiſchen Theogonien, welche Gott ſelbſt erſt aus dem Chaos ſich entwickeln, und vielleicht dieſe göttliche

Natur wieder ins Nichts zurückkehren laſſen. Kurz nach beyden einſeitigen Anſichten, es mag nun Raum oder Zeit mit der Ewigkeit verwechſelt werden, iſt das Univerſum unſelig im außereinander oder nacheinander ſeyn, und das Leben eines Geiſtes, welches ſich innerhalb dieſer hohlen Todtenſchädel von ewigem Raum, oder ewiger Zeit befinden ſoll, iſt ein beängſtigender Martergedanke, den die Speculation kaum erträgt, bis ihn Leichtſinn und irdiſche Beſchränktheit los wird. Ganz anders verhält es ſich aber, wenn Raum- und Zeitvorſtellung beyde zu dem nothwendigen Bilde der Ewigkeit ſich ergänzen. — Hier wird die Vollkommenheit des Urſeyns niemals für die Vorſtellung getrennt und die geiſtige Kraft im All iſt immer geſammelt, die endlichen Geiſter mit voller Fülle zu beſeligen.

Denn wenn wir uns Erſtlich zum unendlichen Raume nur irgend einen Zeitmoment mitten im Gange der Zeit unter der Bedingung unſerer Vorſtellungsart denken, nach welcher nämlich es überhaupt nur Eine Welten-Uhr, Einen meſſenden Pendelſchwung fürs Weltall giebt, ſo verſchieden dieſe allen Weſen gemein gedachte Hauptzeit im Verhältniſſe einzelner Zeitweſen auch ſonſt mag gemeſſen werden . . . . ſo folgt, daß ein jeder aus dem Gange der Zeit herausgegriffne Zeitmoment geltend und herrſchend ſey für alle Räume außer einander, die auf einmal in der Unendlichkeit gedacht werden, und er verſinnlicht dergeſtalt eine Kraft, welche alle unendliche Räume, die außer einander liegen, zugleich umfaßt. Mit Einem Worte,

jeder untheilbare Zeitaugenblick, als in allen mögſlichen Räumen nothwendig zugleich gedacht, iſt überall, und iſt Sinnbild eines allgegenwärtigen Denkens, einer allesvereinenden geiſtigen Hauptthätigkeit, Sinnbild der höchſten Einheit. Und ſo wird jenes Zerrbild des Materialismus, jene unſelige Rieſenmaſſe, Raum ohne Gränze, über und unter, und ringsum neben uns, mit allen ſeinen unermeßlichen Fernen, und labyrinthiſchen Straßen, die der Seele nur ein alles verſchlingendes Grab, nur einen Kerker öffnen, wären ſie auch ins Unendliche der Nächte hinaus von Sternenhimmeln beleuchtet . . . mittelſt jedes Zeitmoments, wie ihn ſich jeder Menſch nothwendig als allgültig herrſchend denkt, in Einen Punkt zuſammengezogen, in ihm als das zugleichſeyende zuſammengehalten, vergeiſtigt und für den Glauben d. i. für die urſprüngliche natürliche Vorſtellungsart der nicht in Verkehrtheit gefallenen Seele ſo ſublimirt und idealiſirt, daß er der erlöſten Seele, deren Element ſelbſt die Zeit-Einheit iſt, nicht mehr mit erdrückender Vernichtung drohen kann. Während alſo der verkehrte rohſinnliche Menſch dazu verdammt iſt, ſich den Raum, wie einen unbedingten ewigen Abgrund, einen finſtern Kaſten, oder eine Kugel der Unermeßlichkeit zu denken, in welcher die Dinge herumgeworfen werden, ohne je in einen abſoluten Ort zu gelangen, ſo wird dieſer Raum, wenn man ihn, der urſprünglichen reinen Vorſtellungsart des Menſchengeiſtes folgend, zugleich im untheilbaren Zeitmomente auffaßt, zu einem bloßen ſcheinbaren Rieſenſchatten, Ab-

bilde oder Abglanze, aus Einem unſichtbaren, alles zuſammenhaltenden Punkte geiſtiger, allein unbedingter Urthätigkeit ausſtrömend. Und ſo wird denn der Raum, verbunden mit dem untheilbaren Zeitmoment, bildlich, aber mit vollkommenſten Rechte der Möglichkeit geſprochen, zu einer Herrſcherſtadt, über welcher eine höchſte Einheit, ein unbedingter Geiſt wacht und thront. Daß aber der Menſchengeiſt ſich im Fluſſe der Zeittheile irgend einen ſolchen untheilbaren Zeitmoment der Einheit, des Zugleichſeyns nicht nur denken könne, ſondern müſſe, möchte nun wohl der Skepticismus bezweifeln, der gern das ganze Bewußtſeyn in Schein, in ein ewiges Fließen ohne feſten Punkt auflöſt, und ſo auch die Zeit nur mathematiſch für ein unendlich Theilbares, Mannichfaltiges nach einander erklären wird. Auch könnte hier dieſer Skepticismus gewiß nicht aus dem bloßen Standpunkt einer Ichphiloſophiſchen Metaphyſik, oder einer naturphiloſophiſchen Organismuslehre widerlegt werden, wenn dieſe etwa behaupten wollten, daß jener angenommene, oder verlangte untheilbare Zeitmoment, um den Raum zuſammenzuhalten, nichts anders, als die reine ſelbſtſtändige Ichheit, der Act der geiſtigen Thätigkeiten, ein Denken, oder eine Lebens-Einheit im Organismus ſelbſt ſey, welche ſich als unbedingte untheilbare Eins ſetzt, und in der Folge mehrerer Zeitmomente immer als Einerley wiederholt. Denn dieſe blos metaphyſiſch behauptete reine Ichheit könnte doch an ſich immer nur eine ſcheinbare Einfachheit oder Einerleyheit der Form am zeitlich Mannichfaltigen ſeyn,

die in keinem Zeitmomente, alſo eigentlich einfach und Eins und beharrlich für ſich wäre, ſondern in veränderlichem Fluſſe der Mannichfaltigkeit vorüber ginge, wie z. B. ſelbſt Kant Fichtes ſelbſtſtändig geträumtes Ich zu einer bloßen ſubjectiv allgemeinen Gedankenform, oder Einheit der Apperception im Mannichfaltigen macht (Kritik d. r. V. S. 131.). Und eben ſo iſt ja oft die Einfachheit der lebendigen Seele als Lebenskeim bezweifelt worden. Allein der gewiſſenhafte Menſch, der ſich den unbedingt guten Urwillen als nothwendigen Beſtimmungs- Erkenntniß, und Vorſtellungsgrund in jeder Zeit des ihm gegebenen Bewußtſeyns vorhält, und dem eben ſeine Pflicht einleuchtend geworden iſt, auch nach Glauben zu ſtreben, d. h., ſein Vorſtellungsvermögen, als zeitlich, oder wohl gar als ſinnlich verkehrt, zu reinigen und zum Abbilde eines ewigen einerleyen Grundes zu verklären .... dieſer hat für ſeine Entwickelung in der Zeit etwas wahrhaft beharrliches und Eines, nämlich den nothwendigen, mittelſt des abſolut guten Urwillens, im Verhältniſſe zu weſentlichem Seyn, offenbarten Grund für ſein Leben. So erhebt ſich auch der Dichter Haller, nachdem er ſich von der Ewigkeit, noch unter dem Schreckensbilde der Zeitdauer, alſo einſeitig hatte niederſchlagen laſſen, mit dem Gebet: „Gott, du biſt des allen Grund.“ (ſ. Gott in der Natur S. 187.) Dieſer Grund iſt für den gewiſſenhaften Menſchen, bey allen ſeinem Erkennen und Vorſtellen ein unbedingtes, beharrliches, weſentliches Eine, eben weil dieſer Grund unbedingt ausſchließlich nothwendig herrſcht, und ſo hat denn der gewiſſenhafte

Menſch das Recht, ja ſogar die Pflicht, ſich irgend einen Zeitmoment als eine feſte Einheit zu denken, der künftige, davon unterſcheidbare Bewußtſeynszuſtände in andern Zeitmomenten beſtimmt. Dieſe praktiſche Nothwendigkeit oder Pflicht, den Zeitenfluß in der Vorſtellung zur Zeit-Einheit zu erheben, läßt ſich aber auch als theoretiſch möglich aus der ganzen Natur des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, wie es ſich in der Zeit, nach immer wiederholter Schrankenſetzung, entwickelt, darthun. Wie der Mathematiker in ſeinen Poſtulaten oder Grunddefinitionen es ſich als Recht heraus nimmt, aus dem Raume, als einer dem Mathematiker ſelbſt ins Unendliche theilbar ſcheinenden Anſchauung, einen Punkt, als untheilbare feſte Raumeinheit herauszuheben, ſo hat man von jeher das Recht erkannt, ſich eine erſte untheilbare Grundeinheit des Zeitmoments, zwar nicht mittelſt der blos ſinnlichen, immer unendlich theilbar erſcheinenden Zeitanſchauung, aber doch mittelſt der intellectuellen Anſchauung, wiſſenſchaftlich anſchaulichen Begrifsbildung, welches Kant den Schematismus des Verſtandes nennt, als ein Grundmaß für alle Zeit vorzuſtellen — und wenn Kant (Krit. d. r. Vern. S. 182.) das reine Schema oder intellectuelle Zeitbild aller Größe, die Zahl nennt, die Zahl aber nach Ausſage der Mathematiker aus Einheiten beſteht, ſo muß es für unſer wiſſenſchaftliches Vorſtellungsvermögen möglicherweiſe eine Zeiteinheit geben, oder einen Zeitpunkt, als den erſten, zum Behufe des Zahlenbegrifs, welcher für die ideale Vorſtellung eben ſo we-

nig Zeitlänge oder Dauer hat, als der Raumpunkt bey den Mathematikern Ausdehnung haben ſoll. Will man einwenden, ein ſolcher untheilbarer Zeitpunkt ſey keine Zeit mehr, da man unter der Zeit immer eine Aufeinanderfolge verſtehe, mithin ein Widerſpruch, ſo gilt derſelbe Einwand gegen den Raumpunkt, der ebenfalls die Raumform des Nebeneinander nicht hat, und ohne welchen doch kein Geometer leben kann, ohne welchen die gerühmteſte Evidenz in der wiſſenſchaftlichen Welt ſchwindet. So wie man ſich demnach den Raumpunkt als einen anhebenden Raum denkt, ſo denkt man ſich auch den einfachen Zeitmoment als eine anhebende Zeit — und es kann folglich, wenigſtens für die Abſtraction, die Möglichkeit dieſes anſchaulichen Gedankens oder dieſer intellectuellen Anſchauung nicht beſtritten werden, oder man wirft die ganze Mathematik um. Nun haben wir aber auch, für dieſe Vorſtellungsart ſogar die praktiſche Nothwendigkeit erwieſen. Denn ein jeder endliche Geiſt mit einem zeitlich ſich entwickelnden Vorſtellungsvermögen, der dabey an die Vorſtellung eines nothwendigen Grundes für ſein geiſtiges Leben gebunden iſt, bedarf eines Zeitpunktes für den Grund, der jeder denkbaren Zeitreihe vorhergeht, ſie zu beſtimmen, der mithin eine Zeitreihe anhebe. Daher haben neuere Philoſophen die Freyheit des Willens ſelbſt, als eine Fähigkeit beſchrieben, eine Zeitreihe anzufangen (ſ. Kants Kritik d. r. V., dritte Antinomie) und gewiſſermaßen nicht mit Unrecht, wenn nur dabey nicht vergeſſen wird, zu erinnern, daß dieſes nicht metaphyſiſch, ſondern

blos für die Welt des ſittlichen Bewußtſeyns zu verſtehn ſey. Metaphyſiſch verſtanden, folgte freylich hieraus die Ungereimtheit, daß jeder Geiſt, auch ohne den Grund im Urſeyn, die Zeit und ihren Cauſſalnexus abſolut anfinge, wie ein Schöpfer, und ſo hätten wir eigentlich gar keine allgemeine ideale Zeit, ſondern ſo viel Zeiten und Cauſſalreihen, als es Geiſter giebt. Aber religiös verſtanden hat dieß allerdings einen Sinn. Denn wenn jeder religiöſe Wille ſeine Bewußtſeynsthätigkeiten von dem unbedingt nothwendigen Beſtimmungsgrunde im Urſeyn anfängt, wie er ſoll, ſo liegt der anhebende Zeitpunkt für ihn allemal an der Gränze der Zeit, in der Ewigkeit — iſt mithin gar nicht in die Welterſcheinungen verflochten, und wir haben wenigſtens dargethan, was zu erweiſen war, daß nämlich, für jedes ideale Vorſtellungsvermögen eines endlichen Geiſtes, der einfache anhebende Zeitmoment, der, ideal gedacht, alle die Unendlichkeiten des Raums in einem Zugleichſeyn umfaßt, ein vollſtändiges Sinnbild der Ewigkeit ſey. Und wenn aus dem religiöſen Axiom der Gewiſſenhaftigkeit erhellt, daß unſer Vorſtellungsvermögen ſich an einen Vorſtellungsgrund pflichtmäßig knüpfen ſolle, der die Nothwendigkeit mit ſich führt, eine Zeitreihe von Bewußtſeynsthätigkeiten anzuheben, ſo heißt dies nichts anders, als was auch jeder populäre Religionslehrer dem Menſchen auferlegt, alle Vorſtellungen im Kreiſe des freyen Bewußtſeyns von der Grundvorſtellung durchdrungen ſeyn zu laſſen, daß man, als beherrſcht durch die Pflicht, das Geſchöpf eines ſchöpferiſchen

Geiſtes ſey. Dieſes ſoll nun aber eben kein bloßer Gedanke des Verſtandes, ſondern eine lebendige Anſchauung ſeyn, und ſo muß denn das Vorſtellungsvermögen ſich ein Bild der Ewigkeit als mit der Zeit und der äußern Sinnenanſchauung eng verknüpft entwerfen, d. h., ſich die unbeſtimmbare gränzenloſe Ausdehnung des Raums, welche das menſchliche Vorſtellungsvermögen hat, umfaßt, geiſtig beherrſcht von einem idealen Zeitpunkte des Zugleichſeyns vorſtellen. Wenn hier der Zeitpunkt den Raum zuſammenhält und vergeiſtigt, ſo wird doch daraus wiederum fälſchlich geſchloſſen, daß die Zeitform allein genommen, nämlich als das Nacheinander, ein vollſtändiges Sinnbild der Ewigkeit ſey, und nur aller Raum zum Beſten der Geiſterwelt in der Vorſtellung aufgehoben werden müſſe. Wie wir ſchon erwähnten, iſt es gewöhnlicher Fehler bey idealiſtiſchen Philoſophen eben ſo ſehr, als bey populärer Denkart, ſich die Ewigkeit blos als eine unendliche Dauer, als eine Zeitlinie ohne Anfang und Ende vorzuſtellen (vergl. Gott in der Geſchichte. S. 312.). An dieſem angeführten Orte haben wir ſchon bemerkt, daß dieſe unendlichen Zeitlinie gar wohl, als eine bloße Tangente an der Kreisperipherie, Schein des endlichen Vorſtellungsvermögens ſeyn könne, und gleichwohl haben auf dieſen Schein die Kantiſchen Ethikotheologen ihre Idee von einem unendlichen Fortſchreiten zum Vernunftideal bauen wollen, (ſ. Tafel I. 1. k.) welche den durch ein ewiges Sittengeſetz ohne Glauben an das erfüllte Ideal gejagten Geiſt durchaus nicht ſelig machen kann. Auch dürfte es dieſen Ethikotheologen

ſehr ſchwer werden, zu erweiſen, daß irgend eine poſitive Religion, namentlich die chriſtliche, die Idee einer ſolchen, immer nur fortſchreitenden, Unſterblichkeit ohne Ziel der Ruhe für den endlichen Geiſt begünſtige. Eine ſolche Zeitlinie unter der Form des Nacheinanderſeyns, als Bild der Ewigkeit angenommen, würde demnach ein ähnliches, alles trennendes, zerſtörendes, verſchlingendes, chaotiſches Ungeheuer, bilden, als der materialiſtiſch gedachte auseinandergefallene Raum iſt, und daher ſchildern ſelbſt die heidniſchen Mythen den Kronos als den Empörer gegen den Uranus, und als den Vater, der nur Kinder zeugt, um ſie zu freſſen, und frißt, um ſie wieder auszuſpeien. Um dieſer unſeligen Idee zu entgehn hat denn das menſchliche Vorſtellungsvermögen, welches ſich ein Bild des ewigen Urſeyns im Glauben entwerfen ſoll, wiederum die Raumvorſtellung als ein Ergänzungsmittel nöthig, das Nacheinanderſeyn in der Zeit nicht auseinander fallen zu laſſen.

Wenn ich mir demzufolge zweytens zu einer unendlichen oder unbeſtimmbaren Zeitdauer irgend einen beſtimmten Raumpunkt vorſtelle, ſo habe ich auch hier bey dem Bleibenden des Raumes im Sinnbilde die Vorſtellung der Ewigkeit vollſtändig. Denn ich thue zu der überall ſeyenden Zeit, einen immer ſeyenden Raum dazu, wie ich vorher zu dem immer ſeyenden Raume eine überall ſeyende Zeit hinzuthat. Im vorigen Erſten Falle ſtellte ich mir jeden Zeitpunkt, jeden untheilbaren Moment der Dauer, mit Newton zu reden, (Gott in der Natur. S. 433.) über-

all vor, in dieſem zweyten Falle aber jedes Raumtheilchen immer. Im Ueberall und Immer zuſammen erſchöpft ſich aber die ſinnliche Vorſtellung eines Alls oder unbedingten Ganzen. Nun iſt zwar jedes Raumtheilchen ſelbſt, als ſolches, nicht überall, und jeder Zeitpunkt, als ſolcher, nicht immer, ſonſt dächte ich einen Widerſpruch. Aber ich kann doch aus der Zuſammenſetzung beyder ſinnlicher Vorſtellungsarten ein Sinnbild des Ueberall und Immer erhalten. Das heißt, die Zeitvorſtellung, auf den Raum angewandt, giebt mir erſt das Ueberallſeyn, und die Raumvorſtellung, auf die Zeit angewandt, giebt mir erſt ein Immerſeyn als ſinnliches Schema. Und ſo kann mich denn jedes vorgeſtellte Raumtheilchen, in Verbindung mit der ganzen oder unbeſtimmbaren Zeit, überzeugen, daß es ein Immerſeyn giebt, und jeder vorgeſtellte Zeitmoment in Verbindung mit dem ganzen oder unbeſtimmbaren Raum, überzeugen, daß es ein Ueberallſeyn giebt. Beydes nämlich, inwiefern Raum und Zeit iſt, und ſo faſſen wir denn möglicher Weiſe die Ewigkeit in eine ſinnbildliche Vorſtellung des auf Einmalſeyns eines Ganzen, welche aus einem Urſeyn, das uns als immer und überall angekündigt wird, hervorgeht. So liegt denn die mögliche Vorſtellung dieſer Ewigkeit weder im Raume allein, noch in der Zeit allein, ſondern da, wo ſich dieſe beyden Doppelſphären unſerer ſinnlichen Anſchauung in Einem Durchſchnittspunkte durchſchneiden. Dieſen Durchſchnittspunkt faſſen, heißt nun, die wahre Muſik der Sphären ahnend vernehmen, von welcher die Pythagoräer träumten, und welche noch

mehr als ein bloßer Chorgeſang der ſich harmoniſch bewegenden Himmelskörper ſeyn mag. Wer dieſen Durchſchnittpunkt faßt, erkennt nun auch leicht, worinnen die wiſſenſchaftliche Täuſchung des Materialismus und des Idealismus, wovon der erſtere den Raum, der andere die Zeit, als unendliche Form der Geiſtesthätigkeit zur Ewigkeit und zur Gottheit erhebt (ſ. Tafel I. 1. g. 2. g.), eigentlich beſteht. Denn was erſtlich den Materialismus betrift, ſo liegt das Blendende deſſelben für Populardenker und Mathematiker darinnen, daß allerdings jedes Raumtheilchen, wie wir mit Newton ſagten, vom ſinnlichen Menſchen als immer gedacht wird, und weil der Mathematiker ſein Raumtheilchen, als abſtracten Punkt, beliebig überall hinwerfen kann (wo es aber alsdann fixirt, durchaus beſtimmt, und vom übrigen Raum getrennt iſt), ſo verwechſelt der Materialiſt ſeinen beſtimmt gedachten Punkt mit dem ganz unbeſtimmbaren Raume, und vergißt, daß kein Raumtheilchen ſelbſt, mithin auch nicht jede Summe aller beſtimmbaren Raumtheilchen überhaupt, überall iſt. Die Raumvorſtellung giebt mir alſo zwar ein Immer, aber durchaus kein Ueberall, ſo ſonderbar dies auf das erſte Hinhören klingen mag. Denn die Raumvorſtellung ſelbſt, wie ſie der Materialismus hegt, iſt nichts anders, als die unendliche Summe beſtimmbarer Raumtheilchen; dieſe noch ſo unendlich gedachte Summe von Raumpunkten bringt aber durchaus eben ſo wenig ein Ganzes hervor, als irgend eine Reihe von addirten Punkten eine Linie, oder eine Reihe von Linien einen

Körper (ſ. Käſtners Geometrie. Erklärung 5. Satz 42. Anmerk.). Giebt es alſo ein Ueberall, ſo kann dieſes gar nicht als etwas Beſtimmtes im Raume, oder der ſogenannte Raum ſelbſt ſeyn, der eben nur aus denkbaren Theilen außer einander beſteht, ſondern es muß Etwas über dem Raum ſeyn, und ſo kann denn, ſinnlich genommen, nur der Zeitmoment überall genannt werden; dem Raume hingegen kommt nur das Prädicat des Immer zu, mithin beſitzt er die Eigenſchaften des Urſeyns ſinnbildlich, nicht einmal vollſtändig, welche ihm der Materialismus zutheilen wollte. Die Allgegenwart Gottes mit dem Raume zu verwechſeln, die erſtere der vergötterten Raumvorſtellung ſelbſt zutheilen, und dieſe Anſicht ſogar in der heiligen Schrift finden zu wollen, iſt alſo ein pantheiſtiſch materialiſtiſcher Unſinn, der eben auch unſerer ſpeculativen Zeit vorbehalten war, wo wortverdrehende Syſteme den Menſchenverſtand wahrhaft verrückt machen. Eben ſo wenig, wie dem Raume, dem das Immer zukommen kann (ſo lange und inwiefern es eine Zeit giebt) das Ueberall zukommt, eben ſo wenig kommt aber auch der Zeit, welcher das Ueberall zukommen kann, (inwiefern es einen Raum giebt) das Immer zu — und es iſt eben ſo unſinnig, zu ſagen, die Zeit ſelbſt iſt immer, als der Raum ſelbſt iſt überall. — Was immer ſeyn ſoll kann nicht in der unendlichen Summe von Zeitpunkten liegen, die nach einander iſt, und die man ſelbſt Zeit nennt. Kein Zeittheil iſt immer, die ganze Reihe der Zeittheile iſt alſo auch nicht immer, da dieſe Zeit kein Ganzes

bildet. Was alſo immer ſeyn ſoll, muß über oder wenigſtens außerhalb der Zeit ſeyn, und ſo konnten wir, ſinnlich genommen, nur den Raumpunkt immer nennen. Dieſes widerlegt nun auch den Idealismus. Denn was zweytens dieſen betrift, ſo liegt das Blendende deſſelben für Populärdenker und Metaphyſiker darinnen, daß allerdings jede Zeiteinheit überall gedacht wird, und weil nun der idealiſtiſche Metaphyſiker den einfachen Zeitmoment ſeine geiſtigen, denkenden Thätigkeit, abſtract genommen, in alle unbeſtimmte Zeiten beliebig hinauswerfen kann, (ungeachtet der Denker, wo er mit ſeinem Ich gleichſam den Anker im Unermeßlichen auswirft, doch immer fixirt bleibt) ſo verwechſelt der Idealiſt ſeinen feſten Zeitpunkt des Denkens, jene Zeiteinheit, in welcher die Einheit der Geiſtesthätigkeit und Apperception ſtatt findet, die er Ich nennt, mit der ganzen unbeſtimmbaren Zeitreihe, und vergißt, daß weder ein Zeittheilchen, noch die ganze denkbare Summe der Zeittheilchen überhaupt, Zeit genannt, als immer vorgeſtellt werden kann. Da nun der geiſtigen Thätigkeit in der Zeit, Denken genannt, ſammt der Zeit ſelbſt nur das Prädicat des Ueberallſeyns ſinnlich genommen zugeſchrieben werden mag, (wie denn allerdings ſelbſt der Menſchengedanke ſich wenigſtens überall hin verſetzen kann) das Prädicat des Immerſeyns hingegen eine Täuſchung iſt, ſo beſitzt die Zeit, und ſelbſt eine ſie ausfüllende geiſtige Thätigkeit durchaus nicht die ſinnbildlich vollſtändigen Prädicate des Urſeyns für die Vorſtellung, und der Idealismus verfällt in den

häufig ſtattfindenden groben Irrthum, die ewige Dauer Gottes mit der Zeit zu verwechſeln, und die erſtere der vergötterten Zeitvorſtellung ſelbſt zu ertheilen, ja wohl gar das menſchliche Ich, als Subject geiſtiger Thätigkeit, in einer ewigen Dauer an jener Apotheoſe Theil nehmen zu laſſen. So erhellt denn, nach ſonnenklar einleuchtenden Irrthümern des Materialismus und des Idealismus, welche entweder den Raum oder die Zeit allein zu unbedingtem Urſeyn erheben, und durch ſie jeden beliebigen feſten Punkt in Raum und Zeit für einen abſoluten Ort erklären wollten, daß Newton Recht habe, (Gott in der Natur, S. 433.) dagegen zu behaupten, „daß weder die Dauer, noch der Raum das göttliche Urſeyn ſey, ſondern das Urſeyn dauere und ſey da immer und überall, könne alſo, wo Zeit und Raum in Theilen vorgeſtellt wird, nicht niemals, nicht nirgends ſeyn, und durch ſolches Immer- und Ueberallſeyn bilde es erſt (innerhalb ſeiner) Dauer und Raum.“ So ſtimmt denn hier der Engliſche Philoſoph vollkommen mit unſerer Darſtellungsweiſe überein, daß der abſolute Ort der Ewigkeit für ein ſinnliches Vorſtellungsvermögen nur dorthin verlegt werden könne, wo ſich Raum und Zeit in einem Punkte durchſchneiden, welcher das Immer mit dem Ueberall zu dem Sinnbilde des Alls vereinigt. Mit dieſer unſerer Widerlegung des Idealismus und Materialismus darf aber das dritte Syſtem, der Pantheismus (Tafel I. 3. g.), nichts gewinnen, welcher an ſich auch, zumal bey Spinoza, eigentlich nur eine Zuſammenſchmelzung der einſeitigen, idealiſtiſchen und

materialiſtiſchen Irrthümer iſt, und ſo in dieſer doppelten Einſeitigkeit, die für Allſeitigkeit gelten will, von den Joniern bis zu Spinoza, und von dieſem bis in die neueſten Zeiten über geniale Denker eine große Gewalt geübt hat. Aus der bisherigen Unterſuchung der urſprünglichen Raum- und Zeitvorſtellung iſt nämlich nur ſo viel hervorgegangen, daß es dem atheiſtiſchen Syſteme allein durch die gröbſte Täuſchung, nämlich durch ganz falſche materialiſtiſche, oder idealiſtiſche Vorſtellungen einer blos räumlichen, oder blos zeitlichen Ewigkeit gelingen konnte, den Menſchen zu überreden, es liege durchaus keine lebendige anſchauliche Ueberzeugung von einem ſubſtanziellen, identiſchen Urſeyn in der Natur ſeines idealen, zeitlich räumlichen Vorſtellungsvermögens. Daß die Sinne Gottes Weſen nicht verkünden, was ſie auch nicht können, war dem Atheismus zu Unterſtützung ſeines Unglaubens nicht genug. Er mußte auch die menſchliche Vorſtellungskraft, oder Einbildungskraft, die ſich ins Unſichtbare und Allgemeine wagt, überreden, es ſey ganz wider ihre Natur, ſich etwas anders anſchaulich zu denken, als einen hohlen, ewigen Raum, eine hohle ewige Zeit, und darinnen ein bloßes Ordnungsverhältniß für einen Fluß der Dinge. Indem wir nun dem menſchlichen Vorſtellungsvermögen nachgewieſen haben, daß es in dem Durchſchnittpunkte der Raum- und Zeitſphäre allerdings ein vollſtändiges, anſchauliches Sinnbild für die ewige Form eines beharrlichen, einfachen Seyns und unbedingten Ganzen finden könne, haben wir erwieſen, daß diejenigen Atheiſten, welche ſich evident nur vom Daſeyn

einer ewigen Materie, oder eines denkenden Menſchen-Ichs überzeugen können, in dieſer groben Auseinanderzerrung der innigſt verſchlungenen Raum- und Zeitvorſtellung die roheſten unter allen Denkern ſind. Allein zu läugnen iſt es nicht, daß es eine feinere und ſchwerer zu widerlegende, aber nicht minder irreligiöſe Vorſtellungsart giebt, die ſich nicht geradezu Atheismus ſchelten läßt, weil ſie, das All vergötternd, viel eher Pantheismus genannt wird, die ſich vom Materialismus und idealiſtiſchen Egoismus trennt, inwiefern ſie die Einſeitigkeit beyder einſieht, und um ſo mehr Evidenz zu haben glaubt, je zuverſichtlicher ſie auf den von uns nachgewieſenen Durchſchnittspunkt von Raum und Zeit hintritt, um die menſchliche Vorſtellkraft von dort aus zu überzeugen, daß ſelbige auf jenem Standpunkt nicht etwa (wie wir auch behaupteten) ſich ein Sinnbild des ewigen Urſeyns gläubig vorſtellen könne und ſolle, ſondern vielmehr, in Verbindung mit dem frey philoſophirenden Verſtande, das unbedingt nothwendige Urſeyn ſelbſt, als eine myſtiſche Wahrheit, anſchaulich zu erkennen habe.

Und hier iſt denn die Stelle auf dem Gange unſerer Unterſuchung, wo ſich hoffen läßt, den oft ſchon berührten Unterſchied zwiſchen pantheiſtiſcher Theoſophie und religiöſer Glaubensmetaphyſik (ſ. Tafel I. 3. f. g. 4. f. g.) zur höchſten Klarheit zu bringen. Der pantheiſtiſche Theoſoph verdient ſich dieſen ſcholaſtiſchen Namen, in welchem ſich Prädicat vom Subjecte nicht füglich trennen läßt, ſo viele chriſtliche Lehren und Geſinnungen ſich übrigens auch z. B.

in Jacob Böhme, damit verbinden laſſen, dadurch, daß er ſich der unmittelbar anſchauenden Erkenntniß eines unbedingten identiſchen, ſubſtanziellen, ewigen Urſeyns, als der von religiös erkennbarer Perſönlichkeit Gottes unterſchiedenen urſprünglichen Natur Gottes rühmt, ſo daß er bis auf den Grund des göttlichen Weſens zu dringen, und dort nicht minder Weſen und Entſtehung aller geſchaffenen Dinge zu ergründen vermeynt. Inſofern er ſich auf einmal in den Mittelpunkt eines intuitiven Verſtandes oder Erkenntnißvermögens über alles menſchliche Bewußtſeyn hinaus, alſo auf einen unmittelbar axiomatiſchen Standpunkt verſetzt, ohne ſein Axiom (wie wir mit dem religiöſen Axiom verfahren haben) innerhalb des Bewußtſeyns rückwärts gehend und immer an Thatſachen des Bewußtſeyns den Faden der Analyſis anknüpfend zu entwickeln, ſo kann er allerdings als Philoſoph der Benennung eines ſpeculativen, abſoluten Myſtikers durchaus nicht entgehn. Sollte es ihm nämlich auch gelingen im Gebiete der Natur, der Geſchichte, des Menſchenbewußtſeyns von ſeinem genommenen Standpunkte einer abſoluten Identität, oder Subſtanz aus, hinterdrein befriedigende Erklärungen in einem ſyſtematiſchen Ganzen zu liefern, ſo könnte doch ſchon eine jede philoſophiſche Kritik oder Skepſis gegen ihn mit Recht erinnern, daß, hätte er, ſtatt von einer Evidenz über das Bewußtſeyn hinaus zu reden, ſich mit dem beſcheidenen Namen einer *tranſcendentalen* Hypotheſe für ſein Princip begnügt, er wohl eben ſo weit gekommen wäre, ohne ſich durch die Behauptung, auf dem abſoluten

Orte der Wahrheit zu ſtehen, der philoſophiſchen Nemeſis auszuſetzen. Die philoſophiſche Kritik oder Skepſis könnte ferner mit Recht ihn um ſein Recht befragen, die Privilegien eines unmittelbar intuitiven Verſtandes zu uſurpiren, welche die Philoſophie gewohnt ſey, Gott allein zuzuſchreiben. Plotin rühmte ſich doch nur, in ſeinem Leben viermal das göttliche Anſchaun genoſſen zu haben, Porphyr erſt im acht und ſechzigſten Jahre. Der Theoſoph, von dem wir hier reden, ſcheint dieſes Anſchauens immer fähig zu ſeyn. Man könnte ihn alſo mit Recht einen Epopten, oder Adepten nennen denn er hätte doch auf alle dieſe ihm gemachten Schwierigkeiten keine andere Antwort, als daß er ſeine Evidenz durch Erleuchtung; die ſpeculative Einheit mit dem göttlichen Urſeyn durch eine, über die Bedingungen der Religion hinausgehende, beſondere göttliche Offenbarung, und das zwar blos Kraft eigner ſpeculativer Spontaneität des Denkens erlangt habe. Denn wollte er ſich auf die der Menſchheit überhaupt zugekommene allgemeine Offenbarung berufen, ſo würde er wieder unter die Bedingungen des Menſchenbewußtſeyns verfallen, ohne welche jene allgemeine Offenbarung nicht ſtatt findet, und welche er doch alle in ſeinem axiomatiſch-ſpeculativen Schwunge überflogen hat. Nähme endlich die philoſophiſche Kritik, wie ſie wohl das Recht dazu hat, aus einer Fundamentalphiloſophie, die pſychologiſche Analyſis der menſchlichen Bewußtſeynsthätigkeiten zur Hand, und bewieſe dem Theoſophen, daß er bey Aufſtellung ſeiner Evidenz oder unmittelbaren intellectuellen Anſchauung doch kein anderes Werkzeug oder

Organ aufzuweiſen habe, als endliches Erkenntnißvermögen in Verbindung mit einem endlichen Vorſtellungsvermögen, ſo dürfte die beſondere Erleuchtung des Theoſophen um ſo nachdrücklicher bezweifelt werden, je leichter ſich ihm aus unſerer obigen Darſtellung nachweiſen ließe, daß er gar nicht auf dem Standpunkte der abſoluten Ewigkeit ſtehe, wie er meyne, ſondern nur auf jenem von uns angegebenen Durchſchnittspunkte von Raum und Zeit, welcher dem idealen Vorſtellungsvermögen des Menſchen für den Glauben ein Sinnbild der Ewigkeit giebt, woher auch der Philoſophie des Abſoluten ihr Lieblingswort der Unendlichkeit kommt, das in ſeiner Negation die Idee des ſchöpferiſchen Urſeyns gar nicht ausfüllt (Gott in der Natur, S. 413). Das Sinnbild der Ewigkeit, welches dem menſchlichen Vorſtellungsvermögen auf dem Durchſchnittspunkte von Raum und Zeit erſcheint, bleibt aber für die ſpeculative theoretiſche Anſicht ganz hohl, und dieſes Urſeyn iſt für den Menſchen ein Nichts, wenn es nicht durch den praktiſchen oder religiöſen Beſtimmungsgrund im Gewiſſen, durch den herrſchenden Urwillen und durch die, in einem vom Gewiſſen abhängigen Glauben verkündete göttliche Liebe ausgefüllt wird. Erſt der Urwille legt dem Menſchen die Pflicht des Glaubens auf, worunter das geforderte Streben verſtanden wird, das Vorſtellungsvermögen ſo zu ſtimmen, daß es den unbedingten Beſtimmungsgrund im Gewiſſen, als ein erkanntes, abſolutgutes, identiſches Seyn, zugleich als den Vorſtellungs- und Lebensgrund mit allen Lebensvorſtellungen zuſammen vorſtelle,

und hierzu gehört, daß der Menſch ſich auf jenen Durchſchnittspunkt von Raum und Zeit verſetze, wo er ſich die Ewigkeit ſinnbildlich vorſtellen kann. Der Theoſoph nimmt aber den ganz entgegengeſetzten Weg. Indem er die vermeintlich erkannte Urnatur Gottes, das bloße ewige Urſeyn, weit über die religiös erkennbare, herrſchende, abſolutgute, liebende Perſönlichkeit Gottes im Gewiſſen und Glauben ſetzt, ſo erhebt er dieſe ſeine theoſophiſche Philoſophie als allgemeine Anſicht weit über die Religion, als eine bloße Folgeanſicht, und will eine von der Religion unabhängige Evidenz behaupten. Hierdurch verdient er ſich aber den Namen des Pantheiſten. Denn das von ihm angeblich erkannte Urſeyn, aus welchem erſt die Perſönlichkeit Gottes hervorgehen ſoll, iſt, als ſolches, durchaus nicht Gott, ſondern nur ein Urgrund, oder All der Dinge, eine natura naturans, eine Subſtanz, im Sinne des Spinoza, ſich ausdehnend in Raum und Zeit. Hierdurch fällt aber der Theoſoph unter die religiöſe Kritik, welche aus dem Wiſſen des Religionsbekenners, aus der oben feſtgeſtellten Pflicht des menſchlichen Erkenntnißvermögens (ſ. oben II.) hervorgeht. Der gewiſſenhafte Menſch darf durchaus keine höhere Wahrheit und Nothwendigkeit anerkennen, als die ihm im religiöſen Gewiſſen angekündigte Herrſchaft des Urwillens, keinen andern Gott, als den religiöſen, die höchſte geiſtige Perſönlichkeit des Urbewußtſeyns, und ſo wird der gewiſſenhafte Menſch das theoſophiſche Beginnen ſogar für pflichtwidrig halten müſſen, weil es ſich von der axiomatiſchen, praktiſchnothwendigen Bedin-

gungen des religiöſen Menſchenbewußtſeyns losmachen will, um höhere Axiome, als die religiöſen zu erringen, welche uns am Ende, trotz allem dem, was Spinoza und andere Lehrer des Abſoluten von Freyheit oder Liebe ſagen, doch in einen höchſten Fatalismus verwickeln. Dieſe religiöſe Kritik hat auch gegen die metaphyſiſchen Behaupter der Weltſeele oder Pantheiſten ſchon Newton in dem von uns bereits anderwärts (Gott in der Natur S. 432. 33) angeführten Schluſſe ſeiner Naturphiloſophie geübt, indem er ſich gegen alle die theoſophiſchen, ohne Hülfe der Religion aufgeſtellten Urbegriffe: Unbedingheit, Ewigkeit, Unendlichkeit u. ſ. w. erklärt, und die treffliche Wahrheit ausſpricht: „Auch das höchſtvollkommene, unbedingte Weſen würde ohne Herrſchaft kein Gott ſeyn, auch nicht jeder Herr ſey Gott, ſondern nur die höchſte Herrſchaft eines geiſtigen Weſens (eines abſolutguten Urwillens und der Liebe) bringe den höchſten Begrif der Gottheit hervor, Gott ſey nicht Ewigkeit, Unendlichkeit, ſondern der Ewige, und laſſe die räumlichzeitlich vorgeſtellten Ideen der Ewigkeit und Unendlichkeit ſelbſt erſt entſtehen.“ ... Wollte nun endlich aber der Theoſoph gegen dieſe religiöſe Kritik noch erinnern, daß ſelbige nur auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit ſtehe, ihn alſo nicht treffen könne, indem er ſich zur Höhe der Metaphyſik eines religiöſen Glaubens erhoben habe, der Glaube aber in der Religion ſelbſt für ein höheres anſchauendes Princip, als das Gewiſſen gehalten werde, ſo würde man ihm antworten müſſen, daß er mit ſeiner Theoſophie die Natur des religiö-

ſen Glaubens, wollte er auch wie ein Jacob Böhme (vergl. den polemiſchen Theil. II. Abtheil. S. 380) auf der Baſis eines poſitiven Glaubens und religiöſer Urkunden philoſophiren, durchaus verkenne. Der religiöſe Glaube nimmt den wiſſenſchaftlichen Verſtand nicht deswegen unter den religiöſen Gehorſam gefangen, um nun unter der Aegide der Religion, oft wohl gar der kirchlichen Autorität (ſ. den polem. Theil, Abtheil. I. S. 492), wie es leider in Concilien geſchah, und wohl noch in der Theologie geſchieht, einer metaphyſiſchen Phantaſie, die ſich in die innere Natur Gottes verlieren will, von neuem die Zügel ſchießen zu laſſen. Der religiöſe Glaube erkennt zuerſt die Hauptbedingung für alle ſeine religiöſen Anſchauungen an, die im Gewiſſen des Menſchen ausgeſprochen iſt. Selig ſind die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen. Beym religiöſen Glauben iſt es alſo unerläßlich, daß ſich der philoſophirende Verſtand des Menſchen erſt von ſeiner Verkehrtheit unter der Gewalt des Böſen auf dem Wege des Willens reinigen müſſe, ehe er auf irgend eine anſchauliche Ueberzeugung und Erkenntniß von göttlichen Dingen Anſpruch machen könne. Daher bleibt ſelbſt, wenn der Menſch auf dem Standpunkte des Glaubens ſteht, eben weil er in Abſicht auf den Verſtand im Glauben wandelt und nicht im Schauen, der Schlußſtein aller Gewißheit ſeines philoſophirenden Verſtandes immer nur das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit, d. h., der Abhängigkeit des Menſchen-Ichs von einem abſolutguten Urwillen, im göttlichen Urſeyn, als einer Perſönlichkeit gegründet. Ja es wäre vor dem

Richterſtuhle der religiöſen Kritik, wie ſchon erwähnt worden, immer pflichtwidrig und eher Zeichen eines unter der Gewalt des Böſen gefangenen irrigen Verſtandes, als der Wahrheitsliebe, wenn theoſophiſche Speculation den Grund des göttlichen Urſeyns ſelbſt, unabhängig von der Idee ſeiner im abſolutguten Willen herrſchenden Perſönlichkeit erkennen will, wie denn auch die Theoſophie von jeher auf den Abweg einer eingebildeten weißen oder ſchwarzen Magie gerieth, der es darum zu thun war, die Erkenntniß aller metaphyſiſchen Eigenſchaften eines göttlichen Urſeyns zu irdiſchen Zwecken zu mißbrauchen. (ſ. d. polem. Theil, Abth. I. S. 238. 239. Abth. II. 379.) Daher ſetzt poſitive Religion auch dem religiöſen Wunder überall die Zauberey entgegen (ſ. den polem. Theil. Abth. II. S. 308) und ſtellt die abergläubiſche zauberiſche Divination als verboten dar (Gott in der Geſchichte S. 49), und von jeher gab man dem Geiſte des Böſen, wie wir in der Entwickelung der Charakterzüge deſſelben früher gezeigt haben, das Attribut einer gaukleriſchen Zauberey. Der religiöſe Glaube beſchränkt ſich alſo auf andächtige Vorſtellungen und ſymboliſche Ahnungen der Ewigkeit des göttlichen Urſeyns, wozu er die Möglichkeit in dem idealen Vorſtellungsvermögen des Menſchen auf jenem Durchſchnittspunkte des Raums und der Zeit findet. Und ſo mag denn auch der gläubigen Andacht, die, wie wir oben zeigten, mit dem äſthetiſchen Gefühle in der Richtung zuſammenfällt, weil in der äſthetiſchen, idealen Anſchauung das räumlich-zeitliche durchdrungen von der Unendlichkeit, dem

Sinnbilde der Ewigkeit gefühlt wird, Natur und Geſchichte in dem äſthetiſch vorſtellbaren, idealen Lichte der göttlichen Allgegenwart, Unendlichkeit, lebendigen Liebe, Herrlichkeit und Harmonie erſcheinen (Gott in der Natur, S. 52. S. 112. Gott in der Geſchichte S. 160). Auch liegt es in dem Weſen und der Pflicht des religiöſen Verſtandes, um den wandelbaren Gefühlen der gläubigen Vernunft die nöthige Haltung im Begriffe zu geben, ein einfaches Dogma über die allgemeinen Gegenſtände des religiöſen Glaubens zu entwerfen, d. h., nach beſtimmten Merkmalen anzugeben, wie ſich der Glaube ein abſolutgutes Urſeyn, und den herrſchenden Urwillen zugleich als Vorſtellungs- oder Lebensgrund in deſſen belebender Liebe, Herrlichkeit und Güte vorzuſtellen habe. Dieſes Dogma iſt aber ohne die Stimmung der Andacht leerer anſchauungloſer Begrif, und alſo weit davon entfernt, eine theoſophiſche intellectuelle Anſchauung der Ewigkeit auf dem Standpunkte abſoluter Wahrheit zu ſeyn, auf welchem letzteren der reflektirende Verſtand des Menſchen, ſey er auch noch ſo religiös, niemals ſteht, ſondern zu welchem allein die religiöſe gläubige Ahnung gelangen kann (Gott in der Natur, S. 452.). Ein ſolches einfaches Glaubensdogma betrachtet nun allerdings das göttliche Urſeyn nur im Verhältniſſe zu einem, in Zeit und Raum ſich entwickelnden, menſchlichen Vorſtellungsvermögen, und wie es demſelben ſich im Endlichen für die Begeiſterung offenbaren, ihm erſcheinen könne, und es wird dabey gern dem Theoſophen zugegeben, daß das göttliche Urſeyn, abſolut und unbedingt,

von der Art, wie es ſich dem Willen im Gewiſſen allgemein als perſönlicher Urwille offenbart, dem gläubigen Vorſtellungsvermögen aber in beſonderer Offenbarung als perſönliche Liebe darſtellt, und religiös vermenſchlicht (anthropomorphiſirt, ſ. d. polem. Theil, Abth. I. S. 230), durchaus unterſchieden werden müſſe. Denn nicht blos Auguſtinus, ſondern jeder Offenbarungsbekenner geſtand von jeher die innere Unbegreiflichkeit des Urweſens an ſich zu, indem er ſie von deſſen Offenbarung im Endlichen unterſchied, und die völlige Unbedingtheit, oder Freyheit Gottes behauptete (vergl. oben §. 2. S. 16.). Aber bey dieſem zugegebenen Unterſchiede des Urſeyns, von der ſich dem Menſchenbewußtſeyn allgemein oder insbeſondere offenbarenden Perſönlichkeit Gottes wird der Religionsbekenner nichts deſto weniger, oder vielmehr eben darum dem Theoſophen ſeine intellectuelle Anſchauung des Urſeyns, wodurch Gott eben in eine zu berechnende begreifliche Natur verwandelt werden würde, als eine oben erklärte Täuſchung ganz abſprechen, ja ſogar nach der religiöſen Kritik behaupten, es ſey ſchlechthin pflichtwidrig, jenes unbegreifliche Urſeyn zum Gegenſtande des forſchenden Verſtandes zu machen, da es ſich eben vermöge des Urwillens im Gewiſſen und nicht minder im Glauben als Perſönlichkeit offenbaren, mithin vom Menſchen nicht anders als menſchlich, oder menſchenähnlich gefaßt ſeyn wolle. So ergiebt ſich auch die Irreligioſität aller ſolcher Naturphiloſophen, wie Robinet (ſ. den polem. Theil, Abth. I. S. 225. 228), welche jeden andern Begrif der Gottheit außer der

Identität des Urſeyns verwerfen, und die Vorſtellung eines perſönlichen Gottes (auch im Sinne einer höchſten Vernunftperſönlichkeit) unwürdig finden wollen. Dieſe irreligiöſe Thorheit iſt ſehr alt und ſehr allgemein. Auch Mahomedaniſche Sekten verfallen in dieſelbe, die da meynen, das einige Weſen in Gott zu beleidigen, wenn ſie ihm andere Eigenſchaften zueigneten, als die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit. Aus allem dieſem erhellt alſo, daß wenn man das allgemeine religiöſe Glaubensdogma eine religiöſe Glaubensmetaphyſik nennen will, wie der Verf. auch anderwärts gethan hat (ſ. Grundriß der allgem. Religionslehre 1808. S. 281), dieſe doch von aller Theoſophie (vergl. Tafel I. 3. 4. a bis i Taf. II. 3. 4. a bis e) nach folgenden 5 Merkmalen weſentlich unterſchieden iſt. 1) Die Theoſophie iſt ſpeculative Myſtik und behauptet eine ohne urſprüngliche Religion begonnene, ſcheinbare intellectuelle Anſchauung des göttlichen Urſeyns, die Glaubensmetaphyſik hingegen iſt Verſtandesbegrif, auf religiös myſtiſche und äſthetiſche, andächtige, pflichtmäßige Andachtsvorſtellungen bezogen, ohne Andacht aber leer. 2) Die Theoſophie behauptet die Erkenntniß eines Urſeyns, und aller Dinge aus ihm, welche Erkenntniß von der Idee der göttlichen religiöſen Perſönlichkeit urſprünglich unabhängig ſeyn ſoll, und iſt alſo Pantheismus in feinern Sinne des Worts. Die Glaubensmetaphyſik hingegen verwandelt blos die urſprünglich axiomatiſch, religiös erkannte Perſönlichkeit Gottes, im abſolut guten Urwillen des Gewiſ-

ſens erkannt, für das ideale, zu pflichtmäßiger Andacht anzuhaltende, zu übende Vorſtellungsvermögen in Vorſtellungen eines ewigen Urſeyns, inſofern ſelbige auf einem Durchſchnittspunkte von Raume und Zeit möglich ſind, nicht um daraus die Entſtehung aller Dinge zu begreifen, welche Einſicht in das Schöpfungsgeheimniß durch die religiöſe Kritik verſagt iſt, ſondern nur um das endliche Vorſtellungsvermögen des Menſchen im Glauben von der Grundvorſtellung eines nothwendigen Lebensgrundes durchdringen zu laſſen. 3) Die Theoſophie vermeynt, wie beſonders aus Spinoza erhellt, ihr Urſeyn auf jenem Durchſchnittspunkte von Raume und Zeit, als einem abſoluten Orte der Wahrheit, unter dem leeren Begriffe eines unbedingten, unendlichen Weſens der Ewigkeit nachzuweiſen, wobey ſie nichts anders thut, als eine ideale äſthetiſche Vorſtellung für Philoſophie zu halten. Die Glaubensmetaphyſik hingegen hält ihr Urſeyn auf jenem Durchſchnittspunkte von Raume und Zeit nur für ein äſthetiſches Sinnbild der Ewigkeit und des abſoluten Orts, wohin nur Ahnung des Glaubens dringen könne, und jenes Sinnbild der Ewigkeit ſelbſt für ein hohles Sinnbild, wenn es nicht durch den herrſchenden, unbedingtguten Urwillen für das Menſchenbewußtſeyn ausgefüllt wird. 4) Die Theoſophie hält ſich für unabhängig von allen Bedingungen oder Forderungen des Menſchenbewußtſeyns, auf ihrem ſcheinbar ewigen Standpunkte, und geräth ſo auf den Abweg einer magiſchen, nicht ſittlichen Gotteserkenntniß;

die Glaubensmetaphyſik des religiöſen Verſtandes hingegen bleibt abhängig von dem Axiom der Gewiſſenhaftigkeit, und verlangt zum Glauben an das Göttliche und deſſen Erkenntniß einen vom Böſen reinen Willen, wie denn auch Plato ſagt: „Niemand kann die Götter erkennen, der ihnen nicht ähnlich werden will.“ 5) Die Theoſophie endlich unterſcheidet das Urſeyn von der Perſönlichkeit Gottes, als dem Urbewußtſeyn und der Urvernunft, um beyde myſtiſch zu erkennen und zu erklären, und jenem erſten die Priorität des Seyns vor dem ſich Bewußtwerden in einer Schöpfung zu ſichern; die Glaubensmetaphyſik hingegen, ob ſie wohl den Unterſchied des göttlichen unbedingten Weſens von ſeiner im Endlichen und im Menſchenbewußtſeyn ſich offenbarenden Perſönlichkeit ebenfalls anerkennt, hält es doch für pflichtwidrig; der religiöſen Kritik zufolge, eben ſo ganz verſagt, wie es auch nach Unmöglichem ſtrebt, das unbedingte Weſen erkennen zu wollen, woraus denn ebenfalls die Unmöglichkeit von ſelbſt folgt, dem Religionsbekenner jene, ſeine durchs Gewiſſen geforderte gläubige Vorſtellung zu widerlegen, daß das ewige Urſeyn mit einem freyen, ewig perſönlichen, abſolut guten Urbewußtſeyn (ſelbſt vor beſtimmter Offenbarung in der Endlichkeit) urſprünglich verbunden ſey, mithin der abſolut gute, perſönliche Wille, die eigentlich herrſchende geiſtige Gottheit ſich nicht etwa, wie die Heiden glaubten, erſt aus einem blinden Chaos oder Urelemente entwickelt habe. (ſ. den polem. Theil. Abth. I. S. 12.) Dieſe fünf weſentlichen Unterſchiede, ...

deren Zahl ſich durch andere daraus folgende, und die wie hier und da auch ſchon berührten, noch vermehren ließen, ... z. B. daß die Theoſophie unausbleiblich zum Fatalismus oder einer monſtröſen, ganz unbedingten Freyheitsidee, die Glaubensmetaphyſik hingegen zur religiöſen, aber in Gott bedingten Freyheit führe, daß die erſtere den Urſprung des Böſen nachweiſen wolle, letztere dieſen zum verſagten Schöpfungsgeheimniß rechnen müſſe, u. ſ. w. . . . . ſind hinreichend, die theoſophiſche Myſtik von der ächt religiöſen Myſtik des Glaubens für den unbefangenen Denker auf immer zu trennen.

Die von uns nun vollendete wiſſenſchaftliche Herleitung (Deduction) des religiöſen Glaubens, als Gegenſtandes eines pflichtmäßigen Strebens für den gewiſſenhaften Menſchen, aus dem Axiome der Gewiſſenhaftigkeit, iſt bis jetzt von uns, vermittelſt des Begriffes eines ganz idealen, geiſtigſelbſtthätigen Vorſtellungsvermögen geführt worden, wie ſelbiges zur gewiſſenhaften Entwickelung eines Geiſterlebens in der Zeit und nach gewiſſen feſten Punkten, welche die Raumvorſtellung im Allgemeinen, als die Anſchauung von etwas Beharrendem liefert, vorauszuſetzen iſt. Der gewiſſenhafte Menſch ſoll alſo den abſolut guten Urwillen im Gewiſſen ſich ſtets als den nothwendigen Grund ſeiner Lebensvorſtellungen vorſtellen, und wir haben gezeigt, daß mit dieſem andächtigen Streben vom menſchlichen Vorſtellungsvermögen nicht zu viel gefordert wird, weil es auf dem idealen Durchſchnittspunkte von Raum und Zeit ein Schema, ein räumlich zeitlich Sinnbild von der Ewigkeit hat,

welches demnach das beharrliche Ein und daſſelbe jenes nothwendigen Beſtimmungsgrundes als ein Urſeyn dem Menſchen anſchaulich machen kann. Auch hat ſich ſchon aus der Natur- und Geſchichtsbetrachtung ergeben, daß der Menſch einer ſolchen ſelbſtthätigen idealen Vorſtellungsweiſe, die alles Endliche mit dem Unendlichen durchdringt, äſthetiſch fähig ſey. Nicht minder iſt die Vorausſetzung möglicher Anſchauung von etwas Unendlichem in den mathematiſchen Wiſſenſchaften evident gegeben. Und ſo iſt denn jenes ideale Vorſtellungsvermögen des Menſchen, das ſich mit der Idee der Unendlichkeit im Endlichen ſelbſtthätig vertraut machen ſoll, kein Hirngeſpinnſt.

Bey Bildung des Begriffes dieſes idealen Vorſtellungsvermögens, welches man äſthetiſch die Phantaſie, mathematiſch reine Anſchauungsform zu nennen pflegt, welches die Grundlage des ganzen geiſtigen Menſchenlebens, die eigentliche Seele in nicht blos animaliſchem Sinne iſt, und welches, vermöge ſeiner Selbſtthätigkeit in Pflicht genommen werden kann, hier aber in Pflicht andächtiger Glaubensvorſtellungen genommen wird, weil es der Sitz des lebendigen Glaubens iſt, haben wir, ſo unbegreiflich dies groben Empirikern ſeyn mag, die ſogenannte Sinnenwelt, den Inbegrif der Wahrnehmungen durch unſere körperlichen Sinne, und das Körperliche ſelbſt mit Fleiß ganz aus dem Spiele gelaſſen. Und in der That kann die Sinnenwahrnehmung, als ein bloßes Erleiden zufälliger Eindrücke auch gar nicht in eine reine

Pflichtenlehre des gewiſſenhaften Bewußtſeyns gehören. Einem geiſtigen Bewußtſeyn, das ſich in der Zeit, vermöge eines Beſtimmungsgrundes, entwickelt, könnte allenfalls als Pflicht angemuthet werden, ſich ein Nichts vor ihm mit Vorſtellungen einer idealen Welt, aus ſeinen Anſchauungsformen in Verbindung mit dem Beſtimmungsgrunde genommen, zu bevölkern. Allein es würde thörig lauten, dem Geiſte vorzuſchreiben, einen Körper zu haben, oder durch Sinne ein beſchränktes Mannichfaltiges von außem zu erhalten, da dieſes ſinnliche Daſeyn für das reine Bewußtſeyn den Charakter äußerlich Zufälligkeit, innerlich des leidenden paſſiven Empfangens hat. Nun befindet ſich aber der gewiſſenhafte Menſch wirklich in einer Sinnenwelt, und hat ſich darinnen, wie wir ſchon aus den religiöſen Pflichten des Willens und Verſtandes ſahen, (ſ. oben I. II.) gleichſam als Beamteten oder Bevollmächtigten des abſolut guten Urwillens zu erkennen. Auch muß dem empiriſchen Philoſophen, welcher freilich zu weit geht, wenn er das ideale, auf das Ueberſinnliche gerichtete Vorſtellungsvermögen für eine bloße Nachäffung der ſinnlichen Eindrücke unter den Namen der Einbildungskraft erklärt, doch ſo viel zugegeben werden, daß ohne Veranlaſſung einer körperlichen Welt und ihrer Eindrücke der Selbſtthätigkeit jenes idealen Vorſtellungsvermögen, wäre ſie nun mathematiſch oder phantaſtiſch, ſehr mager und allgemein ausfallen, und wohl kaum die geometriſchen Figuren hervorbringen würde. Da nun die Körperwelt dem idealen Vorſtellungsvermögen nicht nur die feſten Punkte im Raume

giebt, welche ſie zu ihrer Entwickelung in der Zeit bedarf, ſondern daſſelbe auch ſonſt in Thätigkeit ſetzt, ſo muß der gewiſſenhafte Menſch, welcher die Pflicht hat, ſein Vorſtellungsvermögen religiös, andächtig zu entwickeln, die Sinnenwelt als ein Entwickelungsmittel zu idealen religiöſen Vorſtellungen anſehn, und mit Phantaſie und geiſtigem Lebensgefühl eben ſo in der Sinnenwelt Spuren des unbedingt guten Vorſtellungs- und Lebensgrundes zu entdecken ſtreben, als er vorher vermöge der Wahrheitspflicht in ihr mit dem Verſtande Spuren des höchſten Erkenntnißgrundes (II.) aufſuchen ſollte. Inſofern aber die Sinne blos beſchränktes Stückwerk zeigen, und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſelbſt, wie wir in der wiſſenſchaftlichen phyſikotheologiſchen Naturbetrachtung ſahen, niemals die Sinnenwelt als ein ideales Ganzes, als einen Abglanz des unbedingt guten Beſtimmungs-, Erkenntniß- und Vorſtellungsgrundes vollenden kann, ſo würde es dem gewiſſenhaften Menſchen bis dahin nur wahrſcheinlich, nicht evident werden, daß der abſolut gute Urwille auch in der Körperwelt herrſche, ja ſie wohl gar ſchöpferiſch hervorbringe, um ſeine allgemeine Zweckmäßigkeit, ſein Reich in ihr, wie einem Spiegel zu offenbaren, kurz, daß der Gott im Gewiſſen auch der Schöpfer, Erhalter, Regierer der Körperwelt ſey. Und ſo würde denn der Menſch in ſeiner gewiſſenhaften Thätigkeit, das Reich ſeines Gottes auch durch Einwirkung in die Körperwelt zu verbreiten, ermüden, würde ihm nicht zuweilen auf Veranlaſſung der Sinnenwelt ſelbſt eine Begeiſte-

rung gegeben, welche macht, daß er dieſe vereinzelte Sinnenwelt, wenigſtens in der allgemein zweckmäßigen, beſeligenden Form des körperlich erſcheinenden Daſeyns, die für ſich als ein wirkliches Ganzes ewiger Zweckmäßigkeit erſcheint, in dem Lichte ſeines idealen religiöſen Vorſtellungsvermögens, das iſt, im Lichte der Ewigkeit betrachten kann.

Dieſe religiöſe Begeiſterung ſelbſt, die eine äſthetiſche und ideale Natur- oder Geſchichtsbetrachtung und lebendigen Glauben an Gott, als das ſchöpferiſche Urſeyn ſelbſt, lebendige Liebe zu ſeiner allesbeſeligenden Zweckmäßigkeit hervorbringt, kann nun an ſich nicht zur Pflicht gemacht werden, weil ſie von der anfangs zufällig erſcheinenden Sinnenwelt ſelbſt ausgehn, und jedes erhebende Schönheitsgefühl auch innerlich zwanglos, wie von ſelbſt, kommen muß. Der gewiſſenhafte Menſch kann nur phyſiko- und hiſtoriko-theologiſch vorausſetzen, daß die Sinnenwelt zur Erregung jener Begeiſterung des Glaubens urſprünglich harmoniſch mit den Entwickelungen des Geiſtes eingerichtet ſey, wie wir dieſes in der religiöſen Natur- und Geſchichtsbetrachtung nachgewieſen haben. Alle Zweifel gegen ſolche Vorausſetzung zu entfernen iſt ſchon die Pflicht des wiſſenſchaftlichen Verſtandes, in wiefern er religiös werden ſoll. Allein zu der an ſich freyen Begeiſterung ſelbſt kann, indem ſie der gewiſſenhafte Menſch nur von außen und von Oben erwartet, das Vorſtellungsvermögen nur pflichtmäßig vorbereitet werden. Die religiöſe Pflicht des Menſchen

gegen den Urwillen in Abſicht auf ſein Vorſtellungs-vermögen beſteht alſo nur darinnen, wie ein Myſtiker trefflich ſagt: auszugießen, damit man voll werde, d. h., alle Hinderniſſe von Seiten der die Seele einnehmenden Sinnlichkeit zu entfernen, welche dem religiöſen Glauben im Wege ſtehn. Denn es ſtehet geſchrieben, daß Gott nur in dem Schwachen mächtig iſt, der ſich begeben hat, aller aus der Sinnenwelt ſtammenden, zu Eigendünkel und Selbſtſucht verleitenden Kraft. Der Menſch ſoll alſo 1) die Sinnenwelt, welche ihn leicht in die vereinzelnden Schranken zieht, und in einen Mangel geiſtiger Selbſtthätigkeit einwiegt, weil hier alle Anregungen von außen kommen, . . . immer nur als Entwickelungsmittel ſeines geiſtigen Lebens, ſeines ſelbſtthätigen Vorſtellungsvermögens betrachten und behandeln, d. h., er ſoll ſich von der Sinnlichkeit, inwiefern ſie die Seele mit Staub bedeckt, reinigen, inwiefern ſie den Geiſt feſſelt, befreyen. 2) Er ſoll daher ſeine ſinnlichen Verhältniſſe immer, gemäß den Idealen eines höhern und zugleich ſchönern Lebens, als das leibliche iſt, und der Ordnung ſeines idealen Vorſtellungsvermögens gemäß, nach allen ſeinen geiſtigen Bewußtſeynsthätigkeiten frey und ſelbſtthätig anordnen, und anſchauen, wo denn der Glaube an die Wirkſamkeit und Wirklichkeit des geiſtig Idealen auch im Endlichen von ſelbſt zunimmt, 3) er ſoll durch die ſchon geforderte Bekämpfung der Leidenſchaften, welche ihn in die Schranken eines ſinnlichen Gegenſtands ganz einzuſperren ſtreben, verhüten, daß er bey Verſagung der leidenſchaftlich erſehnten Gegenſtände nicht etwa den

bitterſten Haß auf das ſinnliche und höhere Daſeyn überhaupt werfe. Denn wie könnte er an einen abſolut guten Lebensgrund glauben, und denſelben als den Urheber alles geiſtigen Bewußtſeyns oder Lebens, unter ſinnlichen Verhältniſſen lieben lernen, wenn er den bitterſten Haß und Widerwillen, Sattheit oder Eckel gegen alles Daſeyn als Thätigkeit überhaupt empfände, und das ſinnliche Leben, das als Schranke, und ausgeartet in eine, den Verſtand und die Phantaſie verlokkende, Verkehrtheit, allerdings nicht geliebt werden, im letztern Falle, wie alles Böſe, gar gehaßt werden ſoll, doch aller möglichen Verherrlichung und Verklärung im Ganzen beraubte, die es als Sinnbild des geiſtigen idealen Lebens für die Vorſtellung haben könnte. Daher iſt jeder melancholiſche Haß gegen die Materie, als einer natürlichen Thätigkeit, welcher aus einer falſchen Vorſtellung derſelben hervorgeht und welchen wir ſchon in der Naturbetrachtung (Gott in d. Natur. S. 109. 110.) tadeln mußten, allerdings ſogar pflichtwidrig, weil er den Glauben hindert, das Weltall in verklärtem Lichte zu erblicken, wobey der Menſch ſeine ſündige Anſicht von der Materie, die allerdings ein finſteres ſchmuziges, nach Verweſung ſtinkendes Jammerthal zeigt, mit der Materie ſelbſt verwechſelt, wie ſie aus der Hand des allmächtigen Gottes kommt. Daher haben die Gnoſtiker, abſolute Myſtiker und zu Zeiten die Kirchenväter ſelbſt, wie wir ſchon oft bemerkten, das Chriſtenthum in einen falſchen Pietismus (ſ. d. polem. Theil. Abthl. II. S. 360.) verwandelt, der das leibliche mit dem ſittlichböſen ver-

wechſelt. (vergl. Tafel II. C. 3.) Und wenn ſelbſt Luther ſein leibliches Daſeyn einen Madenſack nennt, ſo kann man dieſe Aeußerung nur als Schwäche kränklicher Stimmung entſchuldigen, der wohl kein Menſch ganz entgeht; oder ſie nur inſofern für wahrhaft chriſtlich halten, inwiefern hier der Leib in ſeiner ſündlichen Verderbniß erkannt wird. In jedem andern Sinne genommen wäre der Ausdruck nicht viel gewiſſenhafter, als die Vorſtellung des leiblichen Lebens, wie ſie etwa Voltaire in ſeinem Candide nährt, wo er alles aufbietet, einen Eckel gegen das Leben zu erregen. Der Apoſtel hingegen, nennt den Leib einen Tempel Gottes, und dieſes iſt die ächt chriſtliche Anſicht, welche allein verhindern kann, daß das Chriſtenthum gegen das, die Sinnenwelt in verklärtem Lichte betrachtende, aber freylich auch vergötzende Heidenthum nicht verliere. In dieſer Hinſicht iſt auch das Streben der ſchönen, namentlich bildenden Kunſt, wie wir es in der äſthetiſchen Naturbetrachtung darſtellten, nicht wie wir es als verzärtelte heidniſch äſthetiſche Sinnlichkeit im polemiſchen Theile (Abth. I. S. 101.) tadelten, der religiöſen Gewiſſenhaftigkeit gemäß, und kann zu einem Glauben vorbereiten, der auch die Sinnenwelt mit ihrem Ideale verſöhnt.

Die allgemeine religiöſe Pflicht des Glaubens und der Liebe für das menſchliche Vorſtellungsvermögen zerfällt alſo in die beſondern Pflichten, 1) der Reinigung der Seele, als Lebensvorſtellung von ſinnlicher Verkehrtheit, 2) der Entfeſſelung aller Selbſtthätigkeit des idealen Vorſtellungsvermögens von der Sinnen-

ſchranke, verbunden mit ideal geordneter Wirkſamkeit in das Sinnenverhältniß; 3) der Erhebung und Verklärung des beſchränkt-ſinnlichen Seyns ſelbſt durch die äſthetiſchen; Formen und alle drey Pflichten haben den Zweck zu erreichen, daß das Sinnenleben nicht zum Gegenſtande des Widerwillens, Ueberdruſſes oder Haſſes werde, und daß ſonach der göttliche Lebensgrund im Bewußtſeyn, wenn er ſich als Schöpfer des Sinnenlebens ſelbſt offenbaren ſollte, inſofern gläubiges Zutrauen und Liebe von dem Menſchengeſchöpf erhalten könne. Daher kann denn zu dieſen drey Pflichten noch die hinzugeſetzt werden: 4) in Natur und Geſchichte zugleich eine wunderbar-evidente beſondere Offenbarung gläubig zu erwarten und zu ſuchen, wodurch die allgemeine Offenbarung des abſolutguten Urwillens im urſprünglichen Menſchenbewußtſeyn beſtätigt und mit außerordentlichen Naturerſcheinungen, oder welthiſtoriſchen Thatſachen, innerhalb und außerhalb des Menſchengemüths für das menſchliche Vorſtellungsvermögen die Wahrheit ins Licht geſetzt werde, daß der Gott im ſittlich-religiöſen Bewußtſeyn auch das ſchöpferiſche, herrſchende, regierende Urſeyn für die Erſcheinungswelt, und letztere bey ihrer Entwickelung in voller Uebereinſtimmung mit den Vernunfttrieben, mit dem Endzweck des religiöſen Menſchenbewußtſeyns ſey. (Gott in d. Geſch. S. 130. vergl. Gott in d. Natur, S. 113. polem. Theil, Abth. I. S. 255—60.) Der Glaube liegt, als der urſprüngliche Vernunfttrieb nach Seligkeit, im Keime des Menſchenbewußtſeyns, ... zu welcher Seligkeit die volle

Harmonie von Naturvorſtellung, weltgeſchichtlicher Vorſtellung und idealer Vorſtellung im Menſchenbewußtſeyn, oder (wie wir weiter oben ſagten) die unendliche Lebensvorſtellung einer abſolutguten, allgemeinen, höchſten Zweckmäßigkeit alles Seyns gehört, ... kurz, iſt Anlage des vernünftigen Menſchenbewußtſeyns, zugleich Gegenſtand pflichtmäßigen Strebens nach ſeiner Entwickelung. Dieſer Glaube, auf eine allgemeine rationelle Offenbarung für die Menſchheit, für das urſprüngliche göttliche Ebenbild gegründet, wird nun nothwendig auch Glaube an eine nicht nur mögliche, ſondern immer auch zu erwartende beſondere Offenbarung des göttlichen Reiches als Endzweckes, ja an eine poſitiv wirklich gewordene Offenbarung dieſer Art ſelbſt. Und ſo wird es begreiflich, warum Jeſus Chriſtus der Menſchengeneration, welche, obwohl ſchon vorbereitet auf den Meſſianismus, ihn dennoch ungläubig umgab, dieſe Verhärtung ihrer Ohren, in ſeiner Rede den herannahenden Schritt des Himmelreiches nicht zu vernehmen, kurz, dieſen Glaubensmangel, aus dem Standpunkte ſittlicher Vernunft zum Vorwurfe machen konnte. (ſ. oben §. 2. S. 76.) So ſieht man ferner auch, daß wenn der Menſch das Seine pflichtmäßig thut, ſich von der ſinnlich-natürlichen Verkehrtheit zu reinigen, und ſich zum lebendigen, poſitiven Glauben, wie ein Nicodemus und Nathanael, vorzubereiten, dieſer Glaube ihm, nach ſeinen urſprünglichen Vernunfttrieben, in der Welt zweckmäßige Uebereinſtimmung zu ſuchen, natürlich wird, und daß es alſo zur Erweckung des poſitiven Glaubens wohl göttlicher Veranſtaltung in

in der Außenwelt, und auch der innern Gnade, zumal bey beſonderer Erwählung, aber doch keiner ſolchen magiſchen Infuſion, oder Eingießung im Innern bedarf, wie ſie vom hierarchiſchen Syſteme angenommen wird, welches ſo gern die Menſchenſeele zu einer vernunftloſen glatten Tafel herabwürdigt (ſ. den polem. Theil, Abth. II. S. 270), um das äußere Geſchenk der Kirche, und was ſie als Gnadenmittel bringt, recht geltend und zum Beſten der Prieſter koſtbar zu machen. Nein! der religiöſe Glaube iſt dem menſchlichen Vorſtellungsvermögen eben ſo natürlich, als er, wie wir oben erwieſen, ihm möglich iſt — ſelbſt die Neigung zu äſthetiſcher Illuſion und dem Wunderbaren weiſt darauf hin. Auch kann ſogar die empiriſche Philoſophie, welche die Menſchenſeele aus lauter Sinneneindrücken von außen beſtehen läßt, nicht in Abrede ſeyn, daß dieſe Seele ein Organ über die Schranke des Sinnes hinaus für das All habe, mit welchem ſie ſich in Ahnung, Traum, Fieberphantaſie und außerordentlichen Zuſtänden (Gott in der Natur, S. 383) über beengte Raum- und Zeitverhältniſſe in Verbindung mit der Weltſeele erheben mag. Wollte der aufgeklärte Empirismus dieſes läugnen, ſo müßte er ſich wenigſtens von den Wilden Amerikas beſchämen laſſen, welche nie ſo grobſinnlich ſind, als unſere populär-materialiſtiſche Aufklärung, ſondern wohl wiſſen, daß der Körper, dieſer zuſammengeflogne Wärmeſtoff, ſeinen Ort vielmehr in dem Vorſtellungsvermögen der Seele habe, als umgekehrt die Seele ihren im Körper, daß ihre Seele im Schlafe, wo der Körper erſtarrt da liegt, Wanderungen

in ein dunkles Land der Seelen anſtellen könne, von dem die äußern Sinne keine Vorſtellung zu geben vermögen (Gott in der Geſchichte, S. 332.). Wir bedürfen alſo wohl nicht einmal noch ein beſonderes Offenbarungsorgan für das Unſichtbare, einen Sinn, etwa ſpäter entwickelt, wie einige wollten, anzunehmen. Wir haben dieſes Organ in unſerm idealen Vorſtellungsvermögen, in dem über die äußern Sinne gehenden, alſo, wenn man will, überſinnlichen Weſen unſerer Seele ſelbſt.

Die beſondere Offenbarung, die der gewiſſenhafte Menſch durch äußere Veranſtaltung des Urwillens, als identiſch mit dem ſchöpferiſchen Urſeyn, in Natur und Geſchichte erwartet, ungeachtet er auch wohl ohne ſie, ſeiner Pflicht freylich nur nothdürftig nachſtreben würde, weil dieſes Geſetz, nach dem Apoſtel, auch den verfinſterten Heiden ins Herz geſchrieben bleibt, iſt demnach in den vollſtändigen Begrif des religiöſen Bewußtſeyns mit eingeſchloſſen. Freylich geht ſie von Gottes Liebe und Gnade, nicht von dem gewiſſenhaften Menſchenwillen aus. Aber das wollende Menſchen-Ich iſt ja auch nicht, wie uns die Fichtiſche Darſtellung erweiſen wollte, der ausſchließliche Selbſtſchöpfer ſeines Bewußtſeyns. Die Religion, im weitern Sinne des mit inbegriffenen Glaubens, iſt auch nicht, wie die Ethikotheologen meynen, eine bloße Selbſtthätigkeit des Menſchenſubjects, ſondern ſie iſt, wie Charron ſagt, eine zugleich objective Wechſelthätigkeit zwiſchen Gott und dem Menſchen-Ich, (ſ. oben §. 5. S. 117. §. 6. S. 146. 154) eine innere Wahrneh-

mung dieſes thätigen Verhältniſſes im Bewußtſeyn; und das Menſchen-Ich ſelbſt iſt zwiſchen dem im urſprünglichen Bewußtſeyn verkündeten Urwillen, und dem ſich als Weltſchöpfer und Weltregierer für die Vorſtellkraft beſonders ankündigenden Urſeyn, zwiſchen einer Offenbarung im weitern und im engern Sinne in der Mitte, wird auch hier vom Geiſte Gottes getragen, und lebt ſo in der Religion ein Leben innerhalb der göttlichen Dreyeinigkeit (ſ. den polem. Theil, Abtheil. II. S. 492. 510).

Uebrigens iſt dieſe Offenbarung im engern, beſondern Sinne, deren eine ſo große Maſſe von Menſchen der Erde, auf ihrem niedern beſchränkten Religions-Standpunkte kaum zu bedürfen ſchien, allerdings keine Vernunftthatſache, oder eine ſolche, die man als Gegenſtand eines förmlichen Vernunftpoſtulats des Bewußtſeyns, etwa in Kantiſcher Bedeutung dieſes Wortes, anſehn könnte (ſ. oben §. 6. S. 154). Sie beruht auf der oben nachgewieſenen vorſtellbaren Durchdringung der Zeit von der Ewigkeit, auf außerordentlichen Erſcheinungen in der Weltgeſchichte, auf Beſchlüſſen der göttlichen Freyheit, die vielen nicht eingeweihten Menſchen auch verborgen bleiben können, weit über den natürlichen Gang der Erſcheinungen hinaus (Gott in d. Geſchichte, S. 140). Eher ließe ſich die hiſtorikotheologiſche, aber immer noch rationelle Anſicht im Ganzen ein Vernunftpoſtulat nennen, wie wir denn auch (Gott in der Geſchichte S. 114, vergl. die Poetik des Verf. Th. I. S. 455) eine religiöſe Weltgeſchichte, nämlich, die Anſicht der Weltbegebenheiten aus dem Stand-

punkte des Gewiſſens und der Anlage zum Glauben, ein Poſtulat des religiöſen Bewußtſeyns genannt haben. Allein die Hiſtorikotheologie ſelbſt, wenn ſie auch den Offenbarungsbegrif im Allgemeinen aufſtellt, d. h. den Urwillen Gottes, der ſich in Natur und Geſchichte ausſprechen möchte, zu erkennen beſtrebt iſt, weil ſich ohnedem weder mit Erfolg, noch mit Luſt ſein Werk durch den Menſchen vollführen läßt, ſteht doch nur auf dem Standpunkte der religiöſen Erkenntnißpflicht (ſ. oben II.), keinesweges ſchon auf demjenigen der Begeiſterung, keinesweges auf einer beſondern Stufe des lebendigen Glaubens und der Liebe, wie dieſe allein außerordentliche, welthiſtoriſche Thatſachen nach dem freyen Beſchluſſe Gottes, der ſich nicht in der Naturordnung, ſondern durch welthiſtoriſch = wirkſame Menſchen kund *thut*, erwecken können. Wenn alſo der gewiſſenhafte Menſch hohe begeiſternde Thatſachen einer beſondern welthiſtoriſchen Offenbarung aufſucht, welche ihn recht lebendig von der Uebereinſtimmung der Erſcheinungswelt mit dem Endzwecke des in ihm ſelbſt herrſchenden Urwillens überzeugen ſollen, ſo wird er ſich hier zwar auf die ſich gleichbleibende Treue, Wahrhaftigkeit, freye Liebe und Gnade Gottes verlaſſen, daß ſie ihn auch durch ſolche ſichtbare Beyhülfe in der Erſcheinungswelt ſtärken werde, aus dem Standpunkte einſeitiger Menſchenvernunft dieſer freyen Liebe aber keine Vorſchriften machen können, wann und auf welche Art ſie ſich in der Erſcheinungswelt in dergleichen beſonders beſtimmten, begeiſterten Thatſachen verherrlichen ſolle, ſich beſcheidend, daß Gott ſein Ange=

ſicht in der Erſcheinungswelt wohl auch lange verbergen, und ſich Zeit nehmen könne, ſeine Zeit zu finden. So wird das reinpoſitive, oder reinhiſtoriſche der Offenbarungen Gottes im eigentlichen Sinne, für das die orthodoxe Theologie oft ſo ſehr beſorgt iſt, daß ſie deswegen alle Gemeinſchaft mit der Philoſophie aufgeben möchte, allerdings gegen die Eingriffe eines falſchen Rationalismus gerettet, den wir ſchon im polemiſchen Theile (Abth. II. S. 435) bezeichneten, welcher daraus, daß die Hiſtorikotheologie, nach unſerer eignen Darſtellung derſelben, einen gewiſſen periodiſchen Gang der Weltgeſchichte angeben kann, den übereilten Schluß zu ziehen geneigt iſt, daß die Geſchichte der freyen Beſchlüſſe Gottes in der Menſchenwelt ſich ganz, wie etwa eine Naturordnung, von wiſſenſchaftlicher Vernunft entwickeln laſſen müſſe. —

So haben wir denn die religiöſe Hauptpflicht, welche ein gewiſſenhaftes Menſchenbewußtſeyn gegen den unbedingt-guten Urwillen anerkennt, bisher unter drey Geſtalten, in Hinſicht auf drey unterſcheidbare Bewußtſeynsthätigkeiten kennen lernen, erſtlich als Pflicht des ſittlich-freyen Gehorſams, in Hinſicht des, die unbedingte Güte des Urwillens als alleinherrſchenden Beſtimmungsgrund anerkennenden Menſchenwillens. Zweytens die Pflicht der Erkenntniß, in Hinſicht des, den Urwillen auch als alleinigen allgemeinen Erkenntnißgrund der Wahrheit für alles dem Menſchen-Ich Erkennbare anerkennenden Verſtandes, drittens die Pflicht des Glaubens

und der Liebe bey allen Vorſtellungen des geiſtigen Lebens, in Hinſicht des, den Urwillen auch als unendlich zweckmäßigen Lebensvorſtellungsgrund, in einer von der möglichen Ewigkeitsvorſtellung durchdrungenen Sinnlichkeit und Zeitlichkeit, lebendig anſchauenden, idealen Vorſtellungsvermögens, welche Pflicht des gewiſſenhaften Menſchen ſich alſo auch auf das ganze Grundgefühl ſeines Lebens bezieht, und mit apoſtoliſchen Worten dem zufolge auch ſo ausgedrückt werden kann, er ſolle ſchaffen, daß er ſelig werde! Allein die allgemeine Idee des gewiſſenhaften Wollens führt noch auf eine vierte von den obigen verſchiedene Bewußtſeynsthätigkeit und ſo gehn wir denn

IV. zur Darſtellung der vierten und letzten religiöſen Pflicht des gewiſſenhaften Menſchen gegen den Urwillen fort. Ein beharrlich gewiſſenhaftes Wollen im Bewußtſeyn iſt nämlich nicht anders denkbar, als daß alle vorigen drey Bewußtſeynsthätigkeiten zu einem ſich vollendenden Bewußtſeyn zuſammengehalten werden, und daß der herrſchende Urwille, welcher erſtlich als ausſchließlich-herrſchender Beſtimmungsgrund, zweytens als allgemeiner Erkenntnißgrund, drittens als unendlich zweckmäßiger Lebensvorſtellungsgrund, gewollt, erkannt und ſinnbildlich angeſchaut ward, nun auch viertens als nothwendig beharrlicher höchſter Bewußtſeynsgrund vernommen wird, ſo daß auf ihn bey allen Bewußtſeynsthätigkeiten in ihrer Ueberſicht zurückzuſchließen iſt, und ihm, als Endzwecke für das Wollen, Hauptgegenſtande

für die Erkenntniß, und Ideale für die Lebensvorſtellung, jeder zu wollende, zu erkennende, oder lebendig vorzuſtellende Bewußtſeynszuſtand, mithin alles Daſeyn oder Seyn als Mittel, untergeordnet werden muß. Nun nennt die Sprache einen beharrlichen Bewußtſeynsgrund, dem als Zweck, Hauptgegenſtand, und ideale Hauptanſchauung Bewußtſeynszuſtände und erkennbares Seyn als Mittel oder Sache untergeordnet werden, eine Perſönlichkeit. Mithin bringt es das gewiſſenhafte Wollen mit ſich, daß der Urwille, bey allen Bewußtſeynsthätigkeiten, als nothwendige und höchſte Perſönlichkeit vernommen werde, auf welche im zuſammengefaßten Bewußtſeyn zurückgeſchloſſen werden muß. So begreift es denn der gewiſſenhafte Menſch, warum er mit ſeinem Grundaxiome der Gewiſſenhaftigkeit den Begrif einer vierten Bewußtſeynsthätigkeit in ſich habe, welche man vorzugsweiſe und im engern Sinne Vernunft nennt, während im weitern das ganze entwickelte Bewußtſeyn oft dieſen Namen führt. Unter Vernunft im engern Sinne, als einer unterſcheidbaren beſondern Bewußtſeynsthätigkeit, die mit dem ganzen vollendeten Bewußtſeyn deswegen einen und denſelben Namen führt, weil ſie allerdings beſonders darauf ausgeht, das Bewußtſeyn zuſammen zu halten und zu vollenden, verſteht alſo der gewiſſenhafte Menſch das Vermögen, bey allen Bewußtſeynsthätigkeiten auf eine nothwendige höchſte Perſönlichkeit als letzten unbedingten Bewußtſeynsgrund, Endzweck, Hauptgegenſtand, und Ideal der als Mittel gebrauchten Daſeyns-

zuſtände zurückzuſchließen, oder vielmehr ſie unmittelbar zu vernehmen. Und darum kündigt ſich der Vernunfttrieb, den wir ſchon in den drey vorigen Fällen, als Gewiſſens-, Wahrheits- und Seligkeitstrieb erkannt haben, viertens auch als Perſönlichkeitstrieb an. (ſ. oben §. 3. S. 88. 89.) Nun iſt aber die Vernunft als formelle Thätigkeit des Menſchen nicht immer religiös, oder dem Axiome der Gewiſſenhaftigkeit gemäß. Die Verſtandesphiloſophen z. B. (ſ. oben §. 2. S. 43.) betrachten die Vernunft als ein Vermögen, blos logiſch-formell auf Gründe mittelbar zurückzuſchließen, oder ſpeculativ nach Erkenntniß eines Unbedingten zu ſtreben. Und die drey Gattungen der einſeitigen dogmatiſchen Vernunftphiloſophen (ſ. Tafel I. II. 1. 2. 3.) haben zwar die Idee einer Vernunftperſönlichkeit im Bewußtſeyn, aber ſie ordnen dieſelbe als etwas beſchränktes der idealiſtiſchen Form für das denkende, wollende Menſchen-Ich, oder dem weltlichen geordneten Daſeyn, oder endlich dem Urſeyn unter, und kehren inſofern ihren ganzen eigenthümlichen Begrif um. Wenn z. B. Kant (ſ. oben §. 7. S. 249) ſein Sittengeſetz zum Gegenſtande der unbedingten Achtung macht, und demſelben jede Perſönlichkeit unterordnet, ſo geht die Idee einer höchſten Perſönlichkeit, der allein unbedingte Achtung oder Anbetung gebühre, gänzlich verloren, obwohl, wie ſchon am angezeigten Orte angedeutet ward, ſich dabei Kant nur vergreift, und insgeheim das Sittengeſetz ſelbſt, als bloße Form an allen wollenden Vernunftweſen, d. i. eine hohle Ver-

nunft, als höchſte Vernunftperſönlichkeit perſonificirt, alſo wahrhaft vergötzt. Wenn Fichte, noch conſequenter und deutlicher in dieſer nicht-religiöſen Richtung, die reine ſelbſtſtändige und unendliche Ichheit erſt durch Beſchränkung zur Vernunftperſönlichkeit werden läßt, wenn er (Sittenlehre S. 285) ſagt: „mein höchſter Trieb iſt der nach abſoluter Selbſtſtändigkeit, und hier offenbar den wahren menſchlichen Vernunfttrieb, der blos dahin geht, ſich einer höchſten Perſönlichkeit, als untergeordnete Perſönlichkeit d. h. Werkzeug, religiös anzueignen, mit einem ſpeculativ eingebildeten, durchaus irreligiöſen Triebe, unter der Form reiner Ichheit ſich als abſolut ſelbſtſtändig darzuſtellen, verwechſelt, ſo wird offenbar die unendliche formell reine Ichheit und die Conſequenz ihrer ſelbſtſchöpferiſchen ſittlichen Weltordnung als unbedingte Selbſtſtändigkeit betrachtet, und dieſer Selbſtſtändigkeit jede, auch die höchſte Vernunftperſönlichkeit, als etwas beſchränktes, untergeordnet, daher nach dieſer Anſicht Gott auch in eine unperſönliche Weltordnung ſich auflöſen mußte. Allein ſchon der Ausdruck der abſoluten Selbſtſtändigkeit des Ichs zeigt, daß Fichte dieſem insgeheim, wiewohl nothwendig iſt, als einer Vernunftſubſtanz, auch die Vernunftperſönlichkeit, und höchſten Endzweck beylegte, alſo eigentlich, was vom Vollender aller Ichphiloſophie natürlich zu erwarten war, das in der Speculation abſtrahirte, denkende Menſchen-Ich, dem er zu deſſen augenblicklichen Allgegenwart des Denkens, die Beharrlichkeit, wegen des oben (III.) nachge-

wieſenen Scheins in Bildung des Ewigkeitsbegriffs, fälſchlich mittheilte, auch völlig vergötzte. Spinoza endlich, der immer für den conſequenteſten Verkündiger einer absoluten Urſeynslehre angeſehen werden muß, hält alles Bewußtſeyn (ſ. oben §. 7. S. 381), mithin auch die Vernunftperſönlichkeit für eine Beſchränkung, ſo daß er letztere ohne Negation oder Limitation, als unendlich nicht begreifen kann, eben weil ihm mit der Idee eines religiös lebendigen Gottes das freylich nur zu ahnende, unausſprechliche Geheimniß der ewigen Liebe, die Wahrheit der religiöſen Trinitätslehre, die höchſte aller Philoſophie überhaupt, entging, nach welcher drey ewige, völlig unbeſchränkte, oder unendliche Perſönlichkeiten, durch die erkennende Vernunftliebe des Urbewußtſeyns Eins und in einander, ohne Negation das Urſeyn beſitzen können, ſo daß, wenn auch der Begrif einer liebenden Perſönlichkeit den Begrif der Zweyheit und Dreyheit und wechſelſeitigen Abhängigkeit (ſ. oben S. 387.) bey ſich führt, dieſer doch der Einheit, Unbedingtheit, Ewigkeit, Beharrlichkeit jeder im religiöſen Bewußtſeyn verehrten Perſon keinen Eintrag thut. Zwar nannte Spinoza die Liebe, aber dachte da bey nicht an das unausſprechliche Geheimniß der göttlichen Liebe, vermöge deſſen, keine der drey Perſönlichkeiten, auf welche das Menſchenbewußtſeyn in ſeinen 3 Hauptmerkmalen: Grund, Inhalt, Form, (ſ. Tafel I. II. vrgl. S. 435.) in Natur, Weltgeſchichte und einer Idee der Menſchheit hinweiſt, durch die andern in der Ewig-

keit Beſchränkung erleidet, ſo daß keiner der andern an Verehrung etwas abgeht, wenn die Eine wahrhaft religiös verehrt wird, dieſes letztere aber wiederum nicht möglich iſt, ohne ſie alle, wenn ſie offenbart ſind, zu verehren, wie denn der Vater zum Sohne zieht, der Sohn den Vater verherrlicht, und beyde wieder den Geiſt ſenden, der die im Irrdiſchen und Böſen befangene Menſchheit erweckt, und zu ihnen zurückführt (ſ. d. polem. Theil. Abth. II. S. 495.). Von dieſem göttlichen Geheimniß, wie ſo viele ſelbſt, die es mit dem Munde bekennen, unerleuchtet, konnte Spinoza nicht anders, als er mußte die beſchränkte Idee, die er von der Vernunftperſönlichkeit faßte, ſeinem unbedingten Urſeyn unterordnen, und mußte ſonach in ſeinem Syſtem die auf Anbetung einer höchſten Perſönlichkeit unerläßlich für jeden zu gründende Religion völlig vernichten. Da er auf dieſe Weiſe Urbewußtſeyn mit Urſeyn nicht zu vereinigen, beyde, als in Ewigkeit von einander durchdrungen, nicht vorſtellen konnte, verfiel er in den Pantheismus, das All oder Urſeyn allein als die unbedingte Subſtanz vergötzend, und ihm insgeheim die höchſte Perſönlichkeit zuſchreibend, welche kein Vernunftphiloſoph, wenn er ſie auch dem Namen nach verkennt, in der That ganz umſchiffen kann. Man ſieht alſo, daß ſämtliche einſeitige dogmatiſche Syſtematiker unſerer Tabelle, ob ſie zwar den höchſten Trieb ihrer Vernunft, nämlich nach Anerkennung (Anbetung) einer ſubſtanziellen Vernunftperſönlichkeit über alles, blos als Mittel geltende, Seyn hinaus, dunkel empfinden, doch den Begrif der Perſönlichkeit als

ſey ſie Beſchränkung, ganz mißverſtehn, ſelbige bald der Vernunftform, bald der Weltordnung, bald dem Urſeyn unterordnen, um (indem ſie die abſolute Subſtanzialität von der Perſönlichkeit eben ſo trennen, als ſie beyde insgeheim wieder verwechſeln), bald die Vernunftform als Sittengeſetz oder als conſequente reine Ichheit, bald die ſittliche oder auch beglückende Weltordnung, bald das All idealiſtiſch, dogmatiſch optimiſtiſch oder pantheiſtiſch, vergötzen müſſen, mit welcher Vergötzung denn keine vernünftige Religion beſtehn kann. Der Grund, warum ſowohl Philoſophen als auch Theologen (einige Kirchenväter hierinnen nicht ausgeſchloſſen) den Hauptbegrif der Vernunft, nämlich die Perſönlichkeit, auf welchem nicht nur die ganze Religion, als Gottesdienſt, ſondern auch alle Moral, alles Vernunftrecht oder hypothetiſche Naturrecht beruht, nicht faſſen, mag darinnen liegen, daß ſie jenen Hauptbegrif immer nur metaphyſiſch, nicht in moraliſchen, myſtiſchen Sinne nehmen, wie ihn doch ſelbſt der populäre Verſtand in der Freundſchaft, im bürgerlichen Verhältniß, abſtrahirt von aller leiblichen, ſinnlichen Schranke, faſſen kann. (ſ. oben §. 5. S. 120.) Sie hätten dieſen Begrif der Perſönlichkeit ſchon von den römiſchen Juriſten lernen können, welche ihn ganz richtig beſtimmten, wenn ſie z. B. den Menſchen in der Erſcheinung von der Perſon unterſchieden, wenn ſie Sclaven und Kinder (freylich nach barbariſcher Anſicht) zu Dingen oder Sachen machten (vergl. Grundriß der allgem. Religionslehre. 1808. S. 420.). Von dieſer Anſicht geleitet faßte der ſchafſinnige Hobbes

(Leviathan S. 79.) den Begrif der Perſönlichkeit rich=tig, wenn er ſagt: persona est, quae suo nomine agit, vel alieno nomine, und ſo iſt denn nach Hobbes die persona propria Gott, die repraesentativa der Menſch. Darum konnte nun z. B. die Kantiſche Ethikotheologie durchaus keine Religion als Gottesdienſt begrün=den, weil, da Gott nur im Namen des Sittengeſetzes befiehlt und regiert, der Menſch die Tugend nicht im Namen Gottes, ſondern des Sittengeſetzes allein voll=bringen ſoll, das Sittengeſetz ſelbſt aber, als bloße Form an allen Vernunftweſen, gar keinen Namen hat.

Die Widerſprüche der dogmatiſchen Vernunftſyſteme ohne den Hauptbegrif der Vernunftperſönlichkeit, und die Gewalt, welche ſie aller Sprache anthun, wenn ſie eine Religion begründen wollen, haben wir zwar früher ſchon darſtellen, ſie ſelbſt aber bis jetzt noch nicht poſitiv wi=derlegen können. Dies iſt nur auf den gegenwärtig er=reichten Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit mög=lich, wo wir einſehen, daß alle Anſichten jener Syſte=me der religiöſen Pflicht entgegen ſind. Denn wie wir hier die Vernunft im engern Sinne als eine Fähig=keit des Menſchen kennen lernten, alle Bewußtſeynsthä=tigkeiten durch den ſteten Rückblick auf einen nothwen=dig beharrlichen Bewußtſeynsgrund zuſammenzufaſſen und zu vollenden, ſo lernen wir nun auch eine vierte und letzte, der religiöſen Hauptpflicht gegen den Ur=willen untergeordnete Pflicht kennen, als eine Pflicht der menſchlichen Vernunftthätigkeit im en=gern Sinne, bey allen Bewußtſeynsthätigkeiten eine höchſte Perſönlichkeit, als unbedingten beharrli=

chen Bewußtſeynsgrund, Endzweck, Hauptgegenſtand, und Ideal der als Mittel gebrauchten Daſeynszuſtände zu vernehmen, oder populär geſprochen, alles Leben und Daſeyn immer als einen Gottesdienſt zu betrachten, ſich, nach treffender deutſcher Sprechart, Gottes bewußt zu werden. (ſ. oben §. 7. S. 422.) Es iſt daher eine irreligiöſe, leider ſehr gewöhnliche Vorſtellung, den Gottesdienſt mit äußerer Gottesverehrung zu verwechſeln. Unter dieſer vierten Form erkennt nun der gewiſſenhafte Menſch die Religion, in wiefern ſie als menſchliches Streben zur Pflicht gemacht werden kann, und dem Worte nach ein verbundenes geiſtiges Seyn anzeigt, vollſtändig. Sie kommt zu der Pflicht des Gehorſams (I), der Wahrheitserkenntniß (II), des Glaubens und der Liebe (III), als Pflicht der Anbetung Gottes, in deſſen höchſter Vernunftperſönlichkeit, als Pflicht des eigentlichen Gottesdienſtes, vermittelſt des ganzen Menſchenlebens und Menſchenbewußtſeyns, hinzu. Das Menſchen-Ich wird hier ein Werkzeug Gottes. Es dient aber im ächten religiöſen Bewußtſeyn Gotte nicht wie eine bloße Sache, wie ein bloßes Seyn, ſondern wie ein bedingtſelbſtthätiges Ich, und empfängt eine, von der höchſten Perſönlichkeit abgeleitete, ſtellvertretende Perſönlichkeit (ſiehe oben §. 4. S. 110. 111.), wie ſelbſt der Sohn Gottes in ſeiner Menſchheit immer nur im Namen Gottes handelte. Denn das Menſchen-Ich gehorcht dem Urwillen in deſſen, im Allgemeinen, wenn auch nicht allemal beſonders anerkannten Güte, erforſcht, erkennt ihn, glaubt liebend an ihn

in deſſen ſchöpferiſcher weltregierender Wirkſamkeit, und eignet ſich ihm an mit Bewußtſeyn, indem es deſſen höchſte Perſönlichkeit anbetet.

21.

Durch den eben feſtgeſtellten Begrif der abgeleiteten, ſtellvertretenden Perſönlichkeit des Menſchen-Ichs erweiſt ſich nun auch die Einerleyheit der Sittlichkeitspflicht, die im zeitlichen Menſchenverhältniſſe ein beharrliches Verfahren (Sitte) verlangt, mit der Religionspflicht gegen den Urwillen. Die Religionspflicht wird zur Pflicht des wollenden Menſchen A) gegen ſich Selbſt, und B) gegen den Nebenmenſchen, weil er beyde als mit Bewußtſeyn begabte Werkzeuge der unbedingt guten Vernunftperſönlichkeit, mithin als untergeordnete vernünftige Perſönlichkeiten anzuſehn hat. A) Unſer Selbſt, die identiſch gedachte Ichheit, iſt der Inbegrif der bereits und fortwährend erkannten Bewußtſeynsthätigkeiten unter der Form des leiblich beſtimmten Daſeyns, und iſt inſofern vor einem etwa vorausgeſetzten beharrlichen Bewußtſeynsgrunde, wie auch von dem, pflichtmäßig auf die Zukunft gerichteten Wollen noch unterſchieden, weswegen man den Ausdruck Pflicht gegen das Selbſt nicht für logiſchen Zirkel oder Widerſpruch halten kann. Inwiefern nun jenes Selbſt des Menſchen, als ein bleibender Verſtandesgegenſtand aufgefaßt, ein Werkzeug der unbedingten Vernunftperſönlichkeit, als ein Mittel ihres Endzwecks, ihrer Anerkennung, ihrer Verherrlichung ſeyn ſoll, verwandelt ſich 1) die Pflicht des Gehorſams gegen den Urwillen (§. 20. 1.) in die Pflicht der

Selbſterhaltung, weil der Urwille dem Selbſt ſein Verhältniß, ſeinen Beruf in der Zeitlichkeit anwies, und das Selbſt dem Dienſte der höchſten Perſönlichkeit geheiligt iſt. So verſteht es ſich aber aus der Bedingung, um welcher willen das Selbſt erhalten wird, auch, daß es eine niedere und eine höhere Selbſterhaltung giebt, daß die niedere aufs leibliche Daſeyn und deſſen Glück und Freude bezogene Selbſterhaltung nur bedingungsweiſe ſtatt findet, weswegen das Märtyrerthum eine andre Selbſterhaltung kennt, als die weltliche Moral, nämlich jene in Chriſti Worten ausgeſprochene: „Wer ſein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und der es verliert um meinetwillen wird es erhalten!" 2) die Religionspflicht der Weisheit oder der Wahrheitserkenntniß (§. 20. II.) verwandelt ſich hier in die Pflicht der Selbſterkenntniß, welche in die Pflichten der Selbſtbeſinnung, Selbſtprüfung und Selbſtbekehrung zerfällt. Das „lerne dich ſelbſt kennen" ſtand alſo mit Recht als Religionsgebot im griechiſchen Heiligthum. Der Menſch muß ſich ſelbſt beſinnen, ſeine Anlagen, Kräfte und Triebe erforſchen, um den vom Urwillen ihm auferlegten Beruf zu erforſchen und zu erfüllen. Er muß ſich prüfen, in wie weit er in ſeinem Berufe ein taugliches, tugendhaftes Werkzeug ſey. Er muß ſich zum alles beſtimmenden Mittelpunkte ſeines Daſeyns bekehren, inwiefern er noch ſich immer bewußt iſt, ſein Eigenes, ſtatt der Sache des Urwillens zu ſuchen. 3) Die Religionspflicht des Glaubens und der Liebe (§. 20. III.) verwandelt ſich hier in die Pflicht der Selbſtliebe, worunter keineswe-

ges, wie die beſchränkten Moraliſten vermeynen, ein durch Vernunftverbot gebändigter Eigennutz zu verſtehn iſt, ſondern die lebendige Vorſtellung unſeres Selbſt, als eines Abbildes unendlicher Zweckmäßigkeit, als eines Abglanzes der Herrlichkeit, welche im ſchöpferiſchen Urſeyn über alles geliebt werden ſoll. Denn wenn das Selbſt ein Werkzeug, ja ſogar ein ſtellvertretendes Weſen des unbedingten Lebensgrundes iſt, ſo fällt von letzterem ein Licht der Herrlichkeit auf das erſtere zurück. Dieſe Pflicht der Selbſtliebe ſteht in Wechſelverbindung mit der Pflicht des Glaubens an das Selbſt. Der gewiſſenhafte Beter im alten Teſtamente fleht zu Gott: „prüfe mich, Herr, und ſiehe, ob ichs redlich meyne." Daher kann ſelbſt der Gewiſſenhafte nur nach Glauben ſtreben, daß ſein ganzes Ich in fortdauernder Erfahrung ein Abdruck der Gewiſſenhaftigkeit ſey. Von dieſen abgeleiteten Pflichten gilt nun aber daſſelbe, was von der Urpflicht galt, aus welcher ſie hergeleitet wurden. Wie der Menſch nur darnach ſtreben kann, den Urwillen als vorſtellbaren, unendlich zweckmäßigen Vorſtellungsgrund gläubig zu lieben, indem er ſein Vorſtellungsvermögen reinigt, befreyt, erhebt, ſo kann er auch bey der Selbſtliebe nur denſelben Weg einſchlagen. Und wie es ohne beſondere Offenbarung nicht zum lebendigen Glauben, zur lebendigen begeiſterten Liebe des Urweſens, und Urbewußtſeyns kommt, ſo wird der Menſch die Idee der reinen Selbſtliebe nicht faſſen, noch ſich zu ihr erheben, wenn er nicht in Chriſti Kraft wiedergeboren iſt. Erſt zum Schluſſe des Evangeliums Johannis er-

fahren wir, was die Herrlichkeit Gottes in der Menſchheit verklärt, die reine Menſchenliebe als Eins mit der Gottesliebe, ſagen will. Die Heiden konnten es in ihrer Philoſophie höchſtens bis zur erzwungenen ſtoiſchen Selbſtachtung bringen, wobey ſie ihr Selbſt als Lebensvorſtellung in deſſen wohlgefühlter Verdorbenheit immer verachten mußten, während die Dichter höchſtens zum Mitleiden mit dem ſinnlichen Menſchen ſtimmten. (ſ. d. polemiſchen Theil. Abth. I. S. 115.) So bleibt denn die reine Selbſtliebe im Heidenthume, wie auch im Judenthume (Gott in der Geſchichte. S. 5.) zwar ein Gegenſtand dunkel gefühlter Pflicht. Aber es fehlt die Kraft zur Erfüllung, welche erſt eintrat, als die Menſchen im Sohne Gottes und deſſen reiner Menſchheit ihren Bruder erkannten. Dieß iſt einer der kräftigſten, ein bisher vernachläſſigter Beweis von der Göttlichkeit des Chriſtenthums, der ſchon auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit einleuchtend werden kann. 4) Die Religionspflicht der Anbetung der unbedingt höchſten Perſönlichkeit (§. 20. IV.) verwandelt ſich endlich hier in die Pflicht der Selbſtachtung. „Habe eine heilige Scheu vor dir ſelbſt,“ ſingt das goldene pythagoriſche Lied. Der Menſch, der ſein Ich in deſſen natürlicher Eigenwilligkeit mit Demuth des Gewiſſens vernichtet, ſoll dieſes Ich doch wieder erheben und achten, indem er es als mitwirkendes, mitbewußtes Werkzeug der höchſten Vernunftperſönlichkeit betrachtet, und ſo erklärt ſich das halb wahre an der ſtoiſchkantiſchen moraliſchen Achtung, und an manchen neuplatoniſchen oder pythagoriſchen

Schwärmereyen. Auf der vernünftigen Selbſtachtung beruht auch allein das ſogenannte abſolute Natur- oder Vernunftrecht, welches ſich blos auf die äußere formelle abgeleitete Perſönlichkeit des Menſchen bezieht. Denn obgleich der Menſch in Abſicht auf die höchſte Perſönlichkeit kein Recht hat (Gott in der Geſchichte. S. 291.), ſo hat er doch im Gewiſſen ſelbſt einen geheiligten Anſpruch auf einen Grad äußerer, wiewohl bedingter Selbſtbeſtimmung oder äußerer Freyheit, in Beziehung auf die ſinnliche Sphäre ſeiner Exiſtenz, ſo weit ſeine Naturbedürfniſſe gehn, und wenn gleich das Chriſtenthum die Sclaverey nur mittelbar durch die den römiſchen Herren gepredigte Lehre abſchaffte, (ſ. den polem. Theil. Abth. I. S. 122 und 163.) ſo würde doch kein Apoſtel den Sclaven erlaubt haben, ein Bubenſtück in Auftrag des Herrn auszuüben, weil man Gott mehr, als Menſchen gehorchen muß, und ſo wurden denn auch die Sclaven wenigſtens chriſtliche Märtyrer, wo es noch nicht an der Zeit war, gewiſſe barbariſche Formen des Lebens gewaltſam zu zerbrechen. — So weit von des Menſchen Pflicht gegen das Selbſt. A.) Wir gehen zur Ableitung der B) Pflicht gegen den Nebenmenſchen fort.

Die Religionspflicht gegen den unbedingt guten Urwillen, bey dem, wie wir geſehn haben, nicht an eine bloße negativ conſequente Kantiſch-Fichtiſche Vernunft- oder Ichform, ſondern an die gewollte freye Uebereinſtimmung aller denkbaren beſondern Ichweſen in ihren Zwecken zu denken iſt, macht deſſen allgemeine Herrſchaft, Wirkſamkeit in der

Erſcheinungswelt, und wo ſich nur geiſtige Vernunftweſen ankündigen mögen, zum Endzweck, nach welchem beym Wollen und Handlen allein getrachtet werden ſoll (als ein Reich Gottes, durch welches alles übrige, Glück und Heil und Seligkeit dem Menſchen von ſelbſt zufallen wird, ſ. §. 20 zu Anfang). Der Urwille, dem der gewiſſenhafte Menſch gehorcht, muß alſo auch als herrſchend, aus den Rückwirkungen der Erſcheinungswelt mit Ergebung erkannt und vorgeſtellt werden, in welcher Erſcheinungswelt die Aufforderungen aller vom Urwillen ausgehenden Pflichten zu vollziehen ſind. So muß ſich denn der gewiſſenhafte Menſch, der ohnedies, wie wir früher ſahen, erſt durch den Gegenſatz mit andern wollenden Weſen, den Unterſchied von Gut und Böſe im Gewiſſen kennen lernt, darein, wie in ſein Berufsverhältniß ergeben, daß es überhaupt eine ihn beſchränkende Erſcheinungswelt, aber noch mehr daß es ihm gleich geſtaltete, beharrlich erſcheinende, gleichbegabte Weſen giebt, die ihm bey Behauptung ſeines pflichtmäßigen Daſeyns beſchränken, aber ſich auch mit ihm zu Vollſtreckung des Urwillens vereinigen können, kurz daß es Nebenmenſchen giebt. Der angeborene Geſelligkeitstrieb, der als Natur-Inſtinct auch oft bezweifelt wird, kommt hier weiter nicht in Anſchlag, weil wir hier blos von Pflicht und Nothwendigkeit reden. Inwiefern dem gewiſſenhaften Menſchen dieſe anfangs blos ſinnlich ſich ankündigenden Nebenmenſchen in Behauptung ſeiner pflichtmäßigen Wirkſamkeit auf eine ſeinen ſittlichen Zwecken ſchädliche Weiſe beſchränken möchten, könnte er gegen ſie ſein oben feſtgeſtelltes Ver-

nunftrecht üben, zur äußern, vielleicht bis ins Unbedingte gehenden Vertheidigung ſeines innern Berufs, zu welchem er ſich eine Sphäre freyer ſinnlicher Wirkſamkeit erringen muß. Er könnte ſich, wie ein Carteſiſch-Fichtiſcher Egoiſt allein ſeines Vernunftberufs und ſeines Endzwecks für gewiß halten, dem alles andere als Erſcheinung und Mittel dienen müſſe. (S. 649.) Allein der gewiſſenhafte Menſch darf ſich keinesweges, wie ſo ein reines Fichtiſches Ich, als die abſolute Vernunftintelligenz im Ganzen (S. 621.) betrachten. Er erkennt nur ſein Selbſt als ein beſchränktes Werkzeug, jenen unbedingt guten abſoluten Vernunftwillen, darzuſtellen, der ſich als Herrſcher eben über unterſchiedene zu vereinigende endliche Willensthätigkeiten ankündigt. Wollte der Menſch ſich ſelbſt als den alleinigen Stellvertreter des Urwillens, z. B. einer bloßen Kantiſchen Vernunftform oder Fichtiſchen Ichheit betrachten und die Idee gleicher Stellvertreter oder Werkzeuge neben ſich nicht dulden, ſo würde er demnach in die Bösartigkeit des Eigenwillens verfallen, und wie ein nichtswürdiges Werkzeug eines nur vorgeblich guten, eigentlich despotiſchen Urwillens eines herrſchſüchtigen böſen Geiſtes (§. 16.) ſich ſelbſt erſcheinen müſſen. Das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit gebietet alſo dem Menſchen als Geſetz oder Richtſchnur für das Wollen genommen ſchlechthin, in den gleichgeſtalteten und gleichbegabten Nebenmenſchen, möchten ſie ſich auch erſt nach und nach zur Vollendung des Bewußtſeyns entwickeln, ebenfalls Werkzeuge des Urwillens, mithin überhaupt gleichbeauftragte, gleichberech-

tigte, untergeordnete Vernunftperſönlichkeiten vorauszuſetzen, weil überhaupt nur durch ſolch einen Gegenſatz neben einander wollender Ichweſen, die Idee des Endzwecks, der Herrſchaft des unbedingten Vernunftwillens, wie auch der Unterſchied des Guten vom Böſen für die innere Erfahrung des Gewiſſens im Menſchen ſich entwickeln kann. Wer alſo einen abſolut guten Urwillen gehorſam und ſtellvertretend darſtellen will, muß die mit jenem ſeinem erkannten ausſchließlichen Beſtimmungsgrunde vorauszuſetzende mögliche Uebereinſtimmung unterſchiedener beſonderer Ichheiten ebenfalls wollen. Er muß alſo ein Daſeyn von Ichweſen außer ihm wollen, und ihre Zwecke ſchonen wollen, wie das eben der abſolut gute Urwille will.

Und ſo verwandelt ſich denn 1) die Religionspflicht des Gehorſams und der Ergebung gegen den unbedingt guten Urwillen (§. 20. I.) in die Pflicht der Menſchenerhaltung, welche in die negative der Menſchenſchonung und die poſitive der Menſchenrettung und Beförderung zerfällt. Im erſten Falle hindere ich die Zwecke des Nebenmenſchen, mit dem ich in Verhältniſſe komme (der mein Nächſter iſt), nicht, weil ich ihn eben ſo gut, wie mich, für ein perſönlich freyes Werkzeug des Urwillens betrachten ſoll, im andern Falle befördere ich jene Zwecke des Nächſten ſogar, weil der Urwille, dem ich gehorche, die Zwecke aller endlich wollenden Weſen will, in wiefern ſie eben nicht böſe ſind. In letzterer Hinſicht iſt alſo die Pflicht der Menſchenbeförderung bedingungsweiſe. Das heißt, ich

befördere die Zwecke des Nächſten, in wiefern ich ſie als nicht böſe erkenne, wozu natürlich gehört, daß ſie meinem Berufe nicht ſchädlich ſind. Hier tritt allerdings der Vorzug der Pflicht gegen uns ſelbſt ein, nur daß der Satz: jeder iſt ſich ſelbſt der Nächſte! nicht im Sinne des Eigennutzes oder der Klugheit, ſondern des Berufs, den ich ſelbſt zum Guten habe, verſtanden werden muß,* kurz ſo, wie ihn die gemeine, d. h. nichtswürdige Popularmoral nicht verſteht . . Was aber die negative Pflicht der Menſchenſchonung betrift, ſo iſt ſie nicht eine auf meine Erkenntniß von der Güte der fremden Zwecke beſchränkte Billigkeitspflicht, ſondern eine ſogenannte vollkommene, d. h. auch ohne Erkenntniß der Zwecke des andern ſtatt findende Rechtspflicht, weil ich den von mir beeinträchtigten Nebenmenſchen ſo gut, wie mir ſelbſt, das vernünftige Vertheidigungsrecht beylegen und zuerkennen, übrigens ſeine Zwecke als gut vorausſetzen muß. Aber die Pflicht der Menſchenſchonung, das: neminem laede und das quilibet praesumitur bonus iſt keinesweges für ſo unbedingt zu halten, daß wie viele meynen, die äußere Freyheit oder Wirkſamkeit eines Menſchen durchaus nie zu beſchränken wäre. Hier würde eine ewige Colliſion der Pflichten entſtehen, da es doch in der Moral durchaus keine Colliſion von Pflichten geben kann. Denn jede ſolche Colliſion iſt blos die Folge ſchlechter Moralphiloſophie, die alle Pflichten, inwiefern ſie ſich auf eine Gattung von poſitiven oder negativen Handlungen beziehn, zu allgemein oder unbedingt vorſtellt. Zuerſt iſt es klar, daß ich die äußere Freyheit des Nebenmenſchen nicht ſchonen kann, wo ſeine Wirk-

ſamkeit ſich meinem Berufe, ja wohl ſeinem eignen ſittlichen Beruf als ſchädlich, mithin wenigſtens äußerlich als nicht gut ankündigt. Denn nicht die Menſchengeſtalt iſt zu ſchonen, ſondern der menſchliche Wille, der ſich als Werkzeug des Urwillens erkennt. Nicht die Menſchengeſtalt iſt zu erhalten, ſondern das Selbſt des Nebenmenſchen, inwiefern es ein ſittliches religiöſes Werkzeug werden ſoll. Wie ſchon die Pflicht der eignen niedern Selbſterhaltung bedingt iſt, wenn das höhere Selbſt dem niedern vorgezogen werden muß, ſo iſt auch die Pflicht der niedern Menſchenerhaltung bedingt, um der höhern Menſchheit in Andern willen. Auf dieſe ſittliche Nothwendigkeit, die Menſchengeſtalt erſt zur Vernunftperſönlichkeit zu erheben, gründet ſich nun das ſogenannte hypothetiſche Vernunftrecht, welches aus einer gemeinſamen Pflicht mehrerer Nebenmenſchen ſowohl gegen ſich ſelbſt, ihren Beruf zu vertheidigen, als gegen einander wechſelsweiſe, ſich nicht im Berufe zu ſtören, hervorgeht. Das oben feſtgeſtellte abſolute Vernunftrecht nämlich müßte nothwendig in einen Hobbeſiſchen Krieg aller gegen alle, wenigſtens in einen ſteten kriegeriſchen Zuſtand ausarten, weil es auf nichts anderes beſchränkt iſt, als darauf, wie weit ein Menſch den Beruf ſeiner Wirkſamkeit ausdehnen zu können vermeyne. Daher iſt es freylich ſchon an ſich bedingungsweiſe an die Beſchränktheit der Menſchenkräfte geknüpft, und die Vernunftrechtslehrer waren billig auszulachen, die z. B. das Recht des Beſitzergreifens über die Menſchenkräfte hinaus, etwa auf die erſte Erklärung einen neu entdeckten Weltſtrich oder Ozean ſein zu nennen,

ausdehnen wollten. Allein wenn auch mehrere Menſchen neben einander ſich auf Bedürfniſſe ihrer Natur beſchränken, ſo findet doch ein ſtetes Ineinandergreifen der Wirkungskreiſe in einem eingebildeten Zuſtande abſoluten Vernunftrechts ſtatt, weswegen man hier bald eine urſprüngliche Gemeinſchaft der Güter (zum Beyſpiel in Wolfs Naturrecht) annahm, bald conſequenter einen ſteten Krieg in der Möglichkeit. Denn alle Gemeinſchaft iſt die Mutter des Streits, wie das Sprichwort ſagt. Darum verlangt die Pflicht gegen uns ſelbſt, und gegen die Nebenmenſchen, daß, wo mehrere Menſchen durch ihre Handlungsweiſe in Berührung kommen, jeder ſein abſolutes, d. h., unbeſtimmtes Vernunftrecht für die Anwendung in irgend ein hypothetiſches, ausdrücklich beſtimmtes Vernunftrecht verwandle, welches davon in der Schule den Namen erhielt, weil es zwiſchen einzelnen Menſchen wenigſtens gemeinſchaftliche Anerkennung gewiſſer beſonderer Rechtsthatſachen, Vertrag, Beſitz, und fortdauernde Achtung der Perſönlichkeit vorausſetzt, wodurch die Möglichkeit des Krieges beſchränkt, und ſo eine Sicherheit der Menſchenperſönlichkeit vor Zwange hervorgebracht wird. In dieſem hypothetiſchen Naturrechte wird nun zwar für mögliche Anwendung die allgemeine Gleichheit der ſich wechſelsweiſe anerkennenden Menſchen, in ihrem Perſönlichkeitsendzwecke durchaus anerkannt, aber keineswegs die unbedingtgleiche, äußere Freyheit derſelben. Denn es kann gar wohl der innere ſittliche Beruf eines Menſchen ſeyn, die äußere Freyheit eines

andern, freylich immer nur um deſſen höhern Selbſts willen zu beſchränken. So haben die Eltern, z. B. den nächſten ſittlichen Beruf, ſchon durch die Natur angewieſen, ihre Kinder zu erziehen, d. h., freylich ohne alle eigentliche Gewaltthätigkeit, gegen deren noch unentwickelte Vernunftperſönlichkeit, aber doch mit Beſchränkung ihrer unerfahrnen Freyheit, und ſie haben alſo ein Vertheidigungsrecht gegen jeden, der ſie in dieſem Berufe ſtören wollte, und ſollten es die Kinder ſelbſt ſeyn. Daher wird die elterliche Gewalt mit Recht ſchon in das hypothetiſche Naturrecht, außerhalb des Staates, gezogen. Eben ſo läßt ſich eine beſchränkende Vormundſchaft über Perſonen, die in Krankheitsphantaſie, Wahnſinn, Tiefſinn u. ſ. w. ſich und andern ſchädlich werden können, ganz wohl mit dem hypothetiſchen Naturrechte vereinigen, und es wäre eine Thorheit, der auch nur Syſtematiker fähig ſind, eine ſolche Vormundſchaft dem allgemeinem Menſchen- oder Völkerrechte für entgegenlaufend zu halten. Endlich iſt es von ſelbſt klar, daß das hypothetiſche Naturrecht den äußern Zwang, oder das Vertheidigungsrecht nur Bedingungsweiſe aufhebt. Denn wenn ein fortdauernd von andern in ſeiner Menſchenwürde anerkannter Menſch keinen Vertrag hält, keine Treue, keinen Beſitz anerkennt, und ſich jede unvorhergeſehene Beleidigungen erlaubt, ſo iſt er Feind; leidet durch das gegen ihn in Kraft tretende abſolute Vertheidigungsrecht äußern Zwang, bis er unſchädlich geworden iſt, und verliert ſo für alle nicht nicht nur Beleidigten, ſondern auch für alle, die in ſeiner Nähe leben, die Rechte

der Menſchenwürde. Dieß iſt alſo die Summe des hypothetiſchen Naturrechts, inwiefern ſelbiges auf der Pflicht der Selbſterhaltung in Verbindung mit der Pflicht der Menſchenſchonung, mit der Pflicht, die Menſchengeſtalt in der Erſcheinung zur wahren Vernunftperſönlichkeit zu erheben, beruht. Man kann es zur Unterſcheidung jenes abſoluten Vernunftrechts (welches jeder Menſch in ſeinem innern Gerichtshofe allein beſitzt, in wiefern er ſich ſeines ſittlichen Berufs bewußt wird, ihn gegen jede äußere ſchädliche Erſcheinung zu vertheidigen) das allgemeine, wiewohl noch nicht in jeder Anwendung beſonders anerkannte Menſchenrecht nennen, weil hier die Menſchen als gleichberechtigt zur Perſönlichkeit neben einander geſtellt werden. Es iſt auch, was die Römer ſchon anerkannten, einerley und daſſelbe mit dem Völkerrechte (ius gentium), mit dem Rechte des Friedens und des Krieges (nach Grotius), wiewohl der Frieden nie blos Gegenſtand des Rechts, ſondern allemal auch der Pflicht iſt. Es leben nämlich die Völker allerdings in dieſem ſchwankenden Zuſtande des allgemeinen, beſonders unbeſtimmten Menſchenrechts, der aber durchaus kein bleibender Rechtszuſtand iſt, weil er ſchon mit Abberufung der Geſandten aufhört, der alſo ſchwankend bleibt, und wenn die Völker auch den beſten Willen hätten, ihn wahrhaft zu erhalten, den ſie aber noch dazu auf dem völkerrechtlichen Standpunkte, wo das Böſe der Menſchennatur keinen Zügel kennt, nicht einmal haben. Da nämlich die Menſchheit in einem völkerrechtlichen Verhältniſſe

niemals fortwährend und kategoriſch, ſondern blos proviſoriſch anerkannt wird, wozu höchſtens eine gewiſſe Humanität als Rechtsgewohnheit kommt, ſo bleibt dieſes Verhältniß immer eine Barbarey, die ſich bekanntlich in den Kriegen leicht wieder als Beſtialität offenbart, oder, was noch ſchlimmer, als eben ſo verſchmitzte, wie grauſame Bosheit. Aus dieſem Grunde ſtreben doch geſittete Völker, bey allem vorwaltenden Böſen der Politik, doch immer nach einer Form des Rechtsbundes unter ſchiedsrichterlicher Gewalt, über das bloße Völkerrecht hinaus, und aus eben dieſem Grunde, da es ſchlechthin von der Pflicht gefordert wird, die Menſchheit in Andern kategoriſch anzuerkennen, ſo daß ihre Perſönlichkeit niemals ganz zum Naturdinge herabgewürdigt werde, tritt unerläßlich bey den enger zuſammenwohnenden Menſchen, um die Pflicht der Menſchenſchonung, als Rechtspflicht geſetzlich beſtimmt, ungeſtört üben zu können, die Pflicht eines ewigen Rechtszuſtandes, des rechtlich-geſellſchaftlichen Lebens, des Staatsverhältniſſes ein. Das heißt, Menſchen, die im eigentlichen Sinne des Worts zuſammenleben, ſo daß ſie durch ihre Handlungsweiſe nicht blos in eine augenblickliche, entfernte, ſondern ſtete und engſte Berührung kommen können, ſind verbunden, vermöge der Pflicht der Menſchenſchonung im höhern Sinne der Menſchheit — ſich im Rechtszuſtande, wie in einem ewigen Frieden zu betrachten. Dieſer ideale ewige Friedenſchluß, welcher die unbedingte Anerkennung der Menſchenperſönlichkeit und ihrer Rechte enthält, und

ſchon durch Naturinſtinct, Familienverhältniß und kriegeriſchen Vertheidigungsbund auf natürlichem Wege gewiſſermaßen bewirkt wird, heißt im weitſten Sinne des Worts Staat. Einige Philoſophen ſtellten daher mit Recht, wiewohl aus beſchränkten Gründen, blos aufs Eigenthum bezogen, die Pflicht auf, in einen Staat zu treten, beſſer: ſein ideales, unſichtbares, moraliſches Daſeyn zu erkennen, und andere meynten daher noch richtiger, wiewohl ebenfalls aus nicht immer richtigen Gründen, der Staat ſey unter den ſich nächſten, gewiſſenhaft lebenden Menſchen ſtets von ſelbſt da, d. h., werde wenigſtens von ihnen pflichtmäßig ſtillſchweigend vorausgeſetzt. Wenigſtens bezeugts die Geſchichte an manchen Beyſpiele, daß Völker, nach umgeworfenen beſondern Verfaſſungen, ſich deswegen innerlich nicht allemal ſchon im Zuſtande der kriegeriſchen Anarchie, ſondern noch in einem Zuſtande des Friedens befanden, welcher wenigſtens die Hauptbedürfniſſe der geſellſchaftlichen Ruhe erfüllte. Freylich wird dieſer ideale Rechtszuſtand, oder Staat im weitern Sinne, ohne einen Staat im engern Sinne, (ohne verfaſſungsmäßige Regierung) bey Fortſchreiten und Ausbreitung der Geſellſchaft nicht dauern. Aber dieſer Rechtszuſtand iſt doch ſchon mehr, als das bloße hypothetiſche Natur- und Völkerrecht. Man ſieht, daß alſo Staat in der weitſten Bedeutung von ausdrücklichen Staats- und Grundverträgen, oder von der Verfaſſung noch ganz unterſchieden werden muß. Was für bürgerliche Verfaſſungen, welche die Politiker immer für die Hauptſache halten und mit dem Staate

verwechſeln, den Menſchen die nützlichſten ſeyn mögen, mag Jurisprudenz und Politik ausmachen. Die allgemeine Sittenlehre verlangt von dem Staate, den ſie als Rechtszuſtand pflichtmäßig vorausſetzt und ſchlechthin fordert, wo Menſchen zuſammen ſind, von dieſem Staate, im weitern Sinne, der alſo in Familie, Kirche und anderm Verein dieſer Art fürs Leben mit inbegriffen iſt, nichts weiter, als die feſte Anſicht, den Willen eng zuſammenlebender Menſchen, in einem beharrlichen Zuſtande des Friedens zu ſeyn, ſo daß kein Menſch einen andern Zwang erleiden könne, als den er ſich ſelbſt bey irgend einer angenommenen ſchiedsrichterlichen Gewalt auflege, kein Menſch ſich aber auch durch einen kriegeriſchen Angriff ſelbſt helfen könne. Iſt ſchon zwiſchen entfernten Völkern der Krieg ein moraliſches Ungeheuer, iſt ſchon hier ein liſtiger, mißtrauiſcher, kriegeriſcher Zuſtand (der Zuſtand der Politik) ein Scheuſal, wie viel verdammlicher muß nicht dieſer Zuſtand des Kriegs und der Argliſt unter Menſchen ſeyn, die ſich die nächſten Nachbarn nennen? Zwar findet leider ein ſolcher Zuſtand wahrer Anarchie oft ſelbſt unter der Larve des Friedens und der Verfaſſungen ſtatt, inſofern dieſe nämlich erzwungen ſind, und nur durch Zwang gehalten werden. Aber es iſt die Pflicht jedes Menſchen, einem ſolchen Zuſtande der Anarchie auszuweichen, wenn er, ihn zu verändern, zu ſchwach iſt, und lieber in gänzlicher Zurückgezogenheit vom öffentlichen Leben, in einem Exil, oder in einer Wüſte, als unter ſolchen ſcheinbar nachbarlichen, eigentlich ſtets kriegeriſchen öffentlich geſellſchaftlichen Verhältniſſen zu leben, welche die Grund-

lage aller Sittlichkeit untergraben müſſen. Damit wird nicht geſagt, daß der gewiſſenhafte Menſch ſich jeder ihm etwa drückend oder zweckwidrig ſcheinenden Verfaſſung ſelbſt ganz entziehen müſſe. Eine Verfaſſung an ſich möchte noch ſo fehlerhaft, oder in ihrer gewaltſamen Entſtehung widerrechtlich ſeyn, ſo übernimmt ſie doch im Ganzen allemal die Bürgſchaft des innern idealen Rechts- und Friedenszuſtandes zuſammenlebender Menſchen, und wird ſie dabey Veranlaſſung zu einem Zuſtande geheimer übertünchter Anarchie, ſo liegt die Schuld niemals in ihrer Zweckwidrigkeit oder unrechtlichen Entſtehung allein, ſondern zugleich in der gewiſſenloſen, rechtloſen Stimmung derer, die mit ihr und unter ihr zuſammenleben. Denn der gewiſſenhafte Menſch erkennt ſein Vernunftrecht nur vermöge der Pflicht gegen ſein höheres Selbſt (A. 1.). Mit dieſem darf er kein Unrecht leiden, aber eben ſo wenig Unrecht thun. Was hingegen ſein niederes Selbſt betrift, ſo muß er immer eher ſtetes Unrecht leiden, als jemals ein Unrecht thun. Er muß alſo, um des höhern Selbſts willen das blos natürliche Rechts- und Ehrgefühl des niedern aufopfern können, weil dieſes ihn eigentlich immer zu eigner Ungerechtigkeit hinreißt. Daher darf ſich der Gewiſſenhafte niemals einer Verfaſſung als ſolcher entziehn, wohl aber dem mit ihr ſtattfindenden offenbaren oder geheimen anarchiſchen Leben, welches ſo groß werden kann, daß der Gewiſſenhafte, wenn er darin bürgerlich befangen wäre, durchaus nicht mehr wüßte, was Recht oder Unrecht wäre in ſeinem Thun, daß der

Gewiſſenhafte ſelbſt Werkzeug aller Ungerechtigkeit und herrſchenden Partheylichkeit würde, und ſo vergäße, man müſſe Gott mehr gehorchen, als Menſchen, und durch Gottes Hülfe alles Leben der Ungerechtigkeit zu verbeſſern ſuchen. So ſchildert uns die Geſchichte das Chriſtenthum unter der heidniſchen Herrſchaft. „Gebet dem Cäſar, was dem Cäſar, und Gott, was Gottes iſt! Gehorchet der Obrigkeit — Schicket Euch in die Zeit!“ war ihm Geſetz, Geſetz alſo, ſich nicht ganz der Verfaſſung, ſo viel Keime der Ungerechtigkeit und Anarchie in ihr auch lagen, zu entziehn. Wohl aber entzog ſich das Chriſtenthum, bey ſeinem vorzüglich auf den Himmel gerichteten Berufe dem öffentlichen, anarchiſchen Leben. Es bildete in ſeiner Zurückgezogenheit allerdings einen eigenen Rechtszuſtand, in und mit der Kirche Gottes ſelbſt. Es entzog ſich der anarchiſchen bürgerlichen Wirkſamkeit, weil es Gott mehr gehorchte, als den Menſchen. So kämpfte es allerdings auch mit dem geiſtigen Schwerte der Predigt des Worts gegen die ungerechte Verfaſſung und milderte ſie. (ſ. d. polem. Theil, Abth. I. S. 122. 163.) So bildete es Märtyrer, deren Blut einſt zeugen wird gegen ihre Tyrannen, aber niemals Empörer.

2) Die Religionspflicht der Wahrheitserkenntniß (§. 20. II.) und Weisheit, die der gewiſſenhafte Menſch gegen den Urwillen, hat verwandelt ſich innerhalb gegenwärtiger Sphäre der Betrachtung in die Pflicht der Menſchenkenntniß und der Verſtändigung mit dem Nebenmenſchen. Es iſt klar, daß ſie ſchon in und mit der vorigen

Pflicht der Menſchenſchonung und Beförderung geübt ward, indem der Menſch die gleichgeſtalteten, gleich begabten Geſchöpfe als Werkzeuge Gottes anerkennen und erforſchen mußte, um ihre Zwecke zu ſchonen, oder gar zu befördern. Man ſieht alſo, daß hier von keiner blos neugierigen oder klugen Menſchenkenntniß, um ſelbige etwa politiſch zu behandeln, die Rede iſt, wie ſolche die nichtswürdigen Moralen der vornehmen Weltlichkeit empfehlen. Sondern der allgemeine Vernunftwille im Gewiſſen gebietet, die Nebenmenſchen kennen zu lernen, ſich mit ihnen zu verſtändigen, um aus ihnen, als gleichen Werkzeugen des Urwillens, dieſen ſelbſt näher zu erforſchen und alle Bewußtſeynsthätigkeiten für den Endzweck mit ihnen zu vereinigen. Sonach zerfällt dieſe auf den Verſtand beſonders gerichtete Pflicht gegen den Nächſten in die Pflichten der allgemeinen Anerkennung der Menſchheit und ihrer allgemeinen Anlagen, die den Urwillen verkündigen; ferner der beſondern Menſchenkenntniß, in Anſehung der Individuen, mit denen man in ein dauerndes Verhältniß kommt, ihrer beſondern Fähigkeiten und Zwecke, endlich des zu ſuchenden Einverſtändniſſes mit ihnen für die Hauptgegenſtände der gewiſſenhaften Erkenntniß. Das war es, was ſelbſt bey den Heiden die menſchenſuchende Laterne des Diogenes ſymboliſch andeuten wollte. Man ſieht leicht, wie aus dieſen drey Pflichten gegen den Nächſten auch die untergeordneten Pflichten der Wahrhaftigkeit, oder wahren Mittheilung, der Treue, der wechſelſeitigen gewiſſenhaften Belehrung, endlich der Freundſchaft hervorgehen. Ohne

wahrhafte Mittheilung, ohne ſich gleichbleibende Treue überhaupt, die freylich von der beſondern Offenherzigkeit und der beſondern Treue, wie ſie Freunde von einander fordern können, noch verſchieden iſt, wäre kein bleibendes Einverſtändniß, keine Verſtändigung unter Menſchen möglich. Was die Belehrung betrift, ſo iſt ſie wechſelſeitig, d. h. auch Pflicht, vom Nächſten lernen zu wollen. Denn der Nebenmenſch verkündet mir den Urwillen, wie mein eigenes Gewiſſen. Der weiſe Socrates wäre von dem Orakel nicht als ein ſolcher anerkannt worden, wenn er nicht von allen Menſchen hätte lernen wollen. Wer nun aber den Schatz des Himmelreichs in ſich trägt, wer religiöſe Ueberzeugung hat, darf auch ſein Licht unter keinen Scheffel ſtellen, und ſein Pfund nicht vergraben. So erklärt ſich auch in der Geſchichte bey allen Völkern das Streben nach Religionsverbindung, und die Idee der Weltbekehrung, die ſich bey ihnen, wenn ſie erleuchtet ſind, vorfindet (Gott in der Geſchichte, S. 277. 279.). Endlich knüpft ſich an dieſe Hauptpflichten auch die Pflicht der Freundſchaft, welche eigentlich ein beſonderes engeres Verhältniß zwiſchen Menſchen iſt, zu welchem Naturtrieb und Sympathie Veranlaſſung giebt, und welches inſofern in die beſondere Sittenlehre gehört. Freunde zu haben, kann nicht als einſeitige Pflicht dargeſtellt werden. Denn es gehören dazu zwey, die Ein Herz und Eine Seele, Ein Gewiſſen und Ein Streben ſind. Aber die Pflicht, für beſondere Freundſchaft offen zu ſeyn, Freunde zu ſuchen, ſich der Freundſchaft würdig zu machen, damit, wie Gellert

herrlich ſagt, ein ähnliches Gemüth unſern Werth nicht aus der Acht laſſe, iſt allgemein. Und ſo hat ſelbſt Chriſtus in ſeiner Menſchheit von dieſer Pflichtübung im Kreiſe ſeiner Jünger ſowohl, als im Hauſe des Lazarus manches Vorbild gegeben, wenn er gleich die blos grillenhafte Sympathie, oder magiſche Seelenverwandſchaft, die ſich bey den Heiden als Gegenſatz einer geſtatteten Feindſchaft unter der Form des Eigenwillens zeigte, als hinderlich für die allgemeine religiöſe Menſchen- und Bruderliebe nicht dulden konnte. (ſ. d. polem. Theil, Abth. I. S. 162.) Uebrigens ſieht man, daß die Freundſchaft, als fortdauernder Beyſtand für alle Hauptzwecke des Lebens und des Umgangs, die einzige Form iſt, unter welcher die poſitive Pflicht der Menſchenbeförderung (B. 1.) vollkommen und fortwährend geübt werden kann. Denn ich darf blos das als gut erkennbare Streben des Nächſten fortdauernd befördern, nie ſein böſes, nur vorübergehend ſeine unbekannten Zwecke. Umgekehrt wiederum iſt alle Menſchenbeförderung, welche denn auch die unerkannten Zwecke des Nächſten als gut vorausſetzt, mithin in einem Zuſtande des Friedens und des engern geſelligen Verhältniſſes ſtatt findet, ein Grad von Freundſchaft zu nennen. Und ſo hat z. B. Ariſtoteles in ſeiner Ethik nicht unrecht, wenn er ſchon das bürgerliche Leben im weitern Sinne eine Freundſchaft nennt. Denn im völkerrechtlichen, im fremdern Verhältniſſe muß man zufrieden ſeyn, wenn die Menſchen es ſo weit über ſich gewinnen, ihre unerkannten Zwecke als nicht böſe zu betrachten, obwohl dieſes nicht einmal die

Völker thun, wie die Idee des politiſchen Gleichgewichts lehrt, indem jedes Streben nach Macht ſchon als ein böſes Streben nach Oberherrſchaft ausgelegt wird. Wo aber ein völkerrechtlicher Zuſtand wahrhaft ſtatt hätte, ſollte doch die Regel gelten: quilibet non malus praesumitur. Indeſſen von dieſer iſt noch immer eine große Kluft hin bis zu der andern Regel, jedem ſogar für ſittlich gut zu halten, d. h., die beſten Zwecke in ihm vorauszuſetzen, die man wahrhaft befördern müſſe. Dieſe Regel findet erſt bey einem Grade von Freundſchaft ſtatt, wie er ohne bürgerliches Verhältniß nicht möglich iſt. Denn erſt hier halte ich meinen Nächſten nicht für einen möglichen Feind, weil er mit Anerkennung des ewigen Friedensſchluſſes, den Hauptſchritt zum Sittlichguten gethan hat. Und ſo findet denn im bürgerlichen Verhältniß allerdings ſchon die Pflicht der Menſchenbeförderung, wenigſtens im Allgemeinen, ſtatt, wie ich ſie gegen einen möglichen Feind im völkerrechtlichen Zuſtande nie haben kann. Zu dem ſoll das bürgerliche Geſetz einen gemeinſchaftlichen Zweck für alle Bürger aufſtellen, und für dieſen gemeinſchaftlichen Zweck hat jeder Bürger einen Anſpruch auf meine poſitive Beyhülfe. Daher wird die im hypothetiſchen Naturrechte blos negative Gerechtigkeit (Rechtlichkeit) (iustitia conservatrix, completrix) im bürgerlichen Verhältniſſe zu einer poſitiven Gerechtigkeit (iustitia attributrix.) Dieſe hat nicht blos das Rechtspräcept neminem laede, ſondern das gehaltvollere poſitive, suum cuique tribue. Denn ein jeder Bürger hat ein Seines, was

ich nicht etwa blos ihm laſſen, ſondern ſogar im Bürgerverein geben, ja wohl verſchaffen ſoll, und ſo wird die poſitive Gerechtigkeit in der bürgerlichen Welt, weiterhin auch zur Rechtſchaffenheit (Honestas), die nicht etwa blos das Recht in der Form nicht beleidigt, es giebt, ſondern ſogar das Recht ſchafft, thätig, nach Inhalt und Zweck der Rechtsform hervorbringt, und zu allem äußern Werke der Sittlichkeit geſchäftig iſt. Daher ſtellen die Römiſchen Juriſten ſehr richtig, und nur von kurzſichtigen getadelt, in dem Umkreiſe der Gerechtigkeit, (als vollkommnen äußern Legalität) ſelbſt neben den Präcepten, neminem laede, und suum cuique tribue, auch das dritte honeste vive auf, welches keinesweges eine Billigkeit, ſondern eine bürgerliche, geſellſchaftliche, wenigſtens moraliſche Schuldigkeit enthält, und die gewöhnliche Jurisprudenz beurkundet dadurch eben ihre Gemeinheit, daß ſie den Begrif der Gerechtigkeit nicht anders als negativ, blos als Rechtlichkeit, niemals in Verbindung mit wahrer Rechtſchaffenheit aufzuſtellen vermag. Aber freylich iſt daran die gelehrte Kamellaſt (ἄχθος καμηλων πολλων) der geſetzlichen Formen ſelbſt ſchuld, die über der Form allen Endzweck vergeſſen laſſen. Die bürgerliche Haupttugend, als eine bloße Obſervanz von Formen darzuſtellen, die, wie das Verbot des Aehrenausraufens am Sabbath, nirgends gehalten werden, iſt eine irreligiöſe Nichtswürdigkeit, die nicht verdammlich genug dargeſtellt werden kann, weil die lebendige Menſchheit hier in ein Maſchinenweſen verwandelt, und dem Verfaſſungsſyſtem oder

der hirnloſen Form, wie ſie der politiſche Verſtand ausbrütet, Gott, die Quelle des Lebens ſelbſt geopfert werden ſoll. (Gott in der Natur, S. 79. 80.) Und die Kantiſche Moral, der ſich hierinnen, Gott ſey Dank, Jacobi und viele andere Männer von religiöſem Gefühl entgegenſtellten (ſ. oben §. 7. S. 239), zeigt eben ihre Irreligioſität durch nichts deutlicher, als durch dieſen eiteln Vernunft=Formalismus, welcher allen Inhalt des Seyns verſchlingen wollte, und welcher die Formen=Jurisprudenz ſo ſehr unterſtützte. Doch war auch hierinnen der lebendige philoſophirende Kant weit beſſer, wie ſein Syſtem, und man muß nicht vergeſſen, daß er z. B. die Pflicht des ſogenannten Wohlthuns für den Reichen unq Begüterten keinesweges als eine unvollkommne Billigkeits=, ſondern als eine Pflicht der Rechtſchaffenheit aufſtellte, weil damit häufig nur eine natürliche Ungerechtigkeit der Geſellſchaft ausgeglichen wird.

3) Die Religionspflicht des Glaubens und der Liebe, in Beziehung auf den Urwillen, verwandelt ſich, innerhalb gegenwärtiger Sphäre der Betrachtung, in die Pflicht des Glaubens an die Menſchheit und der allgemeinen Menſchenliebe, welche gegen den Nächſten geübt werden ſoll. Glauben an Gott und an die Menſchheit in mir und andern, Liebe Gottes, als des Vorſtellungsgrundes alles geiſtigen Lebens, an ſich, dann in mir und in andern oder allgemeine Menſchenliebe ſind identiſch. Wer da ſpricht: ich liebe Gott, und ſeinen Nebenmenſchen, ſelbſt den Feind, (nicht blos das Böſe in ihm) haßt, iſt nach der apoſto=

liſchen Lehre ein Todtſchläger. Ich ſoll meinen Nächſten lieben, ganz ſo wie mich ſelbſt. Denn wir alle ſind ein Ebenbild Gottes, ein Abglanz der Herrlichkeit, der unendlichen Zweckmäßigkeit des Urſeyns. Dieſe Liebe ſoll keine blos ſinnliche Sympathie, ſondern eine ideale Liebe der Vorſtellkraft ſeyn, welche in jedem geiſtigen Menſchenleben das ewige Ideal von Zweckmäßigkeit ahnt, wie es ſich in demſelben für die Ewigkeit entwickeln ſoll. Freylich gilt von dieſer abgeleiteten Pflicht daſſelbe, als von der Urpflicht, woher ſie ſtammt. Man kann nur darnach ſtreben, die Hinderniſſe zu beſeitigen, welche dem Geiſte des Glaubens und der Liebe bey der ſinnlichen Beſchränktheit im Wege ſtehn. Um die Menſchheit (ſo wie Gott) gläubig lieben zu können, muß freylich der ganze Naturmenſch verläugnet werden, der ſeit Kain brudermörderiſch geſinnt iſt. Der Menſch muß ſich von ſeiner Sinnlichkeit reinigen, entfeſſeln, ja ſelbſt durch die ſinnbildlichen Vorſtellungen der Ewigkeit erheben. (§. 20. III.), um ſeine Nebenmenſchen nicht blos in der verkehrten ſinnlichen Anſicht auffaſſen zu können. Dieſe Pflicht gegen den Nächſten iſt alſo zuerſt negativ, nämlich, alle menſchenfeindliche Geſinnung in ſich auszurotten, ehe dieſe Pflicht poſitiv werden kann, und es bleibt allerdings immer ein ſchwerer Kampf, um ſo ſchwerer für den Guten, je höher er über den Indifferentiſten ſteht, jener Kampf, den der gewiſſenhafte Menſch zu beſtehn hat, da er das Böſe in der Menſchheit allerdings als nichtswürdig und haſſenswerth betrachten ſoll, ohne doch das Bild der Menſchheit ſelbſt damit zu entweihn, d. h.,

da er aus der Karrikatur und Verkehrtheit des gefallenen Menſchen, welcher ſich ſelbſt vergötzt, die Züge des verlorenen Ebenbildes Gottes herausleſen und verehren ſoll, zumal bey der falſchen Selbſtliebe, die den uns ſchädlichen Nebenmenſchen ſo leicht ſchlechter macht, als uns ſelbſt. Daher iſt es eine eben ſo natürliche, als gewiſſenhafte Aeußerung Klopſtocks, wenn dieſer Dichter irgendwo ſagt: „Mit Kraft habe ich gekämpft, die Entedlung deſſen, was ſie zu Menſchen macht, zeigten ſie mir, Gram und Abſcheu fielen mich an. Ich habe geſiegt, geworden bin ich nicht Menſchenfeind" und pflichtwidrig dagegen kann man die Aeußerung eines andern Dichters nennen, der da mehr witzig als gewiſſenhaft und edel ſingt:

Weil mich die Menſchheit entzückt in dem Zauberſpiegel der Dichtung,
Sind mir die Menſchen verhaßt. Denn ſie zerbrechen das Glas.

Was nun die poſitive Pflicht der Menſchenliebe als innerliche Geſinnung betrift, ſo hat es freylich damit dieſelbe Bewandniß als mit der Gottesliebe. Beyde ſind dem natürlichen, im Böſen befangenen und mit dem Böſen nur gewiſſenhaft kämpfenden Menſchen bey dem beſten Willen unmöglich, ohne beſondere Offenbarung. (§. 20. III.) Dieſe allein vermag den urkräftigen Geiſt des Glaubens und der Liebe zu geben, nach dem auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit nur geſtrebt werden kann. Ein Stoiker mag es ſo gut predigen wie es auf einer chriſtlichen Kanzel geprediget wird, daß, ſeinem Feinde großmüthig zu ver-

geben, das Ideal der ſittlichen Güte ſey, oder daß man einen guten Grund in allen Menſchen vorausſetzen ſolle. Ein perſiſcher Dichter kann ſo gut, wie ein chriſtlicher, den Balſambaum zum ſinnbildlichen Muſten vorſtellen, der demjenigen, der ihn verwundet, mit Balſam lohnt. Jede ſolche Vorſtellung höherer Pflicht kann wohl mit Achtung erfüllen, aber nicht die Kraft geben zur Erfüllung. (ſ. oben §. 17. S. 246.) Wäre das Chriſtenthum z. B. nur eine bloße ſtatutariſche Lehre, zu welcher es der falſche Rationalismus herabwürdigt (ſ. d. polem. Theil. Abthl. II. S. 455.) wäre alſo auch die chriſtliche Menſchenliebe nur eine moraliſche Regel, wozu ſie die Feinde des Chriſtenthums machen, (ſiehe oben 17. S. 228.) ohne alle göttliche Kraft, die ſich mittheilte zu ihrer Erfüllung, ſo würde dieſes Chriſtenthum ſelbſt, durchaus zur Hervorbringung ächter Menſchenliebe nichts mehr, als jede andere Moral beytragen können, wie es denn auch unter der Herrſchaft eines todten Geſchichtsglauben nichts dazu beyträgt. Allein wir erflehn uns von einer beſondern Offenbarung mehr, als daß ſie uns blos Pflichten in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange predige, die wir ſchon aus der allgemeinen Offenbarung unſres Gewiſſens zum Theil kennen mögen. Wir erwarten von ihr, daß ſie außer der Weckung, Beſtätigung aller lebendigen ſittlichen Erkenntniß und unſrer Pflichten im Gewiſſen, auch die reine Quelle des ſittlich Guten offenbare, jenes Weſen und Urſeyn uns lebendig zeige, von dem nicht nur Geſetze gegeben, ſondern auch das Gute urſprünglich vollbracht wird, kurz

die Quelle göttlicher Kraft, die allein das ächte Gute im Menſchen bewirken kann, uns nachweiſe. Daher hat das Chriſtenthum durchaus nichts geleiſtet, wenn es eine bloße Vernunftmoral iſt, wie ſolche die heidniſchen Stoiker, aufgeklärte jüdiſche Schriftgelehrten und Kantianer mit ihm um die Wette ſchreiben können, wobey wir immer nur die Möglichkeit eines guten Willens im Menſchen oder im Urſeyn verſtändig vorausſetzen, ohne lebendig im Menſchengemüth, wie in der Geſchichte an irgend ein reines wahrhaftes Gute lebendig glauben, als wirklich uns vorſtellen zu können. Iſt das Chriſtenthum nichts weiter, ſo iſt der alte Adam noch in allen ſeinen Sünden, und es giebt keinen Gott, der ſich im Menſchen oder in der Geſchichte offenbare. Denn ein Sittengeſetz oder auch der bloße Concipient eines Sittengeſetzes, eine blos perſonifizirte Vernunftform iſt kein Gott, und der guten Thaten, im Namen eines Sittengeſetzes gethan, mögen noch ſo viel ſeyn, ſo ſind ſie, was die neuere philoſophiſche Moral ſelbſt nicht in Abrede iſt, doch nur unzulängliches Stückwerk, ja die gänzliche Reinheit ihrer Quelle iſt gar nicht zu erkennen, daher moraliſche Skeptiker ſie bezweifeln, weltliche Moraliſten ſie auf ein geiſtiges Vergnügen, auf feinen Eigennutz, Stolz, Naturinſtinct oder Sympathie unwiderlegbar immer zurückführen können. Das Weſen einer beſondern Offenbarung, wie es auch dasjenige des ächten Chriſtenthums iſt, beſteht alſo gerade in dem, was unſre vornehme rationaliſtiſche Aufklärung in Popularдenkern und Philoſophen Myſtik nennt, nämlich in dem anſchaulichen Glauben an einen durch die

Menſchheit wirkſamen, abſolut guten Urwillen, an einen rein göttlichen Geiſt, der mit der Menſchheit wieder in Verbindung iſt, an die wirkliche Wiedergeburt der Menſchheit, indem ſie von Gottes Ebenbild neu durchdrungen worden. Daher iſt auch das Weſentliche des Chriſtenthums, der verſöhnende Glaube an eine reine und vom Geiſte Gottes aus freyer Gnade wieder erhobene Menſchheit in Chriſtus, die durch Gnadenmittel, als göttliche Kraft, jedem Gläubigen mitgetheilt werden kann; und nur ſo iſt denn auch die Pflicht der reinen Menſchenliebe zu erfüllen, indem man gläubig in jedem Menſchen einen Bruder des Sohnes Gottes erblickt. Dieſer Glaube an eine reine Menſchheit, dieſe geiſtige religiöſe allgemeine Menſchenliebe, die kein alles verflachendes Gefühl ſeyn, ſondern ſich auf jedes Individuum im Keime ſeiner beſondern Gemüthsanlage erſtrecken ſoll, das der gewiſſenhafte und gläubige Menſch lieben ſoll, wie ſich ſelbſt, ſoll aber nicht blos gegen ſolche Nebenmenſchen ſtatt finden, welche er für religiös vollendet erkennen kann. Nein, der religiöſe Menſch ſoll hier nach dem erhabenen Vorbilde Chriſti verfahren. Chriſtus ſtand allein einem ſchwachen blinden Menſchengeſchlechte gegenüber, auf der Höhe der abſoluten Vernunft, des unerſchütterlichen Gottesbewußtſeyns. Dennoch wollte er, gleich dem abſolut guten Urwillen, das Heil und die religiöſe Güte endlicher Ichweſen außer ihm. Und ſo liebte Chriſtus das Ebenbild Gottes ſelbſt in jener verderbten Menſchheit, die er in ſeiner Lehre richtete, aber für die er ſich auch beſtrafte, und bat zu Gott für

dieſe ihm feindliche Menſchheit: „Vergieb ihnen, ſie wiſſen nicht was ſie thun!“

4) Die Religionspflicht der Anbetung Gottes, als unbedingt höchſter Perſönlichkeit, wird in gegenwärtiger Sphäre unſerer Betrachtung zu der Pflicht gegen unſern Nächſten, in ihm die gleiche Menſchenwürde anzuerkennen und zu ehren. Dieſe Menſchenwürde aber iſt die abgeleitete, untergeordnete Vernunftperſönlichkeit, die jeder Menſch als Werkzeug der höchſten Perſönlichkeit empfängt. Und wer Gott als Vernunftperſönlichkeit wahrhaft anbetet, wie ſollte er einen ſeiner Mitſtellvertreter nicht die Ehre zollen, die ihm ebenfalls als einen Stellvertreter und Abgeſandten Gottes in der Erſcheinungswelt gebührt? Der gewiſſenhafte Menſch wird alſo die Vornehmigkeit, vermöge welcher irgend ein Menſch vor Gott und der Vernunft mehr gelten will, als der andere, als die verdammlichſte aller Sünden, als den Quell alles Böſen fliehen. Hier iſt demnach von mehr als negativer Menſchenachtung die Rede, wie ſie ſchon die Pflicht der Menſchenſchonung und Menſchenerhaltung gebietet, wie ſie ſchon jeder Menſch, vermöge des hypothetiſchen Naturrechts, fordert. Denn ſchon in naturrechtlicher Anſicht fordert der Menſch ſein Urrecht, äuſſere Freyheit, die er ſelbſt nur durch Verträge beſchränkt, Beſitz und Sicherheit vor Beeinträchtigung (B. 1.), nicht blos als Naturweſen, weil er Bedürfniſſe hat, ſondern unter der Form der Vernunftperſönlichkeit. Daher nennt er die Beeinträchtigung, Beleidi-

gung, d. h., Mangel an der negativen, ihm gebührenden Achtung und jede Untreue und Unwahrhaftigkeit in Rechtsverhältniſſen gegen ihn muß ihm ſchon als eine ſolche Beleidigung erſcheinen, die mit ihm ein verächtliches Spiel treiben will, weswegen unſere alten Deutſchen ſagten, daß auf eine Lüge ein Backenſtreich gehöre. Allein die poſitive Achtung der Menſchenwürde, welche hier gefordert wird, iſt mehr als ein bloßes Vermeiden, ſie in andern zu beleidigen. Sie iſt die fortgeſetzte Pflicht des Gottesdienſtes, (§. 20. IV.) angewendet auf Gottes Ebenbild in unſern Nebenmenſchen. Solche Anwendung iſt freylich nicht möglich, ohne die Uebung der vorhergehenden Pflicht des Glaubens an die Menſchen und der höhern Menſchenliebe. Nun darf aber die Bedingung nicht über das Bedingte, der Endzweck nicht über die Mittel, Gott über ſeine Werkzeuge nicht vergeſſen werden. Die Menſchen ſind nur gar zu ſehr zur heidniſchen Selbſtvergözzung geneigt, und vergötzen auch wieder andere, um vergötzt zu werden. Jeder will dem andern ein Gott ſeyn, und der Mächtige ſetzt es auch leicht durch, für eine Art Erdengott zu gelten. Und diejenige Philoſophie, die ſich ſtolz über die Religion erhebt, macht ſich eben ſo lächerlich als bemitleidenswerth, wenn ſie für ihr aufgeblaſenes Menſchen-Ich poſitive Achtung der Vernunftwürde, eine Apotheoſe aus eigner Machtvollkommenheit verlangt. Daher kann die Pflicht der poſitiven Achtung der Menſchenwürde nicht anders als in Verbindung mit ihrer erfüllbaren Bedingung ſtatt finden. Sie kann nur wahrhaft und dauernd geübt wer-

den, inwiefern mir mein Nebenmenſch den Gott auch auf irgend eine Weiſe verkündigt, als deſſen Stellvertreter ich ihn verehren ſoll. So beruht die höchſte Achtung, die ich ſeiner Menſchenwürde erweiſen könne, darin, daß ich mich mit ihm über unſern gemeinſchaftlichen Beruf, Gott zu dienen, verſtändige, in Glauben, Liebe und Vernunft vereinige. Und ſo iſt denn die Pflicht, in meinem Nebenmenſchen die Menſchenwürde zu ehren, ganz gleichbedeutend mit der Pflicht des gemeinſchaftlichen Gottesdienſtes. Hier iſt auch der Ort auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit den religiöſen Indifferentismus, den wir im polemiſchen Theile (Abth. I, S. 83.) blos nach ſeinen innern Widerſprüchen widerlegen konnten, und der in ſeiner folgerechten Denkweiſe den gemeinſchaftlichen Gottesdienſt unmöglich macht, auch als pflichtwidrig zu widerlegen, nächſtdem die Idee der Religionsverbindung und Weltbekehrung (B. 2.) in ihrer vollendeten Pflichtmäßigkeit darzuſtellen. Nun weiß ich aus meinem Gewiſſenszuſtande, daß ich unter der Form der Ichheit ein mit Bewußtſeyn verfahrendes Werkzeug des abſolut guten Urwillens werden ſoll, ſeine Herrſchaft zu verbreiten, welche Herrſchaft wiederum darinnen beſteht, daß alle wollende Ichweſen daſſelbe Bewußtſeyn theilen. „Dein Gott iſt mein Gott“ ſollen nicht blos Freunde, ſollen alle Menſchen zu einander ſagen. Darum lehrte uns nnſer Herr beten: „Dein Reicht komme!“ Und ſo iſt denn die Pflicht des gemeinſchaftlichen, innerlichen und äußerlich werdenden Gottesdien-

ſtes die Summe, das vollendete Reſultat aller Sittenlehre aus dem axiomatiſchen Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit. Sie ſpricht den religiöſen Endzweck des Bewußtſeyns (ſ. §. 20. zu Anfang) vollkommen aus, denn hier ſollen ſich alle endliche Bewußtſeynsthätigkeiten zu einem Hauptbewußtſeyn des gemeinſchaftlichen Bewußtſeynsgrundes: Gottes, vereinigen. Indeſſen würde man mißverſtehen, wenn man die poſitive Achtung, die ich der Menſchenwürde meines Nebenmenſchen ſchuldig bin, blos darauf beſchränkte, daß mein Nebenmenſch ſchon auf dem Standpunkte des vollendeten religiöſen Bewußtſeyns ſtände. Die Menſchen haben immer verſchiedene Grade des Bewußtſeyns und erziehen einander wechſelsweiſe zur Religion. — Wie der Vater im Kinde die künftige Vernunftperſönlichkeit für das Recht ſchon im hypothetiſchen Naturrechte ſchonen muß (B. 1.), ſo lehrt ihn die gegenwärtige Pflicht im Kinde auch den unentwickelten Keim des religiöſen Bewußtſeyns im voraus zu verehren, und ähnliches gilt in Abſicht auf die Nebenmenſchen, die etwa auf einem noch nicht religiöſen Bewußtſeynsgrunde ſtehn, wenn ſie nur nicht den fortdauernden böſen Willen an den Tag legen, durchaus nicht als Werkzeuge des göttlichen Urwillens, ſondern aus eigener Machtvollkommenheit ihrer Vernunft gelten zu wollen. Eben ſo würde man mißverſtehn, wenn man die Pflicht des gemeinſchaftlichen Gottesdienſtes nur darauf beſchränkte, daß ſich, — was wohl unmöglich ſeyn dürfte — die Menſchen über jedes religiöſe Dogma verſtändigt und vereinigt hätten.

Wollte der religiöſe Indifferentismus nur dieſes Mißverſtändniß widerlegen, ſo würde er freylich recht haben, allein in dieſer Einſchränkung verdient er nicht mehr dieſen Namen (ſ. d. polem. Th. Abth. I. S. 190.) Selbſt der rechtgläubigſte Chriſt, der überzeugt iſt, daß kein anderer Name, als der Name Chriſti dem Menſchengeſchlechte zur Seligkeit gegeben iſt, würde doch nicht im Sinne ſeines Herrn und Meiſters wandeln, wenn er ſich durchaus zu keiner Gottesverehrung mit Menſchen vereinigen könnte, die nach dem Willen der Vorſehung den heiligen Namen nicht zu bekennen vermögen. Wenn der chriſtliche Tauler die heidniſchen Meiſter auf ſeiner Kanzel anführt, ſo vereinigt er ſich mit ihnen, wo er kann, freudig in irgend einer gottesfürchtigen Idee. (ſ. d. polem. Thl. Abth. II. S. 368. 373.) Und eben ſo wenig iſt es zu billigen, wenn die Chriſten verſchiedener Partheyen ſich vorſtellen, ſie könnten ſich nie mit Menſchen anderer chriſtlicher Secten zu irgend einem gemeinſchaftlichen chriſtlichen Gottesdienſte vereinigen, inwiefern dieſes nämlich unbeſchadet der Heiligkeit ihrer Ueberzeugung und ihres Dogmas geſchehen kann.

Wie wir oben bey der erſten Pflicht (B. I.) die Idee eines idealen Staates aufſtellten, in dem ſich die zunächſt lebenden gewiſſenhaften Menſchen von ſelbſt befinden, ſo können wir nun hier den gemeinſchaftlichen Gottesdienſt, zu dem der Gewiſſenhafte ſeinen Nebenmenſchen gewiſſenhaft einladet, um die Pflicht der poſitiv zu achtenden Menſchenwürde gegen ihn fortdauernd erfüllen zu können, und der ſich auch in

eine äußere gemeinſchaftliche Gottesverehrung verwandeln muß, die ideale Kirche Gottes nennen. Daß eine Ahnung hiervon ſelbſt in der nicht beſonders erleuchteten Menſchenvernunft liege, beweiſt die platoniſche Republik und die allgemeine Vernunftgeſellſchaft der Stoiker. Allein weil die wirkliche Kirche Gottes noch nicht welthiſtoriſch offenbart war, blieben dieſe beyden Anſichten leere Träume, welche die Idee der Kirche Gottes mit dem einzigen Sinnbilde des Heiligen, was damals gekannt war, mit dem idealen Staate verwechſelten und zuſammenſchmelzten. Indeſſen war doch hier auf den Endzweck der vernünftigen Sittlichkeit hingedeutet, alle Bewußtſeynsthätigkeiten zu Einem Hauptbewußtſeyn zu vereinigen, die Menſchengeſellſchaft in Einen idealen Menſchen zuſammenfaſſen, und Kants Sittengeſetz iſt nur eine Wiederauflegung jenes platoniſch ſtoiſchen Traumbuchs. Die ideale Kirche bleibt aber, wie ein Höheres, von dem idealen Staate ewig unterſchieden, zwar enthält ſie ihn zum Theil in ſich. Denn eine Gemeinſchaft gottdienender Menſchen, oder endlicher Weſen kann nicht anders, als im ewigen Frieden leben. Aber zum Theil ſcheint ſie ihn auch zu vernichten, ſelbſt nach Platos Anſicht. Denn die Rechtsidee findet wenigſtens für den Beſitz bey Menſchen nicht ſtatt, wo Einer für Alle und Alle für Einen ſtehn, wo die Menſchen, um gleich zu ſeyn, nichts eigenes mehr anerkennen müſſen. Die ideale Kirche in ihrer Vollendung iſt nämlich zugleich eine ideale Theocratie, ein wahres Himmelreich, und hebt den idealen Staat von ſelbſt

auf, inwiefern dieſer die Rechtsidee ſchützen muß. Vor Gott hat aber niemand ein Recht, niemand ein Eigenes (Gott in der Geſchichte. S. 291.). So war auch das Leben der erſten Chriſten unter der Herrſchaft des in ihnen noch lebendigen Wundergeiſtes (ſiehe den polem. Thl. Abth. I. S. 164.). Wer aber ſollte in einer ſolchen idealen Theocratie auf Erden fortdauernd den Urwillen für die Anwendung verkünden? Müßten ſie ihn nicht alle einmüthig durch den Geiſt von ſelbſt finden? oder fiel nicht eine ſolche ideale Theokratie am Ende in eine Hierarchie, einen Papismus zurück? — Darum kann eine ideale Kirche in ihrer Vollendung auf Erden nur ein Ideal bleiben, nach deſſen Annäherung mittelſt der Herrſchaft der Religion und des Geiſtes geſtrebt wird. Der Gottesverehrer legt alle ſeine Rechte zu den Füßen des Altares nieder, d. h., er erkennt in der Anbetung Gottes, daß er ſie von Gott allein zum Lohn erhielt. Aber er empfängt ſie wieder, wenn er nach Vollendung des Sabbaths an ſein irrdiſches Werk geht, und gebraucht ſie, nach ſeinem Berufe allein zweckmäßig, mit Mäßigung. So iſt denn der ideale Staat, als Rechtsfriede unter den nächſten Menſchen, allerdings eine ſtets wirkſame Idee für das irdiſche Leben, aber die goldene Zeit idealer Kirche, welche ihn aufheben würde, eine völlige Gemeinſchaft der Menſchen unter Gott, kann irdiſch immer nur mit einem gewiſſenhaften Streben beginnen, kann kaum z. B. in den engſten Verhältniſſen wirklich werden, und bleibt in ihrer Vollendung eine myſtiſche Idee, ähnlich dem tauſendjährigen Reiche in der Idee mancher Schwär-

mer (Gott in der Geſchichte. S. 279.) und wäre ſogar mehr als eine allerdings mögliche, äußerlich ſiegende chriſtliche Kirche (ſ. Gott in der Geſch. S. 280.).

Aus obigen Betrachtungen erhellt offenbar, daß die philoſophirende Vernunft ſelbſt auf dem Standpunkt der Gewiſſenhaftigkeit, wo ſie das höchſte Ideal, den Endzweck der Sittlichkeit auffaßt, nothwendig zur Schwärmerey wird, (ſo verſtändig die Philoſophie ſich in Vergleichung der Offenbarungsgläubigen immer dünken mag) ſobald die ideale religiöſe Vernunft-republik ohne Hülfe Gottes, ohne vorausgeſetzte Offenbarung im engern Sinne aufgeſtellt wird. Wie die Pflicht des Glaubens und der Liebe, ſo wäre auch die Pflicht des allgemeinen Gottesdienſtes ein leerer Name, wenn nicht Chriſtus, die ſchon früher von Gott ſinnbildlich in welthiſtoriſcher Offenbarung angekündigte Kirche (ſ. d. polem. Th., Abth. II. S. 296.) in ein wirkliches Leben gerufen hätte. (Gott in der Geſchichte, S. 255.) Die chriſtliche Kirche, wie ſie nicht blos als unſichtbar und ſiegend in der Zukunft, ſondern auch als ſichtbar, ſtreitend, in der Wirklichkeit betrachtet wird, iſt in jeder Hinſicht vor dem unbeſtimmten letzten Endzweck der Sittlichkeit und der Religion, auf Erden, wie im Himmel, von einer idealen Theocratie in ihrer Vollendung unterſchieden. Darum hebt ſie weder den idealen Staat, oder den Rechtszuſtand für die Wirklichkeit auf, wie die platoniſchen Träume, noch ſoll ſie, ihrer Beſtimmung zufolge, in irgend einen Herrſchaftskampf mit dem Staate in der Wirklichkeit, mit dem Staat im engern Sinne

(B. 1.) gerathen. Zwar iſt ſie über alle Anſtalten des Volksthums, des irdiſchen Rechtsbundes, über alle bürgerliche Geſellſchaft ſo hoch erhöht, wie der Himmel über die Erde, und Staat- und Bürgerwelt muß vor dem chriſtlichen Altare knieen, damit keinem Menſchen, mehr als Gott, gehorcht werde; Staat, Volksthum- und Bürgerwelt müſſen vor dem Altar, und der chriſtlichen Lehre Reinigung von ihrem verkehrten, ſündhaften, verſtockten Weſen empfangen, darum es durchaus nicht wohlgethan iſt, wenn ein Volk oder Staat die äußere Form der chriſtlichen Kirche von ſich ſo abhängig machen will, daß man ſich in den öffentlichen Führern des chriſtlichen Worts nur Schmeichler zu erziehen vermag. Die Propheten ſtraften das verſtockte Iſrael; und unſere Zeiten, wo jede Vornehmigkeit und Partheylichkeit ſich das öffentliche Wort miethet, ja Schmeicheley für Schuldigkeit hält, ſind nach Verhältniß nicht beſſer, als die Zeiten der alten Propheten. Die chriſtliche Kirche ſoll die ſchroffe Einſeitigkeit des volksthümlichen und bürgerlichen Weſens mäßigen, und es iſt höchſt ungeziemend für chriſtliche Lehrer, von nationalen chriſtlichen Kirchen faſt eben ſo, wie vom Nationaltheater, zu ſprechen. (ſ. d. polem. Theil, Abth. I. S. 172.) Wie aber die chriſtliche Kirche den Bürgerverein in geiſtiger Zucht halten ſoll, denn ſie iſt eine von Gott ihm beſtellte Lehrerin; ſo beugt ſie ſich auch wieder unter alle bürgerliche Ordnung. Denn ſie hat wiederum in ihren Mitgliedern durchaus kein vom Bürgerverein, als Rechtszuſtande, getrenntes Weſen, und lehrt allgemeinen Gehorſam für die Form des Rechts, ohne welche

der Bürgerverein in der Wirklichkeit nicht beſtehn kann. Uebrigens iſt hierbey wohl zu bedenken, daß, wenn von einer wirklichen chriſtlichen Kirche geſprochen wird, darunter alle Chriſten, vom Glauben an Chriſti Gottdurchdrungene Menſchheit geweckt, in der Vereinigung, nicht etwa aber eine Hierarchie, oder das beſondere äußere Inſtitut der Gottesverehrung allein zu verſtehen iſt, das ſich ſeines heiligen Namens ſo gern ausſchließlich anmaßen möchte, und nun in ſofern allerdings wahre Kirchengewalt übt, in wiefern es Sakramente ſpendet, oder öffentliches Lehramt an ſich bringt. Jeder gewiſſenhafte Menſch, dem jene Pflicht, die vernünftige Menſchenwürde in dem Nächſten zu verehren, einleuchtet, wird finden, daß er dieſe Pflicht nur durch die mitgetheilte Kraft der chriſtlichen Kirche, im evangeliſch-lutheriſchen Sinn, üben kann, und ſchon hierin eine Vernünftbeſtätigung von der wahren Göttlichkeit derſelben erkennen. Denn allen Armen und Geringen wurde das Evangelium gepredigt, wie den Hohen und Reichen. Chriſtus, der Sohn Gottes, iſt für jede Menſchenſeele geſtorben, die durch dieſen Tod den Glauben an ihren unendlichen Werth erhält. Er nannte ſich ſo wahr jedes Menſchen Bruder, wie er jedes Menſchen Herr iſt. Jeder Chriſt iſt ſeinem Nebenchriſten wechſelſeitig ein Prieſter, und aller Hochmuth in Chriſti Kirche, alle Vornehmigkeit, ſie ſey geiſtiger, geiſtlicher oder weltlicher Art, möchte vor dem Richterſtuhle des Sohnes Gottes dereinſt es ſchwer erklären können, wodurch ſie ſich berechtigt hielt, den heiligen Namen Jeſu Chriſti zu mißbrauchen.

Und ſo hätten wir denn das ſittliche Verhältniß der Menſchen unter einander nach vier Pflichten gegen den Nächſten geordnet, wie ſie auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit aus den Pflichten gegen den abſolutguten Urwillen und gegen uns ſelbſt hervorgehen. Der gewiſſenhafte Menſch geht ſchon in Erkennung ſeiner Pflicht gegen einen abſolutguten Urwillen von der Vorausſetzung aus, daß ſeine beſondere Ichheit keinesweges das abſolute Vernunftganze (ein Fichtiſches Ich), ſondern ſinnlich und überſinnlich nach innerer Wahrnehmung gefaßt, ein beſonderes Werkzeug des Urwillens ſey, und daß es, weil der Urwille als geſetzgebend den Endzweck der Uebereinſtimmung untergeordneter Ichheiten will, neben dem Menſchenſelbſt andere Ichheiten gebe, die ebenfalls Werkzeuge des Urwillens werden ſollen. Dies liegt ſchon im Begriffe eines guten Wollens im Gegenſatze des böſen, daß ein Ich keinen Eigenwillen, oder Alleinwillen haben ſolle. Dies erkannte auch in der Formel ſeines Sittengeſetzes Kant, indem er die Rückſicht auf eine Geſetzgebung für alle Vernunftweſen gebietet. Nun hat der Menſch in der Erſcheinungswelt allerdings ein Selbſt, dem er eine ſinnliche Sphäre erhalten ſoll, und das als Werkzeug des Urwillens ein abſolutes Vernunftrecht auf Freyheit, Beſitz und perſönliche Würde bekommt, und jene Philoſophen hatten nicht Unrecht, die das abſolute Vernunftnaturrecht von dem Sittengebote, perfice te, vervollkommne deinen Zuſtand, in der Sinnenwelt begannen. Allein, ſobald ſich der Menſch gewiſſenhaft in der Erſcheinungswelt als Vernunftwerkzeug er-

kennt, tritt auch die Pflicht der Ergebung in Gottes Willen, der ihm in der Erſcheinungswelt Nebenmenſchen als gleiche Werkzeuge an die Seite ſetzte, die Pflicht der Menſchenſchonung ein. Auf dieſer, in Verbindung mit der Pflicht der Selbſterhaltung, gründet ſich das hypothetiſche Naturrecht, deſſen Geſetz iſt, neminem laede, Kantiſch ausgedrückt, gebrauche keinen Nebenmenſchen als willkührliches Mittel blos zu deinem Zwecke. Denn das iſt Beleidigung für jede Menſchenperſönlichkeit. Die zunächſtlebenden Menſchen können aber mit dieſer blos negativen Gerechtigkeit nicht auskommen, denn ſie haben die Pflicht ſich wechſelſeitig zu verſtändigen, ihre guten Zwecke kennen zu lernen, und zu befördern, oder die Pflicht der Verſtändigung mit dem Nächſten und der Menſchenbeförderung. Im hypothetiſchen Naturrecht aber iſt alle Anerkennung der fremden Menſchheit proviſoriſch, und läßt nach der Beleidigung noch den Krieg zu, der den Menſchen mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzt, weil er Menſchen als Menſchen erkennt, und doch als Nichtmenſchen, ſchädliche Erſcheinungen, mit Zwange behandelt. Daher tritt für den gewiſſenhaften Menſchen von ſelbſt die ideale Idee des Staats, als des ewig friedlichen Zuſammenlebens ein, und das Gebot des idealen bürgerlichen Lebens, suum cuique tribue! oder Kantiſch: behandle die Menſchheit in andern poſitiv als Selbſtzweck. So entſteht denn für das geſellſchaftliche Leben die poſitive Gerechtigkeit (geſellſchaftliche Legalität) und zugleich die wahre Rechtſchaffenheit, die über die bloße

Legalität noch hinausgeht, und deren Geſetz nun auch ſo ausgedrückt werden kann, honeste vive, das noch mehr iſt, als gehorche der geſetzlichen Form und auch vieles enthält, was gemeine Moraliſten zur Billigkeit ſchlagen. Das friedliche geſellige Leben macht alſo zuerſt einen Grad von Freundſchaft und Menſchenbeförderung möglich, ja wohl auch eine äußere Aufopferung für gemeinſchaftliche, für fremde Zwecke. So weit kann die Sittenlehre ohne beſondere Offenbarung, ohne lebendige Religion gehn — und ſo weit geht ſie auch in den nicht-religiöſen Moralen. Allein der Menſch fühlt ſchon in der Gewiſſenhaftigkeit auch die ſittliche Nothwendigkeit, den Nebenmenſchen zu lieben, an ſein inneres Gutes zu glauben, und mit ihm gemeinſchaftlich Gott zu dienen. Nur daß der gewiſſenhafte, mit der eigenwilligen Menſchennatur kämpfende Menſch die Pflicht ohne göttliche Hülfe nicht erfüllen kann. Daher tritt erſt mit dem, durch beſondere Offenbarung erweckten, lebendigen Glauben an den abſolutguten Urwillen, als liebenden Lebensſchöpfer, das neue auf dem Standpunkte des Glaubens erſt faßliche Gebot ein: Liebe Gott über Alles, den Nächſten als dich ſelbſt; und diene Gott innerlich und äußerlich, gemeinſchaftlich mit deinem Nächſten, der den Gott dir eben ſo verkündet, wie du ihm, gemeinſchaftlich; d. h., vollende mit ihm das Reich Gottes im innern und äußern Gottesdienſte. Und ſo läßt ſich das Hauptgebot der Pflicht gegen den Nächſten in der religiöſen Moral, auf dem Standpunkte des ſich vollendenden religiöſen Bewußtſeyns, im Gegenſatze der vorigen auch

ſo ausdrücken, Gott in dem Nächſten zu ſuchen, zu lieben, und zu verehren: quaere, ama et cole Deum in aliis, sicut in te! Hier tritt denn erſt alſo die wahre innere Sittlichkeit ein, welche gleichbedeutend mit Religion iſt, welche die Scheidewand zwiſchen den menſchlichen Ichheiten aufhebt, dieſe liebend verwechſelt, und das alles um Gottes Willen. So ſchließt denn die Sittenlehre überhaupt mit der fortdauernd zu realiſirenden idealen Kirche Gottes auf Erden, zu welcher der Menſch durch vernunftrechtliche Selbſterhaltung, durch Menſchenſchonung, d. i., negative außergeſellſchaftliche, völkerrechtliche Gerechtigkeit, durch Menſchenbeförderung, d. i., poſitive geſellſchaftliche Gerechtigkeit, durch bürgerliche Rechtſchaffenheit und Freundſchaftlichkeit, durch gläubige Menſchenliebe und gemeinſchaftlichen innern und äußern Gottesdienſt, gleichbedeutend mit Tugend und wahrer Humanität, (per cultum Dei internum et externum) ſich emporhebt. Die beſondere Sittenlehre zeigt nun die Anwendung jener allgemeinen Menſchenpflichten auf den freundſchaftlichen Familienzuſtand, auf das bürgerliche und weltbürgerliche Verhältniß, auf alle angebornen Hinderniſſe des Guten und Anlagen zum Guten im beſondern Menſchencharakter, in ſeinem Temperament, in Neigungen, Leidenſchaften und Gemüthsſtimmungen, ſo daß die angewandte Moral nichts anders als eine Probe von der Wahrheit der allgemeinen iſt, und zeigt, wie Natur- und Erſcheinungswelt dem Menſchen, durch Veranſtaltung ſchöpferiſcher Vorſehung, die Verhältniſſe und antreibenden Gelegenheiten darbietet, ſich ſittlich zur Religion zu entwickeln.

Innerhalb der Sphäre des Gewiſſens und des gewiſſenhaften Wollens hat ſich nun ſchon, unter der Form der Pflicht und des ſittlichen Strebens, die geſammte religiöſe Ueberzeugung im Wiſſen, Glauben und vollendeten axiomatiſchen, religiöſen Bewußtſeyn entwickeln laſſen. Es wird uns nun leicht in den folgenden kurzen Rubriken die axiomatiſche Bewußtſeynslehre zu vollenden, wie ſie auf die übrigen Bewußtſeynsthätigkeiten, welche vom guten Wollen religiös beſtimmt werden, nämlich auf das Erkenntnißvermögen, auf das ideale Vorſtellungsvermögen, endlich auf die Vernunft, als das Zuſammenfaſſen des Bewußtſeyns unter den höchſten Bewußtſeynsgrund angewendet werden muß, wobey wir aber immer auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit vorausſetzen, daß eine beſondere Offenbarung den Menſchen in ſeinem Glauben auch welthiſtoriſch unterſtütze.

II. Sphäre des Bewußtſeyns, als gewiſſenhaften Wiſſens, oder des gewiſſenhaften Verſtandes. (ſ. oben S. 694. §. 20. II.)

(22.)

Der populäre Gedanke, daß man dasjenige wiſſe, was man nicht erſt zu lernen, höchſtens aus ſich ſelbſt zu entwickeln brauche, bezeichnet zugleich die Tiefe und das Ideal aller Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftlichen Wahrheit, man mag ſie nun mit Plato Erinnerung, mit Neuern angeborene Idee, oder eine Selbſtconſtruction ihrer Gegenſtände, völlige Einerleyheit des Subjectiven und Objectiven nennen. Von jeher begrüßte man die reine Mathematik vorzugsweiſe als menſchliche Wiſſenſchaft, weil ſie ſich ihre Gegenſtände, Zahlen und Geſtalten gewiſſermaßen ſelbſt bildet, und nichts anders aus ihnen herauszieht, als was ſie zuvor in ſie hineinlegte, und in der innern Wahrnehmung keine anderen Verhältniſſe derſelben erkennt, als die ſie ſchon im Allgemeinen zuvor ſelbſtthätig beſtimmte. Was die Mathematik dagegen in ihrer Anwendung auf äußere ſinnliche Wahrnehmungen, mithin auf Gegenſtände, die nicht in der Gewalt des Geiſtes ſind, leiſtet, bleibt dem Mathematiker auf ſeinem Standpunkte immer nur Hypotheſe, Experiment, und wenn es zutrifft, ein glückliches oder zufälliges Wunderwerk, bis ihm Philoſophie oder Religion eine vorausbeſtimmte Harmonie der Natur als Sinnenwelt und des meſſenden Geiſtes nachweiſt. Der Menſch hat alſo die Idee des reinen Wiſſens in ſich, ſollte er ſie ſelbſt auch nur

in der beſchränkten, untergeordneten, mathematiſchen Sphäre ins Weitere ausführen können, und Kant hatte inſofern Recht, ſich gegen die Empiriſten und Zweifler ſchon auf das bloße Daſeyn der Mathematik zu berufen, wiewohl er darinnen zu weit ging, daß er das behauptete Wiſſen des Menſchen durchaus auf die ſinnliche, äußerlich zufällige Sphäre beſchränken, dagegen das religiöſe Wiſſen, wie einen bloßen Verſtandesglauben in Schatten ſtellen wollte, wodurch er nicht nur den Abfall der Fichtiſchen, alles in Wiſſenſchaftslehre wieder verwandelnden Schule von ſeinem Syſteme bewirkte, ſondern auch die an ſich ſchon ſprachwidrige Anſicht anderer Philoſophen veranlaßte, alle eigentliche Wahrheit dem Glauben oder der ſubjectiven Zuverſicht zu überlaſſen, dagegen das ſogenannte Wiſſen für ein bloßes idealiſtiſches Spiel des Geiſtes zu erklären. Nein. Schon der Sprache nach ſetzten Wiſſen und Glauben beyde, gleiche Beziehung auf Eine Wahrheit, auf die Einheit eines nothwendigen Grundes voraus. Aber Wiſſen und Glauben werden von der Sprache auch wieder genau unterſchieden, indem ſich jedes von beyden auf eine verſchiedene Seite jener Hauptwahrheit bezieht. Wie Carteſius ſchloß: es muß ein vollkommenſtes Weſen geben, weil der Menſch die nirgends ſonſt verwirklichte Idee der Vollkommenheit in ſich trägt, ſo kann man ähnlicher Weiſe, aber wohl noch ſicherer ſchließen: der Menſch würde die Idee des Wiſſens in Beziehung auf eine mögliche Wahrheit, oder einen nothwendigen Grund, nicht einmal als Sprachbegrif aufweiſen können, wenn dieſe Idee des Wiſſens nicht irgendwo,

ſey es auch außerhalb der Menſchheit, vollkommen in irgend einem Weſen verwirklicht wäre, welches der Religionsbekenner allwiſſend nennt. Allein wir bedürfen ſolcher Schlüſſe hier nicht einmal weiter, als nur jeden Menſchen überhaupt auf den Sprachgebrauch aufmerkſam zu machen, der Wiſſen und Glauben zuſammenzuwerfen verbietet. Denn wir gehen hier ſchon vom Standpunkte eines gewiſſenhaften Menſchen aus, und haben dergeſtalt nur zu erweiſen: daß das gewiſſenhafte Wollen zugleich ein gewiſſenhaftes Wiſſen, daß das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit für den Willen, auch ein Axiom, eine unmittelbar einleuchtende wiſſenſchaftliche Wahrheit für den Verſtand ſey, die man von der ſpäter zu betrachtenden Sphäre des Glaubens ganz unterſcheiden muß.

Wir haben bey Darſtellung der Pflichten des gewiſſenhaften Menſchen (§. 20.) eine Pflicht der Erkenntniß für den Verſtand aufgeführt, den unbedingt guten Willen in deſſen Verhältniſſe zum Menſchen und jeder Erſcheinungswelt zu erforſchen. Dieſe Pflicht kann man nun freylich keinesweges Pflicht des Wiſſens nennen. Denn der Wiſſensbegrif deutet auf einen Beſitz irgend einer Wahrheit, und ein ſolcher kann wohl Folge pflichtmäßigen Strebens, aber nicht ſelbſt zur Pflicht gemacht werden. Wir haben ſelbſt die Pflicht des Glaubens und der Liebe nur als Pflicht eines Strebens nach dieſen Zuſtänden aufgeführt, wie denn z. B. Paulus (1. Corinth. K. 14.) ſagt: „Strebet nach der Liebe, fleißigt euch der geiſtlichen Gaben!“ Dennoch ließe ſich immer noch eher eine

Pflicht, des Glaubens ſelbſt, denken im Sinne eines Zutrauens, wo man durchaus nichts anſchaulich von der Zukunft ahnt, als eine Pflicht des Wiſſens. Bey dem allen kann aber doch, wie wir ſahen, dem Verſtande ein wiſſenſchaftliches, phyſikotheologiſches und hiſtorikotheologiſches Streben zur Pflicht gemacht werden, in wie weit dieſes nämlich wirklich zur nähern Erkenntniß des göttlichen Willens unter gewiſſen Verhältniſſen und zur Befeſtigung der menſchlichen Gewißheit überhaupt dienen möchte. Denn da die gründliche Bearbeitung der ſich auf die ſinnlichen Wahrnehmungen beſchränkenden Wiſſenſchaften allerdings ein gebührendes Anſehn genießt, ſo wäre es eben ſo ſehr pietiſtiſche Verſtandesſchwäche, als Gewiſſenloſigkeit, dieſes Anſehn der Natur-Wiſſenſchaften, in wiefern es der religiöſen Ueberzeugung offenbar ſchädlich werden kann und auch gegen dieſelbe gemißbraucht wird, nur oberflächlich, etwa mit der Bemerkung, daß doch alles Wiſſen Stückwerk ſey, untergraben zu wollen, ſtatt daß man daſſelbe mit gleicher nacheifernder wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit vielmehr in ſeine Schranken einſchließen ſollte, wo es dem Glauben nicht ſchädlich, ſondern ſogar nützlich werden kann. Dieſe Pietiſten, die gegen alles wiſſenſchaftliche Verfahren des Verſtandes, das ſie nicht gehörig von dem allerdings meiſt eiteln Syſtematiſiren unterſcheiden, Klage führen, vergeſſen, daß Paulus ſelbſt jedem Lobe nachzutrachten gebietet. Sie vergeſſen, daß der gewiſſenhafte Menſch in der Pflicht der Erkenntniß und der Weisheit, welche alles auf einen höchſten Erkenntnißgrund, auf eine Grund-

beſtimmung beziehen ſoll, zugleich die Gewißheit vorausſetzen muß, daß es irgend eine zu erkennende Grundbeſtimmung und Wahrheit gebe, welche mit wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit nach ihren Gränzen zu beſtimmen, ebenfalls Pflicht ſey. Die Frage, die wir aber hierbey noch zu beantworten haben, iſt nur die, in wie weit der gewiſſenhafte Menſch, außer der ſubjectiven Gewißheit jener Vorausſetzung irgend einer zu erkennenden Wahrheit, noch ein ihm einleuchtendes Wiſſen in ſeinem Axiome der Gewiſſenhaftigkeit beſitze?

Wird nun der Begrif des Wiſſens in ſeinem oben beſtimmten Ideal genommen, ſo wird der Gewiſſenhafte zwar die Wirklichkeit dieſes Ideals außerhalb des Menſchen eben ſo gut, wie die Wahrheit ſelbſt, mit Gewißheit vorausſetzen müſſen. Denn die Pflicht der Erkenntniß ſtellt die Wahrheit für die Annäherung als ein wirkliches Ziel vor, und es gäbe durchaus kein weiſes wiſſenſchaftliches Erkennen, auch nur im Einzelnen, wenn das abſolute Ganze der Wiſſenſchaft und Weisheit Wahn wäre, und die Menſchenvernunft kann im verſtändigen Verfahren nicht anders, als ein ſolches Ganzes des Wiſſens, welches ſeine Gegenſtände ſelbſt hervorbringt, im Unbedingten nach einem allgemein nothwendigen Zuſammenhange vorauszuſetzen. Aber der gewiſſenhafte Menſch wird doch weit von der Einbildung der gelehrten Alleswiſſer entfernt ſeyn, welche die Kreatur, Menſch genannt, für fähig halten, jenes Ideal des Wiſſens in ſich darzuſtellen. Nein! Er wird mit Paulus ſagen: „Jetzt erkenne ichs ſtückweiſe,

denn aber werde ichs erkennen, gleich wie ich erkennet bin.“ Die Idee des vollkommnen Wiſſens, welches im Vergleich des beſchränkten Menſchen Vorſehung im weitſten Sinne heißt, bleibt alſo immer außerhalb der Menſchheit. Der gewiſſenhafte Verſtand hat ſich als einen ſteten Lehrling einer allwiſſenden Vorſehung zu betrachten. Denn es iſt der Menſchenverſtand und die Menſchenvernunft Fähigkeit eines Werkzeuges vom Urwillen. Einem ſolchen wird aber ſowohl Form als Stoff der Erkenntniß gegeben. So wäre es z. B. Thorheit, wenn der Mathematiker ſich einbilden wollte, er hätte das Ideal des Wiſſens, er ſetzte ächt Fichtiſch ſeine conſtruirten Gegenſtände ganz ſelbſt, er beſtimmte ſich ſelbſt, er wäre Selbſtſchöpfer in ſeiner Wiſſenſchaft, während er ſich zu Zeit und Raum offenbar nicht ſelbſt beſtimmt, ſondern nur von einem Urwillen dazu beſtimmt worden, der ihm Zeit und Raum anweiſt, kurz, während er in ſeinem Zählen oder Meſſen nur eine höhere ihm mitgetheilte geiſtige Kraft übt. (Gott in der Natur, S. 171.) Gab es von jeher materialiſtiſche Mathematiker, welche meynten, in ihnen, als Alleinwiſſern, kämen die nothwendigen Geſetze der Elemente nur zum Bewußtſeyn, ſo konnten dieſes doch keine gewiſſenhaften Menſchen ſeyn. Denn als Materialiſten hätten ſie keinen vernünftigen Urwillen über ſich zu erkennen. In wiefern der gewiſſenhafte Menſch dagegen alle Form und allen Stoff des Wiſſens, das er in ſich entwickelt, als ihm durch den abſolutguten Beſtimmungsgrund gegeben erkennt, betrachtet er ſein Wiſſen, als ein untergeordnetes,

beſchränktes, wiewohl unmittelbar einleuchtendes, und ſo entſteht der Grundbegrif alles gewiſſenhaften Wiſſens, nämlich der einer Offenbarung im weitern Sinne (ſ. oben S. 367. 368. Gott in der Geſch. S. 127.). Wie weit geht nun das dem gewiſſenhaften Menſchen einleuchtende, ihm unmittelbar geoffenbarte Wiſſen.

Da man unter menſchlichem Wiſſen eine urſprüngliche (a priori), unmittelbar gewiſſe (axiomatiſche) Form des Bewußtſeyns für die zuſammenfaſſende Einheit des Begrifs und des Grundes in der Erkenntniß verſteht, welche, auf eine mögliche innere oder äußere Wahrnehmung (a posteriori) angewendet, ſich einleuchtend (mit Evidenz) mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit entwickelt, ſo läßt ſich leicht beſtimmen, worinnen das Wiſſen des gewiſſenhaften Menſchen, von deſſen Wollen und Glauben noch unterſchieden, beſtehen könne. Das gewiſſenhafte Wiſſen iſt nämlich die unmittelbar erkannte, wiewohl nach und nach entwickelte und haftende Erkenntniß des Gewiſſenszuſtandes, nach welchem das Menſchenbewußtſeyn nicht bloß als eine beliebige Form, oder zufälliger Inhalt (empiriſch ſ. oben §. 10. S. 474.), ſondern unter axiomatiſcher Form erkannt und zuſammengefaßt wird, als eine ſtete Unterſcheidung eines unbedingt guten und böſen Wollens, mit ununterbrochener Rückſicht auf das Erſtere als ausſchließlichen Beſtimmungsgrund, das letztere zu meiden (beſſer zu werden), der nun auch ausſchließlicher Erkenntnißgrund wird, inſofern ihm alles Erkennen untergeordnet werden ſoll.

Im bleibenden Gewiſſenszuſtande findet ſich alſo 1) das Bewußtſeyn der menſchlichen Unvollkommenheit in Entzweyung durch doppeltes Wollen, oder der Unterſchied von Gut und Böſe, wobey die a posteriori gefundene innere Wahrnehmung des wirklichen Eigenwillens und der Willkühr, zugleich a priori, oder urſprünglich als böſe und zugleich als möglich erkannt wird. 2) Das Bewußtſeyn eines ſich als unveränderlich offenbarenden, allgemeinen und unbedingt guten Urwillens, welcher dem Menſchen-Ich die von einem allgemein geſetzlichen, guten, wiewohl wandelbaren menſchlichen Wollen ſelbſt anerkannte Verbindlichkeit auferlegt, und daſſelbe antreibt, das Böſe zu meiden, oder jene Unvollkommenheit des entzweyten Bewußtſeyns durch pflichtmäßige Vereinigung und Uebung aller Bewußtſeynsthätigkeiten aufzuheben. Mit dem letztern Punkte iſt demnach auch eine unmittelbare Erkenntniß aller Menſchenpflichten (§. 20. 21.) gegeben, welche jede Bewußtſeynsthätigkeit in ihr Gebiet ziehn. Dieſe ſey nun beſchließendes Wollen, oder Erkennen, oder Vorſtellen in der Zeit und bis an ihre Gränze hinaus, oder endlich Zuſammenfaſſen unter einen höchſten Bewußtſeynsgrund .... ſo ſoll ſie pflichtmäßig zur Reinigung vom Böſen, zur Vervollkommnung des Bewußtſeyns und zum Endzweck, die Herrſchaft des Urwillens zu befördern, angewendet werden. Was nun aber den erſten Punkt, das Böſe in der ſittlichen Unvollkommenheit betrifft, welches an ſich durchaus noch nicht in der bloßen Endlichkeit oder ſchuldloſen Ichſchranke liegen kann, ſo kann daſſelbe zuerſt zwar nur a

posteriori erkannt werden, weil, wenn man es a priori erkennte, der Menſch zum Böſen urſprünglich beſtimmt wäre. Dieſes Letztere iſt aber im Bewußtſeyn nicht angekündigt. Vielmehr iſt das Gegentheil angekündigt, daß der Menſch a priori zum Guten beſtimmt ſey. Allein da der Menſch auf dem Standpunkte der ſittlichen Freyheit und der Gewiſſenswahl ſteht, ſo kann er als ſolcher ſeine Beſtimmung zum Guten nur unter derjenigen Form zuerſt erkennen, daß er ein ihm mögliches, von ihm bereits mit Neigung erkanntes Böſe vermeiden müſſe. Und ſo wird denn das Böſe im gewiſſenhaften Wiſſen, wenigſtens a priori, als möglich geſetzt, d. h. Es wird a priori als nothwendig geſetzt, zwar nicht, daß der Menſch böſe ſey, aber doch, daß, wo das Böſe im Menſchen möglicher Weiſe ſich melden werde, ſelbiges als eine Schranke det Verkehrtheit aufgehoben werden müſſe. Dieſe Bedingung, unter welcher der abſolut gute Urwille im Gewiſſen aller Menſchen wiſſenſchaftlich erkannt wird, und nur erkannt werden kann, ſetzt nun voraus, daß das Böſe nicht etwa nur eine zufällige ſubjective innere Wahrnehmung einzelner Menſchen ſey, ſondern daß die an ſich ſchuldloſe endliche Ichſchranke bey allen Menſchen unter der Gewalt oder Verſuchung des Böſen befangen ſeyn müſſe. Das heißt: Jeder Gewiſſenhafte erkennt die ſittliche Freyheit des Menſchen nicht blos als Form der Selbſtbeſtimmung des Ichs im Wollen, ſondern als Gewiſſenswahl zwiſchen Gut und Böſe; erkennt dieſe Gewiſſenswahl als den jetzt urſprünglichen, natürlichen Charakter aller

Menſchen, (ſ. oben S. 109.) der als eine Urvollkommenheit ſelbſt getilgt werden ſoll, und muß ſonach ſolche Menſchen, die ſich in ihrem Leichtſinn und Vorurtheil für natürlich gut halten als gewiſſenloſe und in einer blinden Thorheit oder Verkehrtheit befangene Gemüther betrachten. Ihm hingegen iſt der Gewiſſenszuſtand ein allgemeiner Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeyns, als einer unter Einfluß des Böſen gekommene Endlichkeit, und nach ſeiner Ueberzeugung ſoll und muß jeder Menſch zu dieſem Bewußtſeynszuſtande der ſittlichen Freyheit kommen, aber nur eben deshalb um ihn nach und nach abzulegen. Wir bemerkten ſchon oben (S. 643.), daß Kant dieſelbe Anſicht von einem radicalen, als allgemein ſubjectiv anzuerkennenden Böſen der menſchlichen Natur hege, (Relig. innerh. d. bloßen Vern. S. 24.) daß er ſich aber dabey nur auf Erfahrung berufe, (ebendaſ. S. 25.) welche doch an ſich nach ſeiner eigenen Anſicht niemals Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt. So erſcheint die allgemeine ſubjective Anlage zum Böſen im Menſchen bey Kant, als eine blos myſtiſche religiös-hiſtoriſche Behauptung, die ſich um ſo weniger aus der frühern kantiſchen Ethik rechtfertigt, weil da der Menſch Achtung für eine Selbſtgeſetzgebung, mithin ein rein gutes, kein unlauteres Wollen urſprünglich haben ſoll. Der Fehler liegt darin, daß das Gewiſſen und deſſen ſittliche Freyheit, anfangs wenigſtens, bey Kant nur als ein pflichtmäßiges Bewußtſeyn, gar nicht im ächten und alttheologiſchen Sprachgebrauch als Bewußtſeyn einer mit dem erkannten Böſen ringenden Menſch-

heit aufgeführt wird, daß bey Kant das Sittengeſetz zum Guten, aber nicht gleich anfangs den Menſchen zur Vermeidung des Böſen auffordert. Nach unſerer Anſicht hingegen, welche auch die Anſicht der alten ächten Philoſophie iſt, findet gerade das Umgekehrte ſtatt. Schon daß der Menſch im Gewiſſen die Möglichkeit des Böſen a priori erkennt, und das Gute nur durch den Gegenſatz; erweiſt uns, daß die Philoſophie das Böſe als eine allgemeine innere Wahrnehmung in der Wirklichkeit des Menſchenbewußtſeyns annehmen muß, ohne daß ſie nöthig hätte, myſtiſch über den Urſprung dieſes allgemeinen Factums der menſchlichen Natur zu grübeln. Für den gewiſſenhaften Menſchen iſt alſo die ſittliche, praktiſche Menſchenvernunft, die ſich auch deshalb gar kein Geſetz ſelbſt geben kann, ſelbſt eine gefallene. Denn ſie hätte den Begrif eines möglichen Böſen gar nicht, wenn ſie nicht .... was auch mit der moſaiſchen Urkunde übereinſtimmt, ... das Böſe in der Wirklichkeit durch einen Abfall vom abſolut guten Willen der Gottheit erkannt hätte.

So hätten wir denn die Summe des gewiſſenhaften Wiſſens im Menſchenbewußtſeyn gezogen. Es iſt kein unbedingt vollkommnes, ſelbſtſtändiges Wiſſen, wozu es ein Fichtianer oder Philoſoph des Abſoluten machen möchte. Doch muß es ein ſolches abſolutes Wiſſen außerhalb der Menſchheit in der Wahrheit vorauszuſetzen, theils wegen der Pflicht der Wahrheitserkenntniß, theils weil es, ohne ein vorausgeſetztes ganzes Wiſſen ſelbſt nicht einmal ein beſchränktes vernünftiges Wiſſen wäre, das ſich doch immer auf einen abſoluten Zuſam-

menhang bezieht. Es iſt alſo ein in einer Offenbarung im weitern Sinne gegebenes Wiſſen in Form und Materie. Aber in dieſer Vernunftoffenbarung wird axiomatiſch, unmittelbar evident der Gewiſſenszuſtand des Menſchen erkannt. Wir müſſen das gewiſſenhafte Wiſſen ein geoffenbartes nennen im weitern Sinne, wenn es gleich ſpäterhin durch den Verſtand auch wiſſenſchaftlich analyſirt, oder entwikkelt werden mag, 1) weil es dem natürlich blinden und verkehrten Verſtande nicht erwieſen werden kann, ſo lange er den Unterſchied von Gut und Böſe nicht anerkennt; 2) weil es alſo unmittelbar einleuchten muß, ſobald das Gewiſſen gerührt wird, die Art der Gewiſſensrührung, oder die Entwickelung der gewiſſenhaften Evidenz aber durchaus nicht methodiſch oder a priori in philoſophiſch betrachtetem Bewußtſeyn nachgewieſen werden kann, da ſie bey jedem Menſchen der Zeit und der Veranlaſſung nach verſchieden iſt. (Denn wenn wir auch oben (§. 15.) vier Hauptſtandpunkte angaben, auf welchen ſich das Gewiſſen nach und nach entwickelt, ſo wurde doch dabey nur die Menſchheit ideal abſtract, im Durchſchnitte, keinesweges der einzelne Menſch betrachtet, bey welchem dieſe methodiſche Ordnung nicht angenommen werden kann.) 3) Weil alles menſchliche Wiſſen, ſelbſt das untergeordnete, mathematiſche nicht als ein ſchöpferiſches, rein ſelbſtthätiges angeſehn werden kann, da der Menſch ſeine Gegenſtände nicht hervorbringt, ſondern ſie ihm in einer Schöpfung oder Beſtimmung durch den Urwillen, nach der Anſicht des gewiſſenhaften Menſchen, gegeben, mithin offenbart

werden. (ſ. Gott in der Geſchichte. S. 127.) Der offenbarte Gewiſſenszuſtand enthält aber für das Wiſſen des gewiſſenhaften Menſchen 1) den genauen Unterſchied eines böſen vom guten Wollen überhaupt, 2) den genauen Unterſchied des menſchlichen Wollens vor einem abſolut guten, unveränderlichen Urwillen, der ſich unmittelbar ankündigt, und dem das Menſchen-Ich, dem Vernunfttriebe nach, urſprünglich angehört, von dem es ſich aber durch Erkenntniß des möglichen Böſen entfernt hält, 3) die Erkenntniß der vom Urwillen, in deſſen urſprünglicher Verbindung mit dem Menſchen-Ich, dem Letztern auferlegten Verbindlichkeit, ſich vom Böſen, von der Unlauterkeit des Wollens zu reinigen, und aller aus dieſer Verbindlichkeit für die einzelnen Bewußtſeynsthätigkeiten folgenden Pflichten. Der Menſch kennt alſo und weiß genug alles, was er zu wiſſen bedarf, nämlich alle ſeine Pflichten, und es wäre ganz ſprachwidrig, zu ſagen: daß er nur an Pflichten glaube. Vielmehr iſt die Pflicht, z. B. nach einem lebendigen Glauben zu ſtreben, für ihn ſelbſt Gegenſtand des Wiſſens und Veranlaſſung der ſittlichen Zurechnung. Eben ſo verkehrt wäre es zu ſagen, der Menſch glaube nur einen Unterſchied vom böſen und guten Wollen. Dieſen Unterſchied weiß er ganz genau, und jeder Menſch wird ihn im Allgemeinen nicht etwa blos für wahrſcheinlich erklären. Der ſittliche Skeptiker (ſiehe Tafel II.) mag das Kennzeichen läugnen, in weltlicher natürlicher Blindheit. Er mag alle Anwendung jenes Unterſchieds für ungewiß und zufällig erklären, er mag das Gute dem Menſchen ganz abſpre-

chen. Aber das Ideal eines guten Wollens, die Idee des Guten (nach Plato), wird er dennoch, neben einem egoiſtiſchen und verderblichen Wollen hingeſtellt, als unterſchieden, ja wohl als vorzüglicher zugeben müſſen, ſo wie wir beyde Arten des Wollens genau beſtimmt haben. Endlich kann der gewiſſenhafte Menſch durchaus ſich nicht einreden laſſen, daß er nur an das wirkſame Daſeyn eines unbedingt guten Urwillens glaube. Auch dieſes kündigt ſich in ſeinem Bewußtſeyn als ein Gegenſtand des Wiſſens an. Zwar haben wir ſelbſt zugegeben, der gewiſſenhafteſte Menſch ſey, ohne lebendigen Glauben, nie ganz feſt auf ſeinem Standpunkte von der Lauterkeit ſeines menſchlichen Wollens überzeugt. Darum betet der Fromme um einen gewiſſen Geiſt, und ſagt zu Gott: Erforſche mich, und ſiehe, ob ichs redlich meyne! Der gewiſſenhafte Menſch erkennt das Wollen unter der Form des Menſchen-Ichs wenigſtens als wandelbar. Es hat immer eine urſprüngliche Möglichkeit, zu dem erkannten Böſen abzuweichen. Es hat zwar auch ein gutes, allgemeingeſetzliches Wollen, mit dem es ſeine Verbindlichkeit und die Güte des Urwillens anerkennt. Aber dieſes Wollen, ſelbſt als dauernder Zuſtand, iſt weder ſicher, noch thut es der Idee des Guten ganz genug. Deſto ſicherer iſt aber der gewiſſenhafte Menſch von dem wirkſamen Daſeyn eines abſolut guten Urwillens überzeugt. Denn dieſer Urwille iſt nicht etwa blos eine geſetzgebende Form am Menſchen (nach Kant), ſondern vom menſchlichen Wollen ganz unterſchieden. Der Urwille kündigt ſich nämlich 1) als ein

unendlicher, allgemein nothwendiger und unwandelbarer Wille an, 2) er treibt den Menſchen zum Guten 3) er unterſcheidet richtend das Böſe vom Guten und ſtraft das Letztere mit Gewiſſensbiſſen 4) er ſteht dem Menſchen in der Gewiſſenhaftigkeit bey. Mithin bewirkt er Zuſtände innerhalb des Menſchenbewußtſeyns ſelbſt, und iſt keine bloße leere Form, im Falle ein Stoff da wäre, wie Kants Sittengeſetz, ſondern ein wirkſames Seyn welches als Wille etwas d. h., Beharrlichkeit in Zuſtänden will. (ſ. oben S. 546.) Je gewiſſenhafter der Menſch wird, deſto einleuchtender wird es ihm, daß ein abſolut guter Wille beſtimme und herrſche, und überall, wo im Himmel und auf Erden gewollt wird, herrſchen ſoll, möchte auch kein menſchliches Wollen je als ganz lauter erfunden werden. Er weiß alſo, daß ein guter Gott ſey, der in ihm thätig iſt, wenn er gleich nicht ſicher weiß, oder erſt zum anſchaulichen Glauben kommen muß, dieſer Gott ſey auch Beherrſcher der Erſcheinungswelt, oder einer bewußtloſen Natur. Nur die Unruhe des Gewiſſens, wo es nicht haftet, gebiert den Zweifel. Denn der im Gewiſſen geſtrafte Menſch, wie wir oben aus Beiſpielen geſehn haben, möchte, jene Entzweyung in ſich los zu werden, gern das gute Wollen für ein feiges Hirngeſpinnſt erklären, und ſo erweiſt ſich auch hierdurch unſere obige Behauptung, daß das böſe Wollen ein Läugnen Gottes, ein Kampf wider Gottes Wirkſamkeit ſey, daß der Böſewicht Gottes Daſeyn aus ähnlichem Grunde nicht wolle, aus welchem Gottes Herrſchaft vom Guten gewollt, gewünſcht, vorausgeſetzt wird.

Zu den Pflichten, welche der gewiſſenhafte Menſch wiſſentlich anerkennt, iſt nun, wie wir ſehen, auch die Pflicht des Verſtandes zu rechnen, den Urwillen in ſeinem Verhältniſſe zum Menſchen und zur Erſcheinungswelt zu erforſchen. Dieſe Pflicht beſtimmt alles übrige abgeleitete, untergeordnete Wiſſen des gewiſſenhaften Menſchen. Alle Erkenntniß iſt dem letztern nicht empiriſch zufällig, oder bloße Ideenbeſchäftigung. Sie iſt Mittel für die Pflicht, und ſoll dem ausſchließlichen Beſtimmungsgrunde, der hier Erkenntnißgrund wird, untergeordnet werden. Die Erkenntniß aber und das Wiſſen, einem höchſten Beſtimmungs- und Erkenntnißgrunde untergeordnet, heißt Weisheit. (ſ. oben S. 49. u. 118.) Das höchſte Pflichtgebot für alles gewiſſenhafte wiſſenſchaftliche Streben iſt alſo das, welches an den Menſchen mit den Worten ergeht: Sey weiſe! und die Form deſſelben das Bewußtſeyn und alle deſſen Gegenſtände zur Einheit des ausſchließlichen Beſtimmungsgrundes zu dem Eins iſt Noth des Menſchenlebens zuſammen zu halten. Der Philoſoph erkennt hier leicht die logiſchen Geſetze der Einerleyheit oder des zu meidenden Widerſpruches und des hinreichenden d. h. hier aber (anders als in der Leibnitz Wolfiſchen Schule) des ſubjectiv nothwendigen Grundes, welche Geſetze nun erſt durch den gewiſſenhaften Gebrauch des Verſtandes und die Weisheit ihre Sanktion erhalten, während ſie an ſich als blos formelle, inhaltloſe, blos hypothetiſch nothwendige, als mögliche Werkzeuge jeder Thorheit und jedes wiſſentlich unterſtützten Irrthums gar keine

unbedingte Kraft haben. (ſ. Gott in der Geſch. S. 122.) Außer dieſen Formalgeſetzen des menſchlichen Wiſſens hat der gewiſſenhafte Menſch nun auch ſeine pflichtmäßig erkannte Dingenlehre, d. h. gewiſſe Urbegriffe, unter welche er, dem Weisheitsgeſetze und letzten Zwecke zufolge, die Gegenſtände ſeines Forſchens oder Wiſſens bringen muß. Wenn er gleich ohne lebendigen Glauben, nicht axiomatiſch davon überzeugt ſeyn kann, daß der Urwille, dem er in deſſen unbedingten Güte gehorcht, auch die Erſcheinungswelt für die Sinne durch ſeine Macht hervorbringe, ſo hat ihn doch der Urwille zum Werkzeuge im Verhältniſſe der Erſcheinungswelt erkohren. Mithin ſind alle Dinge, welche die Erſcheinungswelt dem Gewiſſenhaften bietet, weil dieſe Dinge zugleich als Bewußtſeynsgegenſtände, Bewußtſeynszuſtände ſind, für ihn wenigſtens durch den Urwillen bedingt, und haben inſofern einen beſchränkten Umfang. 2) Eine beſondere Beſtimmung, 3) eine gewiſſe für das Bewußtſeyn zuſammenhängende Ordnung unter einander, und ſtehn 4) in irgend einem Verhältniſſe zum Urwillen und deſſen verkündigten Endzwecke, ſo daß ſie demſelben mehr oder minder gemäß ſind, ihn mehr oder minder verkündigen und ſinnbildlich ausdrücken. Denn der gewiſſenhafte Menſch ſoll und will ſich in jedem Zuſtande ſeines Bewußtſeyns den Beſtimmungsgrund in einem abſolutguten Urwillen vorhalten, der nun auch Erkenntnißgrund wird. Da nun jener Beſtimmungsgrund, den der religiöſe Menſch den Willen Gottes nennt, allgemein iſt, ſo ſteht jeder einzelne Bewußtſeynszuſtand als be-

ſchränkt unter ihm, inſofern er durch einen Stand-punkt in der Erſcheinungswelt räumlich und zeitlich begränzt wird. Er hat durch den Urwillen ſeine beſondere Beſtimmung. Er ſteht mit den vorhergehenden und folgenden Bewußtſeynszuſtänden in einem zuſammenhängend zu ordnenden Verhältniſſe, und er muß endlich auch im Verhältniſſe zum Urwillen und deſſen Endzwecke betrachtet werden, inwiefern er ſeine Beſtimmung erfüllt, auf irgend eine Weiſe den Urwillen auszudrücken. Was nun von jedem gewiſſenhaften Bewußtſeynszuſtande gilt, das gilt auch von allen Dingen, die darinnen erſcheinen, der Grund dieſer Dinge möchte an ſich dem Urwillen unterworfen ſeyn, oder nicht. Der Menſch ſoll nämlich in ſeinem Lebensverhältniſſe wenigſtens die Erkenntniß der Dinge zu dem Endzwecke des Bewußtſeyns benutzen, und da er mit den Dingen in pflichtmäßigem Verhältniß, in Wechſelwirkung ſteht, ſo iſt jede Wirkung oder Rückwirkung von Dingen, die er in ſein Bewußtſeyn aufnimmt, inſofern dem Urwillen und deſſen Endzwecke unterworfen, und der gewiſſenhafte Verſtand ſoll alle Dinge in dieſer Beziehung erforſchen. So folgen denn aus dem Axiom der Gewiſſenhaftigkeit, aus dem Pflichtgebote der Weisheit gewiſſe Ur- und Stammbegriffe von ſelbſt, welche das gewiſſenhafte wiſſenſchaftliche Streben den zu erkennenden Dingen anpaſſen muß. Und da die Form des durch den Urwillen beſtimmten gewiſſenhaften Bewußtſeyns eine pflichtmäßige, geiſtige Entwickelung in auf einander folgenden zeitlichen Zuſtänden iſt, die nur nach beharrlichen Schranken von einander unterſchieden werden kön-

nen, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß jene Stammbegriffe des Bewußtſeyns in wiſſenſchaftlicher Ausführung nur unter der Form von zeitlicher Aufeinanderfolge und räumlich beharrender Ausdehnung angewendet werden können. So entſtehn denn für die Gegenſtände der Erſcheinungswelt die wiſſenſchaftlichen Stammbegriffe in Beziehung auf ſinnliche Form. Aus beſchränktem Umfang wird 1) eine Größe in Raum und Zeit (Zahl oder Geſtaltung); aus der beſondern Beſtimmung, 2) ein Raum und Zeit, und die Sinne füllende Beſchaffenheit der Erſcheinung, und Bewegung. Aus der Ordnung wird 3) eine in Raum und Zeit nach Geſetzen erzeugende Natur und endlich aus dem Begriffe des Grundverhältniſſes zum unbedingt guten Urwillen wird 4) eine als überſinnlich, d. i. geiſtig gedachte Zweckmäßigkeit jedes ſinnlich erſcheinenden Dinges, in Abſicht auf den Endzweck des gewiſſenhaften Bewußtſeyns, wodurch jeder, auch körperliche Gegenſtand einen geiſtigen Ort, in Beziehung auf das Denken und die übrigen Bewußtſeynsthätigkeiten erhält. „Wer eine Blume bekennt, als ſie ein Weſen in Gott hat, ſagt eine Predigt im Anhange zum Tauler — das wäre edler, als alle Welt.“ Und auch die alle Myſtik anfeindenden Bekenner der Naturreligion ſagen doch gern in dichteriſcher Sprache, daß Gott von jedem Wurme, Strohhalme oder blinkenden Kieſel verkündet werde. Hieraus ergeben ſich die vier Hauptkapitel der Naturlehre, die wir in der religiöſen Naturbetrachtung (Gott in der Natur, S. 135. 165.) vorläufig und nur aus der naturwiſſenſchaftlichen Erfahrung auf-

ſtellten, und alles, was wir dort unter der Benennung einer Phyſikotheologie aufſtellten. Die Phyſikotheologie iſt demnach ein pflichtmäßiges, wiſſenſchaftliches Streben (vergl. oben S. 696), und eben das findet, obwohl noch jetzt von den hiſtoriſchen Gelehrten wenig Rückſicht darauf genommen wird, in Anſehung einer pflichtmäßigen Hiſtorikotheologie ſtatt. Auch die Geſchichte hat ihre Pflichten (Gott in der Geſchichte, S. 33.) und auch hier finden, wie in der Naturbetrachtung, die eben entwickelten vier Hauptrückſichten, Maß, Kraft, Ordnung und Endzweck ſtatt, die ſich auf vier Haupteigenſchaften des göttlichen Weſens beziehn (Gott in der Geſchichte, S. 288—309). Was Kant mit Ariſtoteles Kategorieen, Cicero praenotiones nennt, erhält durch das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit und das Pflichtgebot der Weisheit pflichtmäßige Nothwendigkeit, Beſtätigung und Rechtfertigung. Selbſt beym gründlichen Kant fehlt dieſe noch der Kategorieentafel, die er nur aus der zufällig wahrgenommenen Form der Urtheile herleitet (Kritik der rein. Vern. S. 95) und daß dieſe Urtheile füglich ſo, wie er es thut, tabellariſch eingetheilt werden können, dürfte wohl ſchwerlich für eine vollſtändige Deduction anzuſehn ſeyn. Dieſe iſt nur bey religiöſer Anſicht nützlich, und in dieſer Beziehung zuerſt in dem Grundriſſe der allgemeinen Religionslehre von 1808. S. 259 bis 264) wiſſenſchaftlich gegeben worden, auf welche wir hier, wo wir die Terminologieen der Schule, ſo viel als möglich, vermeiden, verweiſen müſſen.

Der gewiſſenhafte Denker hat nicht nur, wie wir geſehn haben, ſeine Transſcendental- oder Grund-philoſophie über die Möglichkeit, Wirklichkeit und Noth-wendigkeit des menſchlichen Wiſſens, und demzufolge ſeine Dingenlehre (ontologia). Er hat auch ſeine Kritik oder Zuchtlehre des ſpeculirenden Verſtandes, deren Re-ſultate, aus dem Pflichtgebote der Weisheit ſich ergebend, von dem Kantiſchen nicht ſehr abweichend ausfallen werden, nur mit dem Unterſchiede, daß nach unſerer Anſicht der Menſchenverſtand durch das Pflichtgebot ſeine Schran-ken erhält, die ihm von einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik der ſpeculativen Vernunft zurückhalten ſollen, während Kant ihm ſein metaphyſiſches Unvermö-gen nur durch aufgedeckte Widerſprüche (Antinomieen) und Unzulänglichkeit der Beweiſe nachweiſt, ſeine Schranken ihm aber nach einer gar nicht hinlänglich be-gründeten pſychologiſchen Ausmeſſung des Erkenntniß-vermögens abſteckt, auch ihm theoretiſch alle Hoffnung benehmen will, die Wahrheit anders, als Gränzbe-grif eines Dings an ſich, ohne alle Gewißheit vor-auszuſetzen, und das alles, um nur einem unfruchtbaren, nicht anſchaulich lebendigen Verſtandesglauben im prak-tiſchen Gebiete Platz zu machen, deſſen Grundloſigkeit ſattſam oben gezeigt worden iſt. (vergl. Grundriß der allgem. Religionslehre, S. 276.) Dem gewiſſenhaf-ten Denker hingegen iſt die Wahrheit eben ſo wenig theoretiſch als praktiſch ein bloßer unbekannter Gränz-begrif. Sie iſt im Urſeyn und in einem allwiſſenden Weſen unbezweifelt und vollkommen vorauszuſetzen, weil ohnedem die Pflicht wiſſenſchaftlicher Erkenntniß durch-

aus nicht zu üben wäre. Aber der pflichtmäßig verfahrende Verſtand muß ſich bey Erkenntniß der Wahrheit nur auf das beſchränken, was ihm durch den Urwillen gegeben iſt, und was er entweder axiomatiſch (aber relativ) unmittelbar wiſſen, oder nur hypothetiſch erkennen kann, da alles ſogenannte abſolute Erkennen, der Grundidee einer Offenbarung und Belehrung durch den Urwillen entgegen wäre. Die Summe alles Wiſſens bezieht ſich alſo auf den Gewiſſenszuſtand im Menſchen, keinesweges auf die unerforſchliche Natur eines göttlichen Urweſens, oder der Dinge. Der Menſch weiß genug. Er unterſcheidet das Böſe vom Guten, kennt ſeine Unvollkommenheit und alle ſeine Pflichten. Von der Natur der Dinge kann und darf er aber nur wiſſenſchaftlich ſo viel erforſchen wollen, als ihm durch den Urwillen in ſeinem zeitlichen Sinnenverhältniſſe als Stückwerk (nach Paulus) gegeben wird. Das Forſchen nach der Natur der Dinge muß alſo immer dem pflichtmäßigen Erkenntnißgrunde untergeordnet werden. Es iſt keinesweges eine müßige neugierige Ideenbeſchäftigung, darf keinesweges zu Fütterung des menſchlichen Hochmuths, wohl gar zu magiſchen Zwecken pflichtwidrig gemißbraucht werden. Alsdann würde es zu jenem Wiſſen gehören, welches, wie der Apoſtel ſagt, nur aufblähet. Aber die Uebereinſtimmung der Erſcheinungswelt mit dem abſolutguten Urwillen ſoll zum Behufe des gewiſſenhaften Bewußtſeyn allerdings Hauptgegenſtand alles wiſſenſchaftlichen Verfahrens im Verſtande werden, und ſo ſchließen denn alle Erfahrungswiſſenſchaften, ſie mö=

gen nun phyſiſch-hiſtoriſch oder pſychologiſch ſeyn, mit einer Phyſikotheologie, Hiſtorikotheologie und empfangen überhaupt ihre letzte Begründung in einer [gewiſſenhaften Rationaltheologie des Bewußtſeyns. Sie erhalten hierdurch eine allgemeine Methodenlehre des wiſſenſchaftlich forſchenden Verſtandes und regulative Vernunftprincipien, wie dieſe Kant mit Recht nennt, um ſie von aller Anmaßung einer unſtatthaften abſoluten Erkenntniß zu unterſcheiden. Der durch gewiſſenhafte Kritik beſchränkte wiſſenſchaftliche Verſtand iſt nun, dem allen zufolge, weder befugt, noch im Stande, durch Vorgeben eines metaphyſiſchen, ſey es nun der Religion günſtigen oder ungünſtigen, Wiſſens, den Menſchen in der pflichtmäßigen Uebung ſeines gläubigen Vorſtellungsvermögens zu ſtören, welches letztere gar nicht in das Gebiet der wiſſenſchaftlichen Begriffe, noch vor den Gerichtshof des Verſtandes gehört. In dieſem Sinne hatte die Theologie nicht unrecht, von einer unter dem Gehorſam des Glaubens und der Andacht gefangen zu nehmenden [ſpeculativen] Menſchenvernunft zu ſprechen und zu behaupten, der Friede Gottes ſey höher als alle [wiſſenſchaftliche und auch praktiſche] Vernunft des Menſchen. Von ihr ſagt ſelbſt der philoſophiſche Dichter mit Recht, ſie ſey eine ſcharfe Anklägerin, aber eine hülfloſe Freundin, die uns Regeln leihe, aber keine Waffen; die uns lehre unſere Natur betrauren, aber nicht verbeſſern, die da ſchwache Leidenſchaften unterdrücke, um die ſtärkern damit zu bereichern, kurz die uus nichts zu ſagen habe, als daß

wir irren und Thoren ſind, what can she more than tell us we are Fools. Pope (ſ. d. polem. Th., Abth. II. S. 489.) Und ſo giebt auch Luther der Vernunft in der Religion blos eine negative Stimme. Der vernünftige gewiſſenhafte Verſtand kann und ſoll übrigens zwar die dogmatiſchen Reſultate oder Gegenſtände des Glaubens in eine ſo zu nennende Metaphyſik des Glaubens zuſammenfaſſen, er kann, wie wir gleich ſehen werden, den Begrif der ſchöpferiſchen Liebe, der göttlichen Herrlichkeit, Seligkeit und Güte, die Nothwendigkeit einer beſondern Offenbarung im engern Sinne zu erwarten, und aller Grundgefühle des gläubigen vernünftigen Lebens näher beſtimmen, kurz in Begriffen genau wiſſenſchaftlich angeben, was von einem religiösgläubigen Menſchen geglaubt wird. Allein die Begreiflichkeit aller dieſer Gegenſtände des Glaubens ſelbſt gehet ganz über ſeinen Horizont, und er muß ſich beſcheiden, dieſe Gegenſtände, die Natur Gottes, die Schöpfung und die Natur der Dinge niemals erklären zu können. Unter dieſer vorbereitenden Bedingung gehen wir in die höhere Sphäre alles menſchlichen Bewußtſeyns, in die Region des Glaubens über.

III. Sphäre des Bewußtſeyns, als gewiſſenhaften Glaubens oder des gewiſſenhaft andächtigen Vorſtellungsvermögens.

(S. oben S. 696. und ferner §. 20. III.)

(23.)

Die Sphäre der Gewiſſenhaftigkeit wird durch ein gewiſſenhaftes Wollen und Wiſſen erſchöpft, wozu aber noch, der gewiſſenhaft erkannten Pflicht gemäß, eine andächtige Reinigung der Sinnlichkeit, ein Streben nach Vorſtellungen des Glaubens kommen muß, welche letztere weder durch menſchliches Wollen allein anſchaulich überzeugend hervorgebracht, in lebendige Hoffnung verwandelt, noch durch beſchränkte menſchliche Wiſſenſchaft dem Verſtande erwieſen werden können. Dieſer Glaube ſelbſt iſt eine unmittelbar gewiſſe aber auch belebende Zuverſicht der geſammten geiſtigen Wirkſamkeit in Hinſicht ihres Gelingens, nach welchem Zuſtande des Bewußtſeyns ſtreben zu müſſen, der gewiſſenhafte Menſch aus dem ihm innewohnenden Vernunfttriebe nach Seligkeit, als einer Anlage ſeines geiſtigen, pflichtmäßig zu entwickelnden Vorſtellungsvermögens erkennt (S. 698.), welcher Zuſtand aber ſelbſt vom gewiſſenhaften Wollen und Wiſſen, ſo unmitttelbar gewiß und axiomatiſch dieſe Zuſtände ſeyn mögen, mithin von der Gewiſſenhaftigkeit überhaupt noch ganz unterſchieden iſt. Denn der Gewiſſenszuſtand zeigt dem Menſchen ſein Wollen in ſteter Unlauterkeit, d. h., als eine

ſtets durch den abſolut guten Urwillen geſtrafte, und durch das menſchliche gute, aber wandelbare Wollen nur unterdrückt gehaltene Neigung zum Böſen. Eben ſo zeigt das gewiſſenhafte Wiſſen dem Menſchen ſein wiſſenſchaftliches Erkennen in ſteter Beſchränktheit unter der Form alles zerſtückelnder Sinnenerfahrung und noch dazu befangen unter natürlicher Verkehrtheit der Anſicht, unter einer den Irrthum liebenden Thorheit, welche letztere abzulegen, nach Horaz, der Anfang aller Weisheit iſt, freylich ein Anfang, der von vielen bis ans Ende des Menſchenlebens verſchoben wird. In beyden Hinſichten bleibt alſo auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit eine unausfüllbare, undurchdringliche Kluft zwiſchen dem heiligen, unbedingt und allgemein guten Urwillen, und dem Wollen des Menſchen-Ichs (ſiehe oben S. 669.) zwiſchen dem Ideale des Wiſſens und der Wahrheit, wie es im Vernunfttriebe nach allgemeiner Erkenntniß, und in der Pflicht, den Verſtand zu befeſtigen, außerhalb des Menſchen in einem Urſeyn, nothwendig vorausgeſetzt wird, und zwiſchen dem beſchränkten Wiſſen des menſchlichen Verſtandes, der wohl vorausſetzen, aber durchaus nicht anders als ſtückweiſe und ſinnbildlich erkennen kann, daß der abſolut gute Urwille zugleich die Grundurſache von der Natur der Dinge und Beherrſcher der Erſcheinungswelt ſey. Dieſe unausfüllbare Kluft, zwiſchen dem Heiligen, unbedingt Guten und Wahren auf der einen Seite, das durch die Stimme des Urwillens im Gewiſſen, dem Menſchen-Ich als ein wirkliches geiſtiges Seyn, als Ziel des Nachſtrebens und der

allgemeinen Vereinigung aller Vernunftweſen angekündigt wird, und zwiſchen der Unlauterkeit, zugleich dem zweifelvollen Halbwiſſen des beſchränkten Menſchen-Ichs im Labyrinthe der Sinnenwelt von der andern Seite, müßte dem Menſchen bey aller Gewiſſenhaftigkeit des beſten Wollens doch zu dem gebotenen Lebenswerke jede Kraft benehmen, wenn nicht das menſchliche Vorſtellungsvermögen eine ideale Anlage zu überſinnlicher Selbſtthätigkeit hätte, welche ſich über alle vom endlichen Willen und Verſtande niemals zu durchbrechenden zeitlich räumlichen Schranken in gläubiger Anſchauung mit lebendiger Zuverſicht zu erheben vermag, um das Ewige im Zeitlichen ahnend darzuſtellen, und die Vernunftideale in vollkommner Gleichheit mit ihrer ewigen Erfüllung, mithin auch den Endzweck des abſolut guten Urwillens, wie er außerhalb der Schranke endlichen Bewußtſeyns im Urſeyn begründet ſeyn muß, nicht nur als erreichbar, ſondern auch als immer erreicht mittelſt einer unendlichen Wirkſamkeit, dem Menſchen empfinden zu laſſen. Der Religionslehrer der Erde lehrt die Menſchen zu Gott beten: „Der du biſt im Himmel, dein Wille geſchehe, wie im Himmel, alſo auch auf Erden.“ In dieſen Worten iſt eine von den unerkannten, oft gar mißverſtandenen Tiefen des Gebets aller Gebete. Und hätte die neuere Moraltheologie, der es an allen lebendigen Glauben, an aller Verſöhnung des Ideals mit der Wirklichkeit fehlt, dieſe Tiefen des chriſtlichen Gebets ahnen können, würde ſie gern ihre Syſteme von ewiger Progreſſion zu einem ganz unerreichbaren, eigentlich als weſenlos ange-

nommen formellen Ideal, den Flammen geopfert haben. Chriſtus verlangt hier von religiöſen Menſchen die lebendige andächtige Vorſtellung, daß der Wille Gottes in einem Himmel auch ewig geſchehe, und daß die Gottheit auf eine Weiſe im Himmel herrſche, wie ſie auf der mit dem Böſen behafteten Erde, die in der Verkehrtheit erſcheint, nur herrſchen ſoll, wo das Himmelreich ein verborgener Schatz im Acker bleibt und ſich blos im Herannahen zeigt. Dieſes iſt nun in der That die weſentliche Summe alles gewiſſenhaften Glaubens, die wahre Sabbathſtille des gläubigen, menſchlichen Bewußtſeyns, im Gegenſatze des irdiſchen Werkeltags auf dem bloßen Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit, und zu dieſer Sabbathſtille in Andacht zu ſtreben, (jedoch nur um ſich im Werke des Lebens zu ſtärken, ſich nicht zu demſelben aller Hoffnung zu berauben) haben wir bereits oben aus dem Axiom der Gewiſſenhaftigkeit als Pflicht erkannt. Dieſe Pflicht kann nun, wie wir ſchon geſehn haben, nicht eigentlich Pflicht des Glaubens, der in ſeiner Vollendung von Oben kommt, genannt, auch nicht mit dem beſten Wollen und Wiſſen des Menſchen allein geübt werden. Denn weder Menſchenwille, noch Menſchenverſtand in ihrer verkehrten und gewaltſamen Beſchränkung können in den ſeligen Himmel des Glaubens kommen, ja auch nur das Daſeyn der Seligkeit dem Menſchen anſchaulich machen, und auch die ächten Frommen klagen ſehr häufig, daß es ihnen bey dem beſten andächtigen Streben an Inbrunſt des Glaubens fehle. Dennoch iſt die obige Pflicht kein Schattenbild. Der ge-

wiſſenhafte Menſch muß 1) die Möglichkeit ihrer Ausübung und ihres Endzwecks nach den Wahrheitsgeſetze der Einerleyheit und des zu vermeidenden Widerſpruchs vorausſetzen; 2) erkennen, daß zu dieſer Pflicht dem Menſchen auch eine urſprüngliche Anlage, ein Glaubensorgan in einem, neben dem Willen und Verſtande noch zu übenden idealen, ſelbſtthätigen Vorſtellungsvermögen gegeben ſey, welches den Keim des lebendigen erleuchteten Vernunftglaubens und ein vollkommnes Sinnbild der Ewigkeit (S. 719.) in ſich trägt und entwickelt, wenn nämlich der Menſch die Bedingung ſeiner zu läuternden Sinnlichkeit ſeinerſeits gewiſſenhaft und in der Maße erfüllt, wie wir §. 20. aus einander geſetzt haben. Das ideale Vorſtellungsvermögen, welches in einer uneigentlichen zweydeutigen populären Sprache zuweilen auch das Herz, Gemüth, auch wohl Phantaſie genannt wird, aber eigentlich der wahre Grund alles vernünftigen geiſtigen Lebensgefühls iſt, übernimmt alſo die ausſöhnende Vermittelung zwiſchen dem Gegenſatze von Ideal und Real, von dem unendlich, geiſtig geforderten und endlich menſchlich geleiſteten, und füllt die unendliche Kluft aus, welche menſchliches Wollen und Wiſſen nicht zu durchdringen vermag. Das Menſchenbewußtſeyn ſteigt, von der erſten Schwelle des ſinnlichen Lebens an, in Gegenſätzen empor (§. 19. S. 647.), und bleibt auf dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit in einem letzten Gegenſatze befangen (S. 669.), der das Menſchen-Ich in Wollen und Wiſſen, wo nur immer endliches und beſchränktes

zuſammengefaßt, böſes und irriges bekämpft wird, von dem im Bewußtſeyn ebenfalls gegebenen Ideale des Wollens und Wiſſens in einer Trennung erhält, die allein der Glaube des vermittelnden, unendlichen Vorſtellungsvermögens aufheben kann, womit ſich die höchſte Einheit des Bewußtſeyns vollendet. Nun iſt uns allerdings durch innere Wahrnehmung eine Bürgſchaft gegeben, daß das menſchliche Vorſtellungsvermögen auf ſo eine Weiſe ſelbſt ſchon außerhalb des höchſten Gebiets der Religion thätig ſeyn könne, nämlich im reinen Schönheitsgefühle, nach welchem der Trieb im Menſchen mit dem Seligkeitstriebe, der Richtung nach wenigſtens, zuſammenfällt. Der Menſch kann, wie wir in den vorhergehenden Abtheilungen, (Gott in der Natur und Geſchichte) gezeigt haben, die Naturerſcheinungen ſowohl, als die menſchlichen Dinge auf Veranlaſſung, die von den Sinnen ſelbſt kommt, ſich in einem wohlgefälligen und erhebenden Glanze vorſtellen, welcher ſein Vorſtellungsvermögen über alle endliche Schranke hinaus erweitert, bis zu Anſchauen von unſichtbarer Lebenskraft lebendig begeiſtert, daſſelbe zur Bewunderung in eine Welt-Allheit der Herrlichkeit und Vollendung einführt, und es zur anſchaulichen ſeligen Ueberzeugung (nicht blos Illuſion) einer harmoniſchen Uebereinſtimmung deſſen, was in der Endlichkeit beſchränkt und ſtückweiſe erſcheint, mit den unbedingt höchſten Idealen des Geiſtes in einem ewigen Urweſen beruhigend und beſeligend erhebt. Natur- und Weltgeſchichte haben beyde alſo ihren ſtillen Sabbathsglanz, der über ſie,

nach der moſaiſchen Urkunde, in dem ſegnenden Blicke des Schöpfers, als er ſein Werk gut fand, ausgegoſſen ward, welchen weder Sündfluth noch Erdbeben, weder Peſtilenz noch Hungersnoth und alle ſataniſcheu Werke des Menſchengeſchlechts ganz verfinſtern können, und welchen der Menſch in einem vom Schöpfer eingeſetzten Sabbathe andächtig mitzufeyern aufgefordert wird. Da iſt kein Schrecken, keine Unvollkommenheit in der Natur für lebendige Geſchöpfe, kein ſündiges Beginnen der Menſchenwelt ſo verworfen, daß es nicht durch ein Schönheitsgefühl in Verbindung mit dem Ganzen verherrlicht werden, daß die Poeſie, welche die Seele der Menſchheit iſt, damit ein verklärendes Spiel treiben könne, welches leider bey ihr nur häufig in einen ſelbſt ſündhaften Frevel der Willkühr ausartet, anſtatt, daß es zu einer andächtigen Verſöhnung führen ſollte. Das menſchliche Vorſtellungsvermögen hat demnach im Gefühl des Erhabenen und des Schönen eine gewiſſe Evidenz von einem allgemein zweckmäßigen Ganzen, wie es der wiſſenſchaftliche Verſtand nie erkennen kann. Der Gegenſtand, welcher es verſchönert, oder idealiſirt, bleibt an ſich ein endliches Bruchſtück des Weltalls, aber er trägt die anſchauliche Form einer alles verbindenden höchſten Zweckmäßigkeit. In ihm durchdringt ſich Ideal und Real, Ewiges und Zeitliches zu einem vermittelnden Sinnbilde. Wenn dieſes ſchon im Gebiete der niedern Schönheit eine Ahnung himmliſcher Seligkeit gewährt, wie vielmehr muß daſſelbe der Fall ſeyn, wenn die Andacht, die allemal in ihrer Richtung nicht blos ſittlich, ſondern auch äſthetiſch iſt, (wie

ſchon die Idee der Reinheit, und des ruhigen feſtlichen Schmucks, den der Menſch mit einer heiligen Feyer verbindet, und das Poetiſche aller Offenbarungsurkunden erweiſt) in die höchſte Region der religiöſen Schönheit, in den Himmel des Glaubens dringt. Hier wird der Augenblick, welcher dem Andächtigen die Erde verklärt, offenbar der Ewigkeit gleich, und von jeher nannte man Stunden der Andacht Stunden in der Ewigkeit gelebt.

Der Glaube iſt demnach, wie ſchon früher ſich ergab, wo wir vier falſche Anſichten von demſelben widerlegten, (S. 705.) eine Grundvorſtellung des idealen, ſelbſtthätigen menſchlichen Vorſtellungsvermögens, zugleich ein beſeligendes geiſtiges Lebensgefühl von der allgemein zweckmäßigen Verbindung aller Welterſcheinungen, und lebendiger Weltvorſtellungen, die geſammelte Kraft alles vernünftigen (d. h., ſeinen geiſtigen Grund vernehmenden), über die Sinnenſchranke hinaus ſtrebenden Lebens. Dieſes kommt ganz mit der Anſicht des Apoſtels (ſ. oben S. 707.) überein, der den Glauben eine Hypoſtaſis nennt, worunter man ſich griechiſch ſowohl alle Gegenwart und Zuverſicht des Geiſtes, als auch eine Vergegenwärtigung, vergegenwärtigende Vorſtellung unſichtbarer, beſonders ſchöpferiſcher Lebensſubſtanz und göttlicher Perſönlichkeit denkt, wie denn Hypoſtatiſch ſo viel als ſchöpferiſch bedeutet. Durch den Glauben aber vergegenwärtigt ſich der gewiſſenhafte Menſch den unbedingt guten Urwillen, der ihn bisher Beſtimmungs- und Erkenntnißgrund war, zugleich als überſinn-

lichen ſchöpferiſchen Lebensgrund für jetzt und alle Zukunft. Der gewiſſenhafte Verſtand kann nun zwar dieſen Glauben nicht geben, noch dazu gelangen, doch kann er aus dem Axiom der Gewiſſenhaftigkeit Bedingungen erkennen, unter denen man dazu gelange, und überhaupt folgendes von ihm ausſagen. 1) Der Glaube kann nur in engſter Verbindung mit Gewiſſenhaftigkeit ſtatt finden, wenn er auch die gewiſſenhafte Thätigkeit ſpäterhin in freyere Liebe verwandelt, und vom Zwange des Gewiſſens erlöſt, daher der Menſch nicht durch ihn erhoben werden kann, wenn er nicht das menſchliche Böſe in ſeinem Gewiſſen erkannt hat, und in ſich bekämpft. „Nur die reines Herzens ſind, werden Gott ſchauen, und niemand, ſagt ſelbſt ein heidniſcher Philoſoph, kommt zu den Göttern, der ihnen nicht ähnlich werden will.“ Denn man kan ſich Gott nicht als Grund und Wurzel des Lebens vorhalten, wenn man ihn nicht zugleich immer zum Beſtimmungsgrunde des Wollens macht. Daher iſt auch die Andacht, als Streben nach dem Himmel, den irdiſchen Pflichten untergeordnet, darf nur als Lohn, oder Stärkung im irdiſchen Berufe betrachtet werden und ſo nie in thatenloſe Schwärmerey ausarten. 2) Der Glaube iſt zwar im Vernunfttriebe nach Seligkeit erkennbar als allgemeine Anlage der Menſchennatur, und der Grundkeim alles höhern geiſtigen Lebens. Dieſer Trieb muß aber von dem gewiſſenhaften Menſchen durch Selbſtbeſtimmung in ſein ſittliches Bewußtſeyn aufgenommen werden. Der Menſch muß erſt gewiſſenhaft ſtreben, durch Reinigung ſeiner Sinnlich-

keit, Entfeſſelung von ihrer Schranke, idealen Verklärung alles zeitlichen Verhältniſſes, unter Gefühlen des Schönen und Erhabenen, ſich zur Andacht vorzubereiten. Daher iſt Abneigung vor dem Glauben, nach Chriſti Richterſpruch, Gegenſtand ſittlicher Zurechnung für das Menſchengeſchlecht, ſollten auch gewiſſe Menſchen nun zur Strafe von Gott ſelbſt, dem Plane der Vorſehung nach, zu größeren Verherrlichung des Glaubens, gegen denſelben verhärtet ſeyn, Ohren haben und nicht hören. 3) Der Glaube ſetzt voraus, daß dabey der wiſſenſchaftliche, ſinnlich-beſchränkte Verſtand, wenn er, nicht zufrieden mit einer von ihm ſelbſtgeforderten Phyſikotheologie und Hiſtorikothologie, ſich zur ſpeculativen Vernunft in philoſophiſcher Metaphyſik erweitern, und das ewige unbedingte Urſeyn abſolut zu erkennen begehrt, unter den Glauben, gefangen genommen werde. Das wiſſenſchaftlich metaphyſiſche Beginnen der ſpeculativen Vernunft, zu Erforſchung des ewigen Urſeyns, iſt nicht nur, wie ſchon Kant zeigte, ungereimt, zirkelhaft und widerſprechend. Mehr zu ſagen. Es iſt auch pflichtwidrig. Es iſt daſſelbe, nämlich offenbar gegen die Pflicht, die man hat, nach dem Glauben zu ſtreben, weil es den Glauben vernichten muß, indem es die metaphyſiſchen Gegenſtände, die über allen Menſchenbegrif gehn, nach Begriffen zu umfaſſen, zu erſchöpfen ſtrebt, ſich dabey nothwendig in Widerſprüche des Denkens und Zweifel verwickelt, und am Ende dem Unglauben Thür und Thor öffnet. Weil nämlich die Menſchenvernunft an Schranken in Raum und Zeit gebunden iſt, und dieſe vereinzelnden,

relativen Formen an allen ihren Begriffen haften, ſo entſteht aus dem Streben, die Ewigkeit des Urſeyns unter wiſſenſchaftlichem Begrif zu begränzen, der (S. 717) bereits nachgewieſene, zu Materialismus, Idealismus oder Pantheismus, überhaupt aber zum Atheismus unwiderbringlich hinziehende Irrthum, Raum und Zeit in der Anſchauung und im wiſſenſchaftlich conſtruirten Begriffe von einander zu trennen, und jede dieſer Anſchauungsformen für ſich zur Ewigkeit auszudehnen. Aus dieſen ganz unvermeidlich metaphyſiſchen Grundfehler ſind alle die cosmologiſchen, pſychologiſchen und naturtheologiſchen Widerſprüche herzuleiten, welche ſyſtematiſch in des Verfaſſers allgem. Religionslehre, 1808. S. 374—390, als eine methodiſche Spiegelfechterey aller philoſophiſchen Metaphyſik dargeſtellt worden ſind, und auf welche auch Kant in ſeinen Autinomieen zielt. Denn wenn Raum und Zeit zwey einzelne ewige Dinge ſind, in deren Untiefen die denkende Einheit ihren Anker auswirft, um das Ganze zu erkennen, ſo giebt es eben ſowohl eine begränzte Welt, als eine unbegränzte, eine anfangende, endende, als eine unendliche. Es giebt einfache Grundkräfte und wiederum endloſe Theilbarkeit, Freyheit und wiederum fataliſtiſche Naturordnung, abſolute Nothwendigkeit und wiederum ewige Zufälligkeit, alles beyſammen. Denn die Einheit der menſchlichen Idee zerſchneidet Raum und Zeit, und Raum und Zeit verſchlingen wieder die Einheit des menſchlichen Denkens. Und ſo wird auch die Menſchenſeele bald ein ſubſtanzielles Ganzes, eine einfache, abſolutfreye und nothwendige

Grundkraft, bald wieder ein bloßes Spiel von Erſcheinungen, auflösliche Materie ohne Freyheit, empiriſche zufällige Wahrnehmung — und nun eben ſo giebt es für den Denker bald ein allmächtiges, allwiſſendes, beharrlich lebendes, ſchöpferiſches, oder höchſt vollkommenes Weſen, bald wiederum nicht, weil, wenn auch der Geiſt des Denkers dieſes Urweſen ſetzt, doch die räumliche und zeitliche Weltordnung ſelbiges wieder ſich unterordnet, und ſo das All ſelbſt zur Ewigkeit wird. Wie kann zwiſchen dieſen unauflöslichen Widerſprüchen, die ſich in ihren Gegenſätzen beiderſeits gleich wiſſenſchaftlich beweiſen laſſen, und in welche ſich die metaphyſiſche Naturtheologie verwickelt, eben weil ſie in ihrem Verhältniſſe und relativbeſchränkten Standpunkte des Ewige im Begrif erkennen will, ein Glaube, wir ſagen nicht, geboren, ſondern nur feſtgehalten werden? Es iſt alſo ſchlechthin Pflicht, was auch ſelbſt viele Kirchenväter anerkannten, über das göttliche ewige Urſeyn an ſich, in deſſen Unbegreiflichkeit durchaus nicht wiſſenſchaftlich metaphyſiſch zu grübeln, ſondern die ſpeculirende Menſchenvernunft, zu welcher ſich der wiſſenſchaftliche Verſtand auszudehnen ſtrebt, durch religiöſe Kritik (§. 22.) zu überzeugen, daß ſie für dieſe Gegenſtände kein zureichendes Organ habe, ſondern das Ewige, als Gegenſtand oder Ideal, dem gläubigen Vorſtellungsvermögen überlaſſen müſſe, welches allein dafür ein Organ, ein zureichendes Sinnbild der Ewigkeit (S. 719) beſitzt, während der wiſſenſchaftliche Verſtand nie hindern kann, daß ſeine unſichtbaren Luftgebäude in den Rachen zweyer ſpeculativen

Ungeheuer, eines allesbegrabenden Raumes, und einer alles verſchlingenden Zeit fallen. Dieſe Pflichtwidrigkeit der wiſſenſchaftlichen Metaphyſik, nach dem Ausſpruche der Religion, hätte nun nicht allein von jeher ſich die Philoſophie ſollen zur Lehre dienen laſſen, ſie mochte nun als natürliche Theologie oder atheiſtiſch auftreten, ſondern auch die Theologie der chriſtlichen Kirche. Denn auch dieſe hat in manchen vom Geiſte Gottes verlaſſenen Concilien und andern theologiſchen Verhandlungen bey Feſtſtellung der Dogmen den Verſtand gemißbraucht und ſo die Widerſprüche der Ketzer ſelbſt geweckt, ſtatt ſie auf dem Wege des Glaubens zu beſeitigen. Auch ſie hat auf dieſe verdammliche Weiſe der überzeugenden Wahrheit des Chriſtenthums Eintrag gethan, indem ſie nicht unterſchied, daß der Verſtand auf den Inhalt des Glaubens durch Begriffe wohl hindeuten, und ſo ein religiöſes Syſtem errichten ſoll, aber, ſelbſt nicht unter der Aegide der Kirche eine wiſſenſchaftliche Metaphyſik begründen darf, wie ſie auch unmöglich iſt. (ſ. den polem. Theil, Abth. I. S. 191. Abth. II. S. 338. 344.)

Nachdem wir die drey unerlaßlichen Bedingungen des Glaubens feſtgeſtellt haben, welcher das Bewußtſeyn des Menſchen axiomatiſch vollenden und zur letzten Vereinigung aller Gegenſätze deſſelben erheben ſoll, wird es 4) dem gewiſſenhaften Verſtande möglich ſeyn, durch Begriffe wiſſenſchaftlich aus einander zu ſetzen, was überhaupt der Inhalt des Glaubens ſey, wodurch deſſen fernere Eigenſchaften, die ihn vom guten Gewiſſen nach der Sprache der Religionsbekenner noch

unterſcheiden, zu beſtimmen ſind. Denn es gehört zu dem vom Apoſtel geforderten vernünftigen Gottesdienſte, daß man klar erkenne und vernehme, was geglaubt wird. Wir haben das Weſen des gewiſſenhaften Glaubens vorläufig ſo beſtimmt, daß der gewiſſenhaft erkannte, unbedingt gute Urwille, welcher als ausſchließlicher Beſtimmungs- und Erkenntnißgrund im Bewußtſeyn herrſcht, von dem Vorſtellungsvermögen auf eine axiomatiſch, unmittelbar evidente Weiſe auch als ausſchließlicher, beharrlicher Lebensgrund für den Inbegrif aller Lebenserſcheinungen vorgeſtellt wird, welche letztere dadurch in ihrer Entwickelung unter der Form einer allgemein beſeligenden, unendlichen Zweckmäßigkeit erſcheinen. Wir haben hier nur zweyerley zu beſtimmen, erſtlich, was das leicht mißzuverſtehende Wort Lebensgrund bedeute, zweytens, was der abſolut-gute Urwille ſey, wenn er als Lebensgrund vorgeſtellt und gedacht wird.

Der Wille Gottes kann dem gewiſſenhaften Menſchen ſchon in dem Sinne Lebensgrund heißen, in wiefern der Gewiſſenhafte alle Erſcheinungen ſeines äußern und innern Lebens nur als Mittel und Werkzeug betrachtet, den göttlichen Willen zu erfüllen, den er für unbedingt gut erkannte, nach dem Pflichtgebote, welches, wie oben (S. 699. 705) angedeutet ward, ſchon im Gewiſſen vernommen wird: Liebe Gott deinen Herrn über alles, ungeachtet das Gebot auf dieſem Standpunkte durchaus noch nicht ganz erfüllt werden kann. Gottes Wille iſt alſo allerdings der Grund, warum der gewiſſenhafte Menſch lebt. Aber dieſer pflichtgemäße Gedanke iſt noch nicht die Summe des Glaubens. Denn der

gläubige Menſch ſpricht vielmehr, ich lebe nicht nur, weil Gott es will, daß ich lebe, ſondern weil Gott ſelbſt lebt, mit dem Leben innig verbunden iſt; und durch das Licht dieſes Glaubens erſt empfängt das Leben in ſeiner Endlichkeit für mich einen unendlichen göttlichen Werth, ſo daß ich nun auch Gott über alles zu lieben vermag, indem die Liebe allemal ein Lebensgefühl iſt, welches verwandtes Leben umfaßt, mithin durch den beſten ſittlichen Willen allein nicht hervorgebracht werden kann. Wenn alſo der Wille Gottes, oder der unbedingt gute Urwille im Sinne des Glaubens (nicht blos der Glaubenspflicht) als ausſchließlicher Lebensgrund vorgeſtellt wird, ſo muß dieſes ſo viel heißen: dieſer Wille, inwiefern er zugleich als in einem geiſtigen Urſeyn gegründet, von mir vorausgeſetzt werden ſoll, ſtellt ſich mir dar, als beharrliche Grundlage (ſubſtanzielle Baſis, Hypoſtaſis) meiner und aller Lebenserſcheinungen, innerhalb der räumlich = zeitlichen Schranke, auf deren allgemein zweckmäßige Entwickelung ich eben darum zuverſichtlich hoffe, ſelbſt, wo ich ſie noch nicht gewahren kann. Ich ſage abſichtlich, daß der Glaube den heiligen Urwillen als Grundlage alles Lebens vorſtelle, nicht etwa als Urſache. Denn der Begrif von Urſache, obwohl die deutſche Etymologie ſicher auf Grundſubſtanz deutet, iſt doch von Theologen und Atheiſten in gleicher Unwiſſenheit fälſchlich für ſynonym mit Schöpferweſen genommen worden. Eine Mücke kann Urſache werden, daß eine Lawine ſtürzt, ein Stoß oder Niederſchlag iſt den Materialiſten Urſache des geordne-

ten Naturgleichgewichts. Iſt darum der chemiſche Niederſchlag ein Schöpfer, eine lebendige Grundlage des Lebens? Ein Künſtler, der eine Maſchine baut, ein Pygmalion, der eine Statüe bildet, iſt eine Urſache. Aber beyde würden nur dann Schöpfer heißen, wenn ſie ihrem Werke den ſtets bewegenden Hauch des Lebens mittheilen konnten. Darum iſt die Summe des Glaubens ſo zu ziehn, der heilige Urwille ſey die beharrliche Grundlage alles Lebens ſelbſt, er theile, wiewohl Gradweiſe, ſtets eigenes Urleben mit, kurz er ſey der Schöpfergeiſt des Lebens, und aller ſeiner Mittel, den die Naturwiſſenſchaften als Gränzbegrif vorausſetzen müſſen, (Gott in der Natur, S. 416. 422) er ſey ein ſchöpferiſches Vorſtellungsvermögen, dem ſich das menſchliche Lebensgefühl verwandt fühlte.

Der unbedingt gute Urwille wird nun im Gewiſſen als ein ſolcher erkannt, der die Form einer allgemeinen Zweckmäßigkeit verkündet. Er heißt darum ein heiliger Wille, weil er unwandelbar ſo will, daß die Zwecke aller endlich wollenden Weſen, inſofern ſie nicht böſe ſind, in einem zweckmäßigen Urſeyn nach ſeiner Richtſchnur in und neben einander beſtehen könnten. (S. 660). Wird dieſer Urwille nun im Glauben als Grundlage alles Lebens vorgeſtellt, ſo muß er ein ſolches Leben hervorbringen, mit welchem die Zwecke, die im Triebe aller lebendigen Weſen für ein mögliches Wollen ſich ankündigen, vereinigt beſtehen könnten, wenn ſie nicht die Form des böſen Willens hätten, ſondern ſich willig zu einem allgemeinzweckmäßigen Urſeyn im Lebensgefühle vereinigten. Ein ſolches Leben aber, wo

das einzelne lebendige, die volle Befriedigung ſeiner Triebe dadurch empfinge, daß es zu einem unbedingten, alles zweckmäßigen vereinigenden Urſeyn vereinigt wäre, und ſich ihm verwandt fühlte, würde die Seligkeit aller heißen. Dieſe könnte wiederum aber nicht ſtatt haben, wenn nicht allen lebendigen Weſen ein Antheil am Grundgefühle des Ganzen, an dem allgemeinzweckmäßigen Urſeyn gegeben wäre. Darum muß der heilige Urwille, als Grundlage des Lebens im Glauben ſo vorgeſtellt werden, als theile er allen Lebenserſcheinungen den Zuſammenhang mit dem allgemeinzweckmäßigen Urſeyn, allen lebendigen Weſen ein Grundgefühl dieſes Zuſammenhangs mit; d. h., der heilige Urwille wird nothwendig dem Glauben ſich nicht nur als Schöpferweſen, ſondern auch als Schöpfer aus Liebe darſtellen, oder: Gott, der da endliches Leben hervorbringt, um das Grundgefühl, die Grundvorſtellung eines allgemeinzweckmäßigen Urſeyns und Urlebens, der Lebensverwandſchaft mit ſich ſelbſt mitzutheilen, wird die Liebe ſeyn. Und ſo wäre denn die Summe alles religiöſen Glaubens, wie ſie ſchon aus dem Standpunkte der Gewiſſenhaftigkeit und des reinen Wollens beſtimmt werden kann: Gott iſt die Liebe.

Die religiöſe Glaubensidee der göttlichen Liebe, (ἀγαπη, caritas) wie ſie aus der Gewiſſensidee eines unbedingt guten Willens hervorgeht, enthält alſo noch weit mehr, als die Idee einer natürlichen und künſtleriſchen Schöpferliebe, auf welche die äſthetiſche Naturbetrachtung ſinnbildlich hindeutet, von der auch in den heidniſchen Theogonieen und Philoſophieen bey

Plato und andern Alten unter dem Namen ἔρως, amor ſich eine Spur findet, welche ſelbſt der ſpinoziſtiſche Naturalismus in einem zum Atheismus hinüberſchwankenden Syſteme aufſtellt, und mit welcher die äſthetiſche Naturreligion, die ſich bey dunkeln Begriffen ſo gern der Aufklärung rühmt, die Bedürfniſſe des Gemüths umſonſt zu beſchwichtigen ſucht.

Wir haben ſchon öfter auf dieſen Unterſchied zwiſchen der göttlichen Liebe im religiöſen Sinne und in einer blos naturaliſtiſchen, materialiſtiſchen, fataliſtiſchen, höchſtens äſthetiſchen Bedeutung, wie ſie die irreligiöſe Aufklärung aufgebracht hat, aufmerkſam machen müſſen. (ſ. den polem. Theil, Abth. I. S. 204. Gott in der Natur, S. 8. S. 90. S. 381. 389. 390. 446. vergl. oben §. 12. S. 492.) Daß Gott ein ſchöpferiſcher Künſtler ſey, welcher ſein Werk, eigentlich nur ſich ſelbſt, wie Spinoza ſagt, ſeinen Abglanz im Werke liebe, weil in demſelben ein Widerſchein ſeiner unendlichen und doch geiſtig geſetzlichen oder zweckmäßig alles zuſammenhaltenden Wirkſamkeit ſich zeigen muß, wie Thales, Plato, Spinoza andeuten, ob ſie gleich den Begriff dieſer äſthetiſchen Liebe nicht ſyſtematiſch aus einander ſetzten, wie dies in der Poetik des Verfaſſers (Th. I. S. 231) geſchehn iſt, kann die Summe des religiöſen Glaubens unmöglich erſchöpfen, ſollte auch dieſe Idee in manchen Naturreligionen unter der ehrwürdiger ausgeſprochenen Behauptung erſcheinen, daß Gott der Vater alles erſcheinenden, Geſchöpfe beglückenden Naturlebens ſey. (Gott in der Natur, S. 441.) Denn Gott würde hier allemal nur in eine äſthetiſche Naturſeele verwandelt, die unter dem Lichte einer täuſchenden Begeiſterung, welche

die Form unendlicher Zweckmäßigkeit anſchaut, nicht frey, ſondern fataliſtiſch endliches hervorbringe, wie der Genius der menſchlichen Kunſt, niemals aber ſich ſelber zeugte und gebe, oder er würde eine dem Nichts gegenüber ſtehende einſame Perſönlichkeit ſeyn, welche als ſolche weder wahrhaft lieben, noch ſelig ſeyn könnte. Dieſes verhehlt auch Plato nicht in ſeiner ſchönen Allegorie von Eros Zeugung. Denn Eros wird bey Plato in einem Rauſche gezeugt, unter welchem Plutus, der Gott des Reichthums (die Schöpferkraft), die Armuth (das Nichts) umarmt, und ſo gilt vom heidniſchen Schöpfergotte Eros, was von einem Gotte der chriſtlichen Liebe nie gelten kann:

Plutus ſtürzte ſich trunken in einer Göttin Umarmung.
Als die Beſinnung ihm kehrt, hat er die Armuth geküßt.
So ward Eros gezeugt. Er büßt nun den Fehler des Vaters.
Trunken träumt er ein Glück, was ſein Erwachen ihm raubt.

Aehnlicher Weiſe nennt die Indiſche Mythe den Gott der Liebe einen Sohn des Himmels und der Täuſchung, und jene griechiſchen Naturphiloſophen, die dem Eros, als Schöpfungsprincip, einen Zank (νεικος) im Chaos entgegenſetzten, gaben dem Verſtande weit mehr Befriedigung, weil hier doch ein Gegenſatz für die Wirklichkeit gegeben war, während die Mythe vom Eros allein, im heidniſchen Sinne, und jede ſpinoziſtiſche Naturphiloſophie, welche ſich auf dieſelbe gründen möchte, alles Seyn der Schöpfung in einen äſthetiſchen Traum verwandeln muß, aus deſſen unendlicher Unbeſtimmtheit gar kein wahrer Uebergang in eine endliche Wirklichkeit denkbar iſt, wo ſich denn die Naturphiloſophen mit der dunkeln Idee eines Abfalls aus dem

Abſoluten zu helfen pflegen. Man ſieht alſo, wie nöthig es ſelbſt für chriſtliche Religionsbekenner iſt, die den Gedanken, daß Gott die Liebe ſey, mit Auguſtin ganz richtig für den Hauptgedanken und Charakterzug der heiligen Schriften, in dem, was wir wiſſen, und in dem, was uns verborgen iſt, halten, aber bey den Gefühlen, welche jener Gedanke weckt, ſehr häufig die Klarheit der Begriffe und des Wiſſens verſchmähn, ſich immer daran zu erinnern, daß dieſe Glaubensidee mit der Gewiſſensidee des abſolutguten Willens, und vor allem mit dem Dogma der Dreyeinigkeit immer zuſammengehalten werden müſſe, wenn dieſe Glaubensidee von den Anſichten des Heidenthums und einer ſpinoziſtiſchen Naturphiloſophie, wo Gott ſich in ein Urelement verwandelt, unterſchieden bleiben ſoll. Aber es muß auch nun allen Starkgeiſtern klar werden, warum allein durch die chriſtliche Offenbarung die Idee der göttlichen Liebe entwickelt werden konnte, die allen Heiden ein undurchdringliches Geheimniß blieb. Denn dieſer chriſtlichen Offenbarung ging die ſchon im alten Teſtamente feſtgehaltene Idee des heiligen, unbedingtguten Willens eines Urweſens vorher, und wurde in dem religiöſen Gewiſſen lebendig erhalten, während das übertäubte Gewiſſen der Heiden von einem allgemeinen ſittlichen Geſetzgeber und ſtetem Richter des Menſchengeſchlechts kaum noch in einigen ihrer Philoſophieen ein dunkles Gerücht vernahm. So konnte denn auch nur aus der bibliſchen Weltgeſchichte und Lehre die Ueberzeugung von einer Liebe Gottes hervorgehen, welche mit einem abſolut-guten Willen in Verbindung keine

bloße äſthetiſche Begeiſterung, ſondern ein wahres urſprüngliches Verhältniß zwiſchen göttlichen Perſönlichkeiten im ſeligen Urbewußtſeyn war, welche ſo groß erſchien, daß Gott der Welt nicht nur ſchon in der Schöpfung, die durch und für den λογος geſchah, ſondern auch in der Erlöſung ſeinen Sohn gab, d. h., ſein göttliches perſönliches Weſen auf das innigſte mit der Welt und der Seele der Menſchheit vereinigte, um Welt und Menſchheit durch einen geoffenbarten Antheil an der göttlichen Natur (2. Epiſt. Petr. Kap. 1. V. 4.) wahrhaftig ſelig zu machen. Dieſe Idee der chriſtlichen Liebe alſo vermags allein die religiöſe Idee der Liebe überhaupt zu füllen, welche letztere keinesweges durch Schöpfung, oder Beglückung endlicher Geſchöpfe, ſondern nur durch die Mittheilung der göttlichen Perſönlichkeit ſelber, einem unbedingt guten Willen genug thut. Wahre göttliche, allerhöchſte Liebe giebt unendlich; nicht endliche beſchränkte Gaben, ſie giebt ſich ſelbſt, Perſönlichkeit für Perſönlichkeit; nicht daß ſie von ihr getrennte Maſchinen oder Kreaturen nur für beſchränkte Wohlthaten ſchüfe, um ſich von dieſen ſclaviſch anbeten zu laſſen, oder daß ſie nur in Träumen lebte, um, wie manche den Schöpfer unſelig darſtellen, eine öde Einſamkeit des ihm ewig entgegengeſetzten Nichts nur mit Schattenweſen zu bevölkern. In dieſem Sinne könnte man den Glauben an die höchſte Liebe allerdings eine pantheiſtiſche Anſicht nennen, inwiefern Gottes Allgegenwart und ſeine der Welt geiſtig mitgetheilte Subſtanz dieſe Welt für die Andacht verklären kann. Allein der myſtiſch religiöſe Pantheismus des

Glaubens, auf die Trinitätslehre in Schöpfung und Erlöſung gegründet, und in der Idee der Allgegenwart des allumfaſſenden Gottes ſchon ausgeſprochen, iſt doch ganz verſchieden von dem myſtiſch ſpeculativen Pantheismus (ſ. Taf. I. 3. d), welcher die Subſtanz des Alls durch den Verſtand als Eins mit Gott erkennen will, und allemal zum gröbern oder feinern Materialismus herabſinkt, weil Raum und Zeit im wiſſenſchaftlichen Begrif zur Ewigkeit ausgedehnt werden. Dieſer Charakter der höchſten, der unendlichen göttlichen Liebe, die ſich ſelbſt giebt, ſpricht aus allen Symbolen des Chriſtenthums, aus dem Gotte, der ſich für Menſchen opfert, um dieſe ſündigen Weſen mit ſeinem und ihrem höhern Selbſt auszuſöhnen, aus dem Gottmenſchen, der ſeinen Gläubigen ſeinen Leib und ſein Blut giebt, oder ſie tauft mit der Feuertaufe ſeines Geiſtes, kurz aus der Verklärung der geſammten Welt durch den Sohn Gottes, nach dem Spruche: „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ihr ſeinen Sohn gab." Die Folgezeit wird es unbegreiflich finden, wie die irreligiöſe Aufklärung den Ruhm einer vorzüglichen hohen geiſtigen Bildung dadurch erhalten konnte, daß ſie die chriſtlichen Ideen der Gottheit Chriſti, wie überhaupt der Dreyeinigkeit, die Verſöhnungslehre und die myſtiſche Gegenwart Chriſti in ſeinem Abendmahl (Gott in der Geſchichte, S. 153) vernichten wollte, und die Liebe für eine des Urweſens unwürdige pathologiſche Idee hielt, die mit der bloßen Verſtandesvorausſetzung einer gerechten Weltregierung vertauſcht werden müſſe. Wenn den Aufgeklärten, dieſen neuen Juden und Heiden,

auch für jene chriſtlichen Grundvorſtellungen der Glaube mangelte, hätten ſie doch, ohne völlige Geiſtesbeſchränktheit, den erhabenen Kern jener Ideen nicht ganz verkennen können. „Es kommt eine Zeit, ſagte der Verf. in der Vorrede zu ſeiner Poetik (1804.) die für die ſogenannten Starkgeiſter ſehr demüthigend ſeyn wird, die ihnen beweiſen wird, daß es ihnen nicht an gutem Herzen (dieſen Vorwurf würden ſie ſich eher gefallen laſſen) ſondern an Einſichten mangelte.“

Die im gewiſſenhaften Glauben anſchaulich werdende Einerleyheit der göttlichen Liebe mit dem unbedingt guten Willen Gottes, vollendet nun erſt die Idee der göttlichen Heiligkeit. Letztere ſtellt ſich zwar ſchon im Gewiſſen dar, als die Form eines unveränderlichen, unwandelbaren Urwillens, der auf die Vereinigung aller denkbaren wollenden Zeitweſen zum Endzweck eines Ganzen gerichtet iſt. Allein dieſer von uns (S. 660. 664. 690.) mit einem Geiſte der Heiligung und Heiligkeit als gleichbedeutend erkannte Gotteswille ſteht im Gewiſſen erſt nur negativ da, im Gegenſatz des menſchlichen unlautern, wandelbaren, böſen Wollens, als Gegenſtand der Scheu und Ehrfurcht, als ein feſter und reiner Wille, vor dem die Unlauterkeit und das Böſe eines endlichen Wollens nicht beſteht. Der im Gewiſſen erkannte Endzweck (S. 691) die Herrſchaft des heiligen Willens liegt für den gewiſſenhaft wollenden Menſchen immer nur als ein formeller, erſt zu verwirklichender und ſeinem Inhalte nach nicht anſchaulich erkannter Begrif in der Zukunft, als das kommende Reich Gottes, nach welchem man vor

allem trachten ſolle, wo denn die Fülle aller Güter uns von ſelber zufallen werde. Die nun hinzu kommende gläubige Grundvorſtellung der göttlichen Liebe giebt jenem Endzwecke des Wollens einen vollkommnen Inhalt. Der Glaube macht es durch die Einerleyheit des heiligen Urwillens mit der Liebe anſchaulich, daß die bezweckte Herrſchaft des göttlichen Willens eine mitgetheilte Theilnahme an der göttlichen Perſönlichkeit, am ſeligen Urbewußtſeyn ſey, zu welcher alle wollende Weſen in Liebe geladen werden, daß dieſer Endzweck nur für den Menſchen auf Erden in der Ferne liege, außerhalb der Endlichkeit aber, in Verbindung mit dem göttlichen Urweſen, und innerhalb des Kreiſes ſeligen Urbewußtſeyns, immer erfüllt werde, kurz daß das auf Erden verkündete, geforderte, erwartete Reich Gottes zugleich das Himmelreich der göttlichen Liebe ſey, welches letztere freylich nie ganz von dieſer Welt iſt, (ſ. Gott in der Geſch. S. 280.) ſondern nach Chriſtus ein verborgener Schatz im Acker bleibt. Der Glaube, daß ein Gott der Liebe, ein ſeine Perſönlichkeit mittheilender Vater, in einem Himmel wohne, an dem endliche Weſen, in ſeliger Freude über des Urweſens Vollkommenheit und Herrlichkeit, Theil haben, ohne mit ihm entzweyt, im Widerſtreben gegen ſeinen Willen zu ſeyn, dieſer Glaube, den auch das Vaterunſer ausſpricht, erweiſt, daß die Heiligkeit des göttlichen Willens, wenn er das Böſe ſtraft und verbietet, damit das Heil, die Seligkeit des Ganzen in jedem Weſen wolle, welches die Selbſtſucht, die Abneigung gegen Gott ablegen ſoll, um ſich an das höchſte Selbſt Gottes ſelig an=

ſchließen zu können. Die deutſche Sprache drückt dieſe gläubige Bedeutung der Heiligkeit Gottes, der ächten Etymologie des Worts zu folge, trefflich aus. Denn Heil, heilig (holy, ὅλον) deutet auf das geſunde harmoniſche Leben eines Ganzen. So ſagt noch Luther: 1 König. 18. 30. er heilete den Altar, der zerbrochen war, und noch redet man von einem geheilten Menſchen, deſſen Organismus im Ganzen wiederhergeſtellt iſt. Bey der Heiligkeit iſt aber allemal von einer Ganzheit geiſtiger Wirkſamkeit, von einer Vereinigung geiſtigen Strebens die Rede, darum ſagt der Dichter Göthe vortrefflich:

Was iſt heilig? Das iſts, was viele Seelen zuſammen
Bindet, bänd es auch nur leicht, wie die Binſe, den Kranz.
Was iſt das Heiligſte? Das, was heut und ewig die Geiſter
Tief und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Alle andre Sprachen, ſelbſt das Hebräiſche nicht ausgenommen, müſſen hier nachſtehn, weil ſie höchſtens nur die Gewiſſens-, nicht die Glaubensanſicht von der Heiligkeit ausdrücken. Sie alle nennen heilig, was eine feſte unverletzliche Beſtimmung hat, was insbeſondere dem Gottesdienſte, was göttlichen Weſen geweiht iſt. In dieſem Sinne ſind die Tage, Orte, Perſonen des Gottesdienſtes, die Grabmähler, aber auch ſchon die öffentlichen Plätze, die Regenten und was ſie umgiebt, ja wohl ſelbſt die Verbrecher heilig, weil ſie dem Geſetz, oder einer Gottheit verfallen ſind. Dieſe weitere, auch juridiſche Bedeutung, die das römiſche sacrum, sancitum, sanctum andeutet, hat nun zwar immer die Beziehung auf die unverletzliche Idee eines Gan-

zen, aber es liegt doch hier nur die Idee der prakti≈ſchen gewiſſenhaften Beſtimmung darinnen, nicht die anſchauliche des Glaubens. Und ſelbſt, wenn Gott zu Iſrael ſagt: Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig, ſo zeigt das dort gewählte hebräiſche Wort, welches eine feſte Beſtimmung und reinigende Vorbereitung zum Heiligthume ausdrückt, den ganzen Charakter des alten Teſtaments an. Jehova nennt ſich heilig, indem er ſich für die Weltgeſchichte in und mit Iſrael eine unver≈letzliche Beſtimmung gegeben hat, indem er hinzu≈ſetzt, der Herr, euer Gott, d. h., euch durch einen heiligen Bund verbündet. (3 Moſ. 19. V. 2.) Erſt Je≈ſaia (Cap. 6. V. 3.) hört die Engel Gott heilig nen≈nen, in einem Sinne, der der Glaubensidee näher kommt, weil dazu geſetzt wird: Alle Lande ſind ſeiner Ehre voll (ſind erfüllt von Gottes herrlichem, beſeligen≈den Urleben, das in allen Landen verehrt wird). Selbſt die Dichter verbinden mit der Heiligkeit noch mehr als die bloße Idee der ſittlichen Geſetzmäßigkeit, wenn ſie die Stille, Ruhe, die Unveränderlichkeit, das Alterthum und die Dauer, alles, was feyerlich und feſtlich empfun≈den wird, heilig nennen, und es iſt immer etwas rüh≈rendes darinnen, wenn Homer von einer heiligen Stadt ſpricht, nicht nur, weil ſie Tempel hat, ſondern auch, weil ſich ein dauerndes Leben der Menſchen in ei≈ner gewiſſen Einigkeit um jene Tempel verſammlet und Jahrhunderte lang daſſelbe bleibt. Uebrigens iſt aus allem obigen klar, warum die Heiden in ihren Poly≈theismus den religiöſen Begrif der Heiligkeit gar nicht faſſen konnten. Dies ſah keiner klarer ein, als Plato,

der in ſeinem Geſpräch: Euthypro, in der Perſon des Socrates, negativ ſo weit geht, als ein heidniſcher Philoſoph gehen konnte, indem er alle Definitionen des Heiligen im griechiſchen Sinne, z. B. was den Göttern gefalle, (alſo auch das gerechte) ferner was das Göttliche betreffe, (wo das gerechte, wie billig, als blos menſchlich entgegengeſetzt wird) als zirkelhaft oder blos formell widerlegt, da es bey dem heidniſchen Polytheismus, der weder ein übereinſtimmendes, allgemeingeſetzliches, noch ein wahrhaft ſeliges Leben der Götter zuließ, gar keinen Sinn hatte. Ja es iſt daher eben ſo zu verwundern, als zu preiſen, daß Porphyrius in Darſtellung der göttlichen Muſtertugenden, welche die menſchlichen Cardinaltugenden beſtimmen, ſo weit gehn konnte, von der göttlichen Heiligkeit, wenigſtens die Gewiſſensidee der Unveränderlichkeit und Einerleyheit im Wollen aufzufaſſen. Aber auch chriſtliche Religionslehrer brauchen das Wort heilig häufig ganz gedankenlos, indem ſie es mit furchtbarer Majeſtät, oder wohl gar mit der Gerechtigkeit verwechſeln. Es iſt daher nicht minder wahrſcheinlich, als beſchämend, was ein Geſchichtſchreiber erzählt, die europäiſchen Bekehrer hätten das Wort heilig den Indiern durch gar nichts überſetzen können. Selbſt eine Umſchreibung möchte noch für manchen unſrer Theologen mit großer Schwierigkeit verknüpft ſeyn. Man hat begierig aus der Kantiſchen Ethikotheologie die Anſicht aufgenommen, daß Gottes heiliger Wille mit dem Sittengeſetze zuſammenfalle, allein dieſe Definition iſt von Gottes unbedingter Heiligkeit ſo weit entfernt, als das

Kantiſche Sittengeſetz von dem in lebendigem Glauben aufgefaßten höchſten Gute.

Inſofern nämlich die Heiligkeit Gottes durch die Glaubensidee der Liebe erſt volle Bedeutung erhält, bleibt alles, was Sittengeſetz heißt, und ſich auf ein mögliches Böſe bezieht, das ſich eben dem heiligen Ganzen, ſündhaft vereinzelt, entgegenſetzen möchte, von der Heiligkeit im poſitiven, gläubigen Sinne, völlig getrennt, und ſchon Plato in dem oben angeführten Geſpräch fühlte, daß man das göttlich Heilige, nicht mit dem gerechten, oder menſchlich Heiligen ſo verwechſeln und entweihn müſſe, als manche Theologen und Philoſophen bis auf den heutigen Tag thun. Alles Geſetz iſt und bleibt in ächt chriſtlicher Glaubensidee nur eine Folge und Kraft der Sünde. (ſ. oben S. 222.) Es iſt die Form für ſittlich freye, d. h. zum Böſen abgefallne, endliche Weſen, die das ſündige Wollen derſelben zum Ganzen zurück führen ſoll. Nun fällt Gottes heiliger Urwille, als Geſetzgeber ſittlich freyer Weſen, inſofern freylich mit jedem Sittengeſetz zuſammen, als er das Geſetz giebt. Aber unſere Ethikotheologen verſtehn etwas ganz anderes fälſchlich unter der göttlichen Heiligkeit, was eine blanke Anmaßung ihrer praktiſch philoſophirenden Vernunft iſt: Sie meynen nämlich, das, was die menſchliche Vernunft als Sittengeſetz erkenne und verkündige, werde von Gottes heiliger Natur von ſelbſt befolgt, und ſo ſtellt ihre Vernunft eine ſittliche Conſtitution auf, welche Gott in einen moraliſchen Vernunftmechanismus verwandelt. (ſiehe oben S. 16.) Alsdann

ginge Gottes Natur nicht von ihrem eigenen ſeligen, das ganze durchdringenden Weſen, ſondern fataliſtiſch von der über ihr erhabenen erkennbaren Form eines Vernunftgeſetzes aus, oder wäre eben ſo zerſtückelt, durch den Gegenſatz eines möglichen Böſen, als die menſchliche, ſtatt daß Gottes Weſen umgekehrt ein urſprünglich heiliges Leben des Ganzen iſt, welches in unbedingt freyer Liebe ſein Heil mittheilt, unter Bedingung einer geſetzlichen Form für ſittlich freye Weſen, ohne welche dieſe nicht an dem heiligen Ganzen Antheil haben können. Nach jener falſchen Anſicht fehlt nicht viel, daß unſre Kantianer Gott die Schöpfung aus moraliſcher Vernunftnothwendigkeit förmlich gebieten, ſtatt daß der religiöſe Glaube von jeher die Schöpfung als eine freye Gabe göttlicher Liebe betrachtete. In einen ähnlichen Fehler verfielen manche Theologen, die ſich darüber unnöthig den Kopf zerbrachen, wie die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit mit der Gnade zuſammen zu denken ſey. Wir haben ſchon oben (S. 665.) gezeigt, die Gerechtigkeit Gottes ſey ein durch menſchliche Unvollkommenheit entſtandener ganz untergeordneter Religionsbegrif, den nur das neue philoſophiſche Judenthum zum Hauptbegrif hat machen wollen, und ſo kann auch die göttliche Heiligkeit, Gottes freye Liebe, in den Gaben ihrer unendlichen Gnade durch dieſen Begrif gar nicht gebunden werden, obgleich Gott, wie er als Schöpfer eine Naturordnung hervorbringt, ohne an wiſſenſchaftlich erkennbare oder von dem Menſchen gewöhnlich vorausgeſetzte Naturgeſetze gebunden zu ſeyn, ebenfalls eine religiöſe, auch wohl vernünftig erkennbare

Weltordnung feſtſetzen, z. B. den Glauben an die Bedingung der Gewiſſenhaftigkeit, die Verſöhnung, an den reinigenden Glauben an Chriſtum, knüpfen kann, ohne daß er ſich dadurch ſeiner unbedingten Wunderkraft und Freyheit völlig entäußerte. Darum ſind auch die Glaubensideen göttlicher Langmuth, Geduld, göttlichen Erbarmens u. ſ. w. und das Begnadigungsrecht Gottes durchaus keine Ausnahmen etwa von der Regel der göttlichen Heiligkeit, wie ſo viele vermeynen. Die Verknüpfung der Tugend mit verdienter Glückſeligkeit, des Laſters mit verdienter Stafe, die Verkündigung der Geſetze, mit Drohungen, die Strafe auf ganze Geſchlechter hinab, oder unter dem Zuſatz: auf daß es dir wohl gehe, wie im alten Teſtamente, iſt nur in einem höchſt beſchränkten untergeordneten Geſichtspunkte religiöſer Menſchenerziehung, der göttlichen Heiligkeit oder Gerechtigkeit zuzuſchreiben, indem der ächte religiöſe Menſch über den Lohndienſt erhaben ſeyn muß. Was aber die Gabe der Seligkeit betrift, ſo dringt zwar allerdings die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit auf die negativen Bedingungen deſſelben, d. h. auf Gewiſſenhaftigkeit und Reinheit der Geſinnungen, und ſtraft die Verhärteten nach Ordnung der Vernunft und des Menſchenbewußtſeyns mit Entziehung des Glaubens, ja der Seligkeit. Dies iſt ohne Zweifel der höhere Begrif der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Denn wie kann die Gaben der Seligkeit ein Menſch empfangen, ſo lange er Gott haßt, und das heilige Leben des Ganzen nicht empfindet? Der nicht ſelig ſeyn will? Allein Gottes Liebe und Gnade kann

demungeachtet auch das Gewiſſen des Böſewichts rüh-ren und durchdringen, ſein Bewußtſeyn verklären und ihn zur Seligkeit empfänglich machen. Bey Gott iſt alſo kein Ding unmöglich, mithin auch die Seligkeit aller nicht, nach Chriſti ſelbſt eigenem Ausſpruch (ſ. oben S. 27.). Wollen nun die ſtolzen Buchſtaben-Theologen, die Liebhaber der ewigen Höllenſtrafe, Gottes Liebe binden, ſo vergeſſen dieſe Phariſäer, die mit Gott um ihren Groſchen eins geworden ſind, und nun zürnen, daß er ſo gütig iſt, die den Zöllner, Sünder und den Ungläubigen ſo gern hoffnunglos verdammen; daß die Seligkeit eine unendliche Gabe iſt, welche von dem endlichen Menſchen nie verdient werden kann, und dem Geſchöpf nur aus freyer Mittheilung aus dem innerſten des Urweſens gewährt wird (Gott i. d. Geſch. S. 294.), daß bey einem Maaßſtabe, wo es keine Würdigkeit geben kann, es auch keine Unwürdigkeit giebt, ſondern nur eine ſubjective Unfähigkeit, im verkehrten Bewußtſeyn, welche Gottes Liebe, der nichts unmöglich iſt, aufzuheben vermag. Barmherziger Gott! Unbarmherzige Prieſter! kann man hier mit Leſſing rufen. Wer den ideel hypoſtaſirten Geiſt des Böſen oder Satan ſo ewig machen will, daß ihn Gott ſelbſt nicht einſt zu durchdringen und zu verklären vermöchte, (S. 528.) der geräth in einen Manichäismus hinein, nach welchem Gott zu ſchwach wäre, den Fluch des Böſen aufzulöſen, ſtatt daß der religiöſe Glaube das Böſe nur als eine Zulaſſung Gottes in niedern Regionen des Daſeyns betrachtet, die, ohne den göttlichen Himmel zu trüben, vielmehr zu größerer Verherrlichung deſſelben dienen muß.

Die göttliche Liebe iſt alſo für den Glauben gleichbedeutend mit der göttlichen freyen Gnade. Sie wird durch kein Natur- oder Sittengeſetz, durch keine vernünftigerkennbare Weltordnung zur Mittheilung ihres Weſens in phyſiſcher und geiſtiger Schöpfung gezwungen. Allein weil ſie auch gleichbedeutend mit einem abſolut guten Willen ſich ankündigt, der alle Ichheiten und alle mit einem Grade endlicher Selbſtbeſtimmung und endlichen Selbſtgefühls begabte Weſen, zu einem allgemein zweckmäßigen Seyn übereinſtimmend vereinigen will, auch dem Streben des einzelnen böſen Wollens entgegen, nach Graden vereinigt, ſo iſt ſie auch weit entfernt, die Grundlage für eine kraſſe Prädeſtinationslehre, für das Dogma einer willkührliche Gnadenwahl, die mit der Lehre von der ewigen Höllenſtrafe gleichen Schritt hält, abzugeben, welche Gott zu einem launig oder fataliſtiſch liebenden, ja ſogar despotiſchen Weſen herabwürdigt. Allerdings zeigt ſich im Plane der religiöſen Menſchenerziehung und der Menſchenbeſtimmung durch die göttliche Vorſehung eine Gnadenwahl, wie auch eine Verhärtung gegen die Gaben der Gnade, auf welche der Apoſtel Paulus aufmerkſam macht. Dieſe gilt aber nur durchaus für die Geſchichte der religiöſen Entwikkelung in der Erſcheinungswelt. (Gott in der Geſch. S. 292. vergleiche oben S. 23. 27.) Wer wollte Gott das Recht nehmen, ſeine Werkzeuge ſo zu wählen, wie es ſeiner unbedingten Liebe und Wahrheit gefällig iſt? wie er die einmal vorhandenen unterſchiedenen Keime des Guten und Böſen gebrauchen will? Aber nur Mißver-

ſtand der Buchſtabentheologie konnte dabey vergeſſen, daß auch hier die allgemeine Theilnahme am höchſten Gute, welche das Glaubensideal der göttlichen Liebe belebt, als Endzweck betrachtet werden müſſe. Dieſer Endzweck, das höchſte Gut (bonum nicht supremum, ſondern consummatum) die Seligkeit aller durch Gott, das Himmelreich iſt und bleibt die Grundvorſtellung des vollendeten religiöſen Glaubens, und ſelbſt die Philoſophie kann ſchon auf dieſen Gränzbegrif, der höher iſt als alle Menſchenvernunft, hinweiſen. Selbſt Leibnitz unterſchied daher mit Recht ein Reich der Gnade von dem Reiche der Natur und auch Kant ſtimmt ihm hierinnen bey (Kritik der rein. Vern. S. 840). Leider drang aber Kant hierbey nicht in die tiefere Dogmatik ein, die Leibnitz ſeinem Studium der Theologie verdankte, und erklärte ſo das Leibnitziſche Reich der Gnade Kantiſch, d. i. gleichbedeutend mit ſeiner Idee von der moraliſch gerechten Weltordnung und vom höchſten Gute, welches eine oben (S. 217.) widerlegte, ſich innerlich widerſprechende, ſynkretiſtiſche Zuſammenſtellung der Glückſeligkeit und einer des Glücks würdigen Tugend war. So nahm er denn lauter Begriffe in das Reich der Gnade auf, welche daſſelbe vernichten müſſen. 1) Den Begrif einer Glückſeligkeit, welche (Kritik der r. Vern. S. 834.) in der Befriedigung aller unſerer Neigung beſtehn ſollte, wobey er vergaß, daß die natürlichen Neigungen des Menſchen nach freyem Sinnengenuß, nach Beſitz aller Genußmittel und nach vernunftperſönlichen Vorzügen in ihrer Wurzel verderbt, und ſchon dem abſolut guten Urwil-

len entgegen ſind, daß mithin die Glückſeligkeit nach menſchlicher Neigung aufgefaßt, z. B. ſo ein Obenanſitzen im Reiche Chriſti, wie es einige Jünger wollten, nicht einmal ein würdiger Lohn für die wahre Tugend wäre, wozu Kant ſie doch machen will, geſchweige denn, daß ſie in einem Reiche göttlicher Liebe aufgenommen und als Mitbeſtandtheil des höchſten Gutes und Endzwecks angeſehn werden könnte. Es iſt in der That unbegreiflich, wie Kant immer bey dem verderbten Ideal einer für ihn ſelbſt als eigennützig erkannten Glückſeligkeit ſtehn bleiben konnte, und ſich nie zu dem reinern Ideal der Seligkeit erhob, welches er doch in den äſthetiſchen Unterſuchungen ſeiner Kritik der Urtheilskraft ſo nah und glücklich berührte, da er ſelbſt hier von einer unintereſſirten, uneigennützigen äſthetiſchen Luſt ſpricht. (Kritik der Urtheilskr. S. 5. 7. 19.) Wie nahe lag ihm hier die Bemerkung, daß der ſelige Zuſtand des Menſchen erſt da beginnt, wo der rohſinnliche eigennützige Trieb nach Glückſeligkeit erſtirbt, oder gebändigt wird, daß, wo dieſer aufhört, erſt die reine Freude des religiöſen Menſchen anfängt, die Freude am Leben im idealen Lichte der ihm verheißenen Herrlichkeit, d. i. der Theilnahme an Gottes Urleben, die Freude an der Naturſchönheit und einer zweckmäßigen Weltregierung, an einer liebenden Uebereinſtimmung der edlern Geiſter, mit einem Worte, die Freude über Gott, als Urquell und Urbild alles Schönen und über ein Daſeyn, das zum Zweck hat, ihn fühlen, erkennen, lieben und verehren zu dürfen. Wie leicht wäre hier der Uebergang zu einem begeiſterten Glauben geweſen, der in

ſeiner Andacht äſthetiſch, aber nun freylich nicht (wie bey Kant das Schöne) ohne alles praktiſche Intereſſe ſeyn kann, wiewohl er, inſofern er in Ahnungen der Ewigkeit lebt, auch einen Vorſchmack ruhiger Seligkeit giebt. 2) Der zweyte Begrif, den Kant in das Reich der Gnade aufnahm, und der doch demſelben widerſpricht, iſt der Begrif der ſittlichen, nach Moralgeſetzen zu beſtimmenden Würdigkeit. Wir haben ſchon anderwärts (S. 217.) bemerkt, daß es Kanten nicht gelingen konnte, darauf ſein Glaubenspoſtulat feſt zu gründen, weil der im radicalen Böſen befangene Menſch, nach Kant ſelbſt, den Grad menſchlicher Tugendwürde nie erkennen, mithin auch den zur Vorausſetzung des Kantiſchen Glaubens nöthigen Satz nicht erweiſen kann, die Tugend werde nicht hinlänglich in der Erſcheinungswelt belohnt. Man ſieht daher wenigſtens die (Kritik der prakt. Vern. S. 261.) behauptete Unmöglichkeit nicht ein, daß die Naturordnung ſelbſt für die Menſchentugend ihre angemeſſene Belohnung verhänge. Dies aber bey Seite geſetzt, ſo vernichtet namentlich die Einmiſchung der Würdigung nach moraliſchen Geſetzen den Grundbegrif der göttlichen Liebe und Gnade gänzlich. Wenn die freye Liebe und Gnade Gottes dem Menſchen nach Verdienſt und Würden geben, und ihr Reich, wie Kant (Kritik der reinen Vern. S. 840.) ſagt, nach moraliſchen Geſetzen im Zuſammenhange erhalten ſoll, ſo hört ſie auf Liebe zu ſeyn. Sie wird Richterin, und iſt durch eine moraliſche Vernunftconſtitution begränzt. Zuerſt iſt das Ideal der Seligkeit, welche in einem Reiche der

freyen Gnade und Liebe als Theilnahme an Gottes ſeligem und beſeligendem Urſeyn erſcheint, ſo unendlich erhaben über alle endliche Vernunftwürdigkeit, daß der Menſch nie wird ſagen können, er verdiene ſein Heil, oder die Aufnahme in das ſelige Leben Gottes durch ſeine endliche Vernunftthätigkeit, und wenn nun wohl niedere beſchränkte Grade dieſer Seligleit denkbar ſind, ſo können doch auch dieſe, um jener unendlichen Grundlage ihres Inhalts willen, in kein geometriſches Ebenmaaß mit ſittlicher Vernunftthätigkeit oder Würde gebracht werden, indem jenes Ebenmaaß der nach Würden abzumeſſenden Seligkeitsgrade nicht nur, durch die immer vorgehaltene Schranke, das wahre Seligkeitsgefühl jedes Weſens vernichten, ſondern auch die unbedinge Liebe Gottes zu einem ſteten moraliſchen Zuwiegen und Berechnen nach Gran und Scrupel auf der Goldwage des Vernunftgeſetzes zwingen würde. Eine ſolche göttliche Liebe im Kantiſchen Reiche der Gnade würde einer Mutter gleichen, die, ob ſie auch alle ihre Kinder gleich liebt, und gleich gut zu ſehn wünſcht, doch die einzelnen Aeußerungen ihrer Liebe, immer nach den Vorſchriften eines pädagogiſchen Pedanten abmeſſen müßte, um Ein Kind vor dem andern, das würdigere vor dem minder würdigern nicht zu kränken. Welch einen ewigen Rangſtreit zeigt uns dieſes Kantiſche Himmelreich, und noch dazu in Regionen der Unendlichkeit, wo aller Rang ſchwindet! — Damit wird nicht behauptet, daß nicht die göttliche Liebe zugleich in ihrer äußerer Weltregierung mit Weisheit verfahren und eine gewiſſe Heilsordnuug feſtſetzen, d. h., die Seligkeit an gewiſſe nothwendige Bedingungen binden könne, wie denn der ſich immer gleiche

Gott der Wahrheit die völlige Unfähigkeit zur Seligkeit, die ſich in einem böſen, von ihm abgewandten Wollen, in einer unlautern Geſinnung, und im ungerechten Streben ausſpricht, nimmer zur Fähigkeit erklären wird, ſelig zu ſeyn. Allein eine ſolche Heilsordnung im Reiche der Gnade, wie ſie die Theologen oft göttliche Oeconomie nannten, (Gott in d. Geſchichte. S. 223.) und welche man ſich allerdings als eine Sparſamkeit mit den göttlichen Gaben gegen Unwürdige denken kann, bezieht ſich allemal nur auf die Erziehung zur Religion und Seligkeit in der Erſcheinungswelt, kann aber Gottes innern Himmel ſelbſt, ſeine Freyheit und Liebe eben ſo wenig binden, als irgend eine phyſiſche Naturordnung, wie ſie ſich der Naturaliſt ausklügelt, oder irgend eine andere methodiſche Vernunftordnung, wie ſie ſich der Philoſoph, ja wohl gar der Theolog erſinnt, wenn dieſer letztere mit geballter Fauſt auf die ſteinernen Geſetztafeln ſeiner hierarchiſchen Religion ſchlägt, um eine ewige Hölle von Gottes Majeſtät aktenmäßig für delinquirende Ungläubige zu fordern. Was Gott in ſeinem ewigen Himmel der Liebe, wo nichts als die Nichtliebe, d. i. das Nichtſeyn Gottes unmöglich iſt, durch zuvorkommende und wirkſame Gnade, wie es Auguſtinus nennt, zu Bekehrung und Umwandlung eines durch böſen Willen und böſes Leben entweihten endlichen Bewußtſeyns thun könne, oder dürfe, vermag keine Heilsordnung Gott vorzuſchreiben, ſo gewiß es übrigens, außerhalb des Gnadenreichs, in dem Reiche der natürlichen Vernunftordnung bleibt, daß Gott hier feſte Weisheits-

geſetze gelten läßt, nach welchem z. B. kein Weſen zugleich böſe d. i. unſelig und ſelig ſeyn, und ein Nero oder ſonſt ein Kind der Hölle nicht ſogleich in einen Engel des Lichts umgewandelt werden kann. — Ob nun wohl auf die eben gezeigte Weiſe, die auch philoſophiſch beſtimmbare Idee von einem Reiche der Gnade durch die Kantiſche Anſicht ſo entſtellt iſt, daß ſie Leibnitz ſchwerlich unter dieſer Entſtellung wieder erkannt haben würde, ſo iſt es doch erfreulich, daß ſelbſt dieſe neue Autorität aller eingetrockneten Denker, welche ſogleich über Myſtik oder Phantaſie Klage führen, ſo bald ein theologiſcher, ihnen unfaßlicher Begrif als philoſophiſch aufgeführt wird, hier im Ganzen genommen wenigſtens auf unſerer Seite iſt. Auch kommt der metaphyſiſche Glaubensbegrif der göttlichen Liebe unter veränderten und leider entſtellenden Merkmalen doch auch bey Kant gleichſam als das Reſultat, der poſitive Kern ſeiner Kritik der rein. Vern. (daſelbſt S. 838.) vor. Nur heißt er bey Kant, weil dieſer eben das religiöſe Wort Liebe immer als pathologiſch verwarf, (Kritik der prakt. Vern. S. 148. vergl. oben S. 241.) das Ideal des höchſten Gutes. „Ich nenne ſo, ſagt Kant, die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſch vollkommenſte Wille mit der höchſten Seligkeit verbunden die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht.“ Dieſer Kantiſche Begrif des höchſten Gutes würde in ſeinen zwey Hauptmerkmalen ganz mit dem oben beſtimmten Glaubensbegrif der göttlichen Liebe, die als Grundlage

eines mitgetheilten ſeligen Lebens, im allgemeinzweckmäßigen, alles verbindendenden Urſeyn mit einem abſolut guten Willen in Einerleyheit vorgeſtellt wird, kurz mit dem höchſten Gute im chriſtlichen Sinne übereinſtimmen, wenn der große Denker das höchſte Gut, die göttliche Liebe und Gnade nicht wiederum ſo ganz beſchränkt hätte, daß ſie bey ihm nur weltliche Glückſeligkeit nach Maaßſtabe eines Moralgeſetzes, welches die Vollkommenheit des göttlichen Willens ſelbſt, wenn gleich als natürliche Bedingung, einſchließen ſoll, mittheilen kann, dagegen ſie ihre Seligkeit, den Antheil am göttlichen perſönlichen Urbewußtſeyn, der auch endlichen Weſen werden möchte, ganz für ſich behalten muß. Ein einziger Blick in die chriſtliche Glaubenslehre, die Kant vermöge der Einflüſſe der Voltairiſchen Aufklärungsperiode, weit weniger kannte, als die untergeordnete, moraliſche Seite des Chriſtenthums, hätte den berühmten Philoſophen belehren können, daß wenigſtens das Chriſtenthum, in dem Spruche: Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ihr ſeinen eingebornen Sohn gab, um die ſündige ſelig zu machen, eine weit erhabenere Idee von der göttlichen Liebe und vom höchſten Gute aufſtellt, als jenes Kantiſche Gut iſt, das er durch die immer nur endlichen Attribute der Moralität und der Glückſeligkeit von ſeiner unbedingten Höhe herabzog. Das freye unendliche Geſchenk der göttlichen Liebe, in Schöpfung und Erlöſung, chriſtlich aufgefaßt, iſt Gottes Sohn, eine Perſönlichkeit Gottes, kurz Gott ſelbſt, mithin der Antheil am göttlichen Urbewußtſeyn, alſo unendlich mehr als eine moraliſch beloh-

nende Weltordnung endlichen Kreaturen geben könnte. So wahr iſt es, daß Philoſophen, wenn ſie auch keinen ächt chriſtlichen Glauben hätten, doch den Inhalt deſſelben beſſer kennen ſollten, um ihrem eigenen Zweck, in das Heiligthum der Wahrheit einzudringen, näher zu kommen. Und man muß geſtehn, daß der Jude Spinoza, in dem myſtiſchen, nicht pantheiſtiſchen Theile ſeines Syſtems mehr von den Glaubensidealen des Chriſtenthums ahnte, als unſerer chriſtlicher Kantianismus.

Hier müſſen wir aber, was nach allem vorhergehenden nicht ſchwer ſeyn kann, noch den Vorwurf entfernen, daß die Glaubensidee der göttlichen Liebe und ihres Gnadenreiches doch eigentlich in keine Religionsphiloſophie, ſelbſt nicht als Gränzbegrif gehöre, weil ſie da immer als ein von Kant (Krit. d. prakt. Vern. S. 125.) längſt verbannter Myſticismus der praktiſcheu Vernunft erſcheine, welcher das, was nur zum Symbol diene, zum Schema mache, d. i. wirkliche und doch nicht ſinnliche Anſchauungen (eines unſichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moraliſchen Begriffe unterlege und ins Ueberſchwengliche hinausſchweife. Nun vertrage ſich zwar ein ſolcher Myſticismus, nach Kant, a. ang. O. (hört ihn, ihr aufgeklärten, empiriſch-praktiſchen Antimyſtiker unſerer Zeit!) mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moraliſchen Geſetzes weit eher, als der Empirismus der praktiſchen Vernunft. Aber der Philoſoph müſſe doch nur den Mittelweg zwiſchen dieſen beyden wählen, d. h. den Rationalismus der praktiſchen Urtheilskraft, welcher dem

Gebrauche der moraliſchen Begriffe allein angemeſſen ſey. Unter dieſem Rationalismus verſteht Kant, daß man die Natur der Sinnenwelt, immer als Sinnbild (Typus, Symbol) einer intelligiblen Natur, oder moraliſchen Weltordnung gebrauche, um darnach gute und böſe Thaten oder Maximen zu beurtheilen, aber dabey von der ſinnlichen Natur nichts weiter nehme, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäßigkeit, und in die überſinnliche Natur demzufolge auch nichts hinüber trage, als was ſich in der Sinnenwelt als Form eines Naturgeſetzes überhaupt darſtellen läßt." Gegen dieſe Behauptung Kants iſt zuerſt zu erinnern, daß ſie die Kantiſche Religionsphiloſophie noch gar nicht wegen ihres Hauptfehlers rechtfertige, daß ſelbige etwas für das höchſte Gut ausgiebt, was es durchaus nicht iſt. Denn wenn es auch wahr wäre, daß der ſinnliche Menſch durchaus kein wirkliches d. h. in Vorſtellungsvermögen gegründetes Urbild (Schema reiner gläubiger Anſchauung) für das höchſte Gut, und eine intelligible religiöſe Geiſterwelt hätte, ſondern ſich mit einem blos aus der Erſcheinungswelt abſtrahirten, nicht als wirklich vorausgeſetzten Sinnbilde allgemeiner Geſetzmäßigkeit begnügen müßte; ſo müßte doch ohne alle vorausgeſetzte Anſchauung, ſchon dem bloßen Begriffe nach, jeder Religionsphiloſoph zugeben, Kants moraliſche beglückende intelligible Weltordnung gebe ſich fälſchlich für das höchſte Gut, oder Ideal aus, ſey aber von dem Reiche der göttlichen Liebe und Gnade, wo Gott Antheil an ſeinem ſeligen Urbewußtſeyn, mit-

hin offenbar erſt das höchſte Vernunftgut zu ver-leibn vorgeſtellt wird, ſo verſchieden, wie Himmel und Erde. Das Höchſte nämlich, was uns Kant hier überall im Begrif und Typus eines höchſten Guts giebt, alſo zu denken und anzuſchauen, ohne Schwärmer zu werden, erlauben will, iſt eine allgemeine Geſetzmäßigkeit, d. h. eine hohle Weltordnung, ohne Inhalt und Zweck. Alles was noch als Inhalt des höchſten Gutes gelten könnte, iſt eine in Geſchöpfe zerſtückelte Glückſeligkeit, wobey die Ordnung, wie ſie zerſtückt iſt, noch das Beſte wäre, und was der geiſtig höchſte Beſtandtheil des Kantiſchen Gutes iſt, die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, iſt wiederum eine hohle Form, die nur durch den Inhalt, jenes Glücks, einen Stoff und Namen erhält. Das ganze Vernunftideal läuft alſo, wie bey allen Philoſophieen des Determinismus, darauf hinaus, ſich das Univerſum als eine geſetzmäßig geordnete Maſchine, ſo recht nach dem Eigendünkel der Philoſophenvernunft eingerichtet zu denken. Und ſo wird hier in den Kantiſchen Ethikotheologieen über der Geſetzmäßigkeit und Weltordnung gerade das Höchſte vergeſſen, was doch allein der Endzweck ſeyn kann, wodurch die Geſetzmäßigkeit erſt zur allgemeinen Zweckmäßigkeit wird, wie ſelbige ſchon in der Benennung des höchſten Gutes ausgedrückt iſt, von welcher Zweckmäßigkeit aber Kant nur in der Kritik der äſthetiſchen oder theologiſchen Urtheilskraft höchſtzweideutige Rückſicht nimmt, nämlich das göttliche perſönliche Urweſen ſelbſt, und die Theilnahme an ſeinem ſeligen Urbe-

wußtſeyn, die er gewähren kann. Darum darf auch Gott in der Kantiſcheu Religionsanſicht gar nicht um ſein ſelbſt willen intereſſiren, d. h., praktiſches Intereſſe erregen, ſondern nur, weil er Erhalter der ſittlichen Weltordnung, Executor des Sittengeſetzes iſt. Mit Einem Worte, das höchſte Gut iſt unſern irreligiöſen Ethikotheologen gar nicht Gott ſelbſt, ſondern nur die Ordnung, die er erhalten ſoll. Er ſelbſt hat uns an ſich, aus ſeinem göttlichen Urweſen, bey aller Tiefe des Reichthums, die er eröffnen möchte, nichts zu geben. Er hat nur zu thun. . Kann dieſe Ordnung ohne Gott erhalten werden, ſo iſt es völlig dem Sinne jeder Ethikotheologie, die Gott als einen myſtiſchen Begrif fürchtet, gemäß, ihn ſeines religiöſen Amtes zu entlaſſen, ihn in Ruheſtand zu verſetzen, das heißt, an ihn nicht mehr zu glauben. Und ſo findet man überall in der neuern Zeit, auch in ihren Religionsphiloſophieen, das Streben, die Form über das Weſen zu erheben (Gott in der Natur. S. 78. 397.) und ſich ſtillſchweigend mit den Atheiſten zu vertragen, die eine blindvollſtreckte Ordnung des Univerſums, eine Zweckmäßigkeit ohne Endzweck recht gern annehmen, wenn ihnen nur nicht die Idee eines höchſten perſönlichen Urbewußtſeyns aufgedrungen wird. Es wäre alſo höchſt widerſinnig, wollte ſich die Kantiſche Ethikotheologie gegen die evidente Behauptung der Religionsbekenner, das Kantiſche höchſte Gut ſey gar kein höchſtes, nicht einmal in der Idee, mithin der Kantiſche Glaube gar nicht Religion, mit einer Gegenklage über Myſticismus aus dem Handel ziehn. Denn hier iſt gar

nicht von myſtiſchen Anſchauungen, ſondern von hö-
hern Vernunftbegriffen oder Idealen die Rede, und
offenbar iſt, auch philoſophiſch betrachtet, der chriſtliche
Gott der Liebe, der ſich ſelbſt und ſeine Seligkeit mit-
theilt, vor jeder Vernunft, ein höheres religiöſes Gut,
als der Kantiſche moraliſche Weltbeglücker. Wenig-
ſtens müßten unſre Ethikotheologen nun ganz mit der
Wahrheit herausrücken, und nach völlig abgelegter Re-
ligionsſprache geſtehen, die Idee eines von der Weltord-
nung verſchiedenen perſönlichen und ſich mittheilenden
Gottes ſey ihnen ſelbſt Myſticismus. Als-
dann iſt es freylich mit aller Religionsphiloſophie
am Ende. — Indeſſen wenn die obige Kantiſche Erin-
nerung gegen einen ſogenannten Myſticismus der
praktiſchen Vernunft, auch die Kantiſche Religions-
philoſophie ſelbſt wegen ihres nicht höchſten höchſten
Gutes keinesweges rechtfertiget, ſo könnte es doch ſchei-
nen, ſie vernichte wenigſtens philoſophiſch auch den
Begrif des religiöſen Glaubens, wie wir dieſen,
als gegründet, auf die Natur des menſchlichen Vor-
ſtellungsvermögens beſtimmt, ja als Gegenſtand
pflichtmäßigen Strebens gefordert haben. Denn, wenn
Kant behauptet, die Sinnenwelt dürfe, nach der philo-
ſophiſchen Moral durchaus in keiner andern Beziehung auf
die religiöſe unſichtbare Welt vorgeſtellt werden, als
durch das Sinnbild der allgemeinen Geſetzmäßig-
keit, welches Sinnbild auch gar nicht als ein Schema
wirklicher Anſchauung anzuſehn ſey, wenn man nicht
in myſtiſche Schwärmerey verfallen wolle, ſo wider-
ſpricht dieſes in der That dem religiöſen Glauben,

wie ihn der Apoſtel als eine Grundvorſtellung verlangt, und wie wir ihn beſtimmten, der allerdings eine vermittelnde Anſchauung, zwiſchen der Sinnenwelt und dem unſichtbaren Reiche der Gnade ſeyn, die Sinnenwelt mithin ſelbſt eben ſowohl verklären, als die Formen von Raum und Zeit mit der überſinnlichen Welt in einer möglichen Harmonie zeigen, ſich mithin nicht blos an willkührliche Typen oder Symbole, denkbar auch für reine abſtrahirende Vernunft, von einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit, ſondern an ein als wirklich voll Zuverſicht gefaßtes Schema der Ewigkeit und unendlichen Zweckmäßigkeit mit begeiſterter Vernunft halten ſoll. Allein dieſer Widerſpruch folgt nur aus den Hauptfehlern der Kantiſchen Kritik, 1) die Sinnenwelt für ein profanes Ganze blinder Naturordnung zu erklären, die mit dem Begriffe eines freyen geiſtigen Schöpfers derſelben, durch nichts, als etwa durch eine Geſetzmäßigkeit, wie ſie auch wohl ewig nothwendig ſeyn könnte, in Verbindung betrachtet werden könnte, 2) Raum und Zeit übrigens für Formen zu halten, welche durchaus kein wirkliches Schema für die Ewigkeit dem gläubigen Vorſtellungsvermögen gewähren könnten. Aus dieſer Kantiſchen gewaltſamen Trennung der ſinnlichen Raum- und Zeitwelt von der religiöſen, wobey keine gläubige Grundvorſtellung unendlicher Zweckmäßigkeit die Vermittelung übernimmt, iſt auch die ganze ungewiſſe, luftige Stellung entſtanden, welche Kants praktiſche Vernunft in der Sinnenwelt hat, wenn ſie über ein pflichtmäßiges Sinnenleben moraliſche Grundſätze aufſtellen ſoll. (ſ. Gott in der Geſch.

S. 125. vergl. oben S. 237.) Wären jene irrigen beſchränkten Anſichten der Kantiſchen Kritik Wahrheit, ſo wäre freylich alle religiöſe Glaubensvorſtellung, Myſticismus, und der Menſch befände ſich in der Sinnenwelt in einem traurigen Kerker, aus welchem mit ſeiner Vorſtellkraft durchaus keine Erlöſung zu ahnen wäre.

Nun haben wir aber oben (S. 719. bis 734) in dem an Raum und Zeit gebundenen Vorſtellungsvermögen des Menſchen die Möglichkeit nachgewieſen, die Kant zu bezweifeln ſcheint, ein Schema, d. h., eine anſchauliche, ſelbſt mit den Bedingungen von Raum und Zeit vereinbare Grundvorſtellung des geiſtigen ewigen Urſeyns, ein nothwendiges und mit Zuverſicht der Wirklichkeit zu erfaſſendes Sinnbild deſſelben für den lebendigen Glauben aufzufinden. Wir haben gezeigt, daß der Menſch eine den Bedingungen ſeiner ſinnlichen Wirklichkeit gar nicht widerſprechende, alſo ſinnlich anſchauliche, auf Raum und Zeit bezogene Grundvorſtellung der wahren Ewigkeit in Gott beſitzt, ein Schema oder nothwendiges Sinnbild, von deſſen Wirklichkeit er ſich überzeugen kann, welches er als Organ des religiöſen Glaubens an Gott zu betrachten hat, ſo daß er einſehen muß, die gläubige Vorſtellung von Gott und Ewigkeit wäre auch ihm als ſinnlich-bedingten Menſchen durchaus nicht widernatürlich, wenn er ſich nicht durch verderbten böſen Willen einer rohen, vereinzelnden Sinnlichkeit und einer darauf gebauten wiſſenſchaftlichen Verkehrtheit des irrenden, trennenden Verſtandes hingegeben hätte. Hieraus

erklärt es ſich auch, warum nach oben (S. 754) allen Glaubensvorſtellungen der Andacht die Pflichtübung vorausgehn muß, die ſinnliche Lebensvorſtellung zu reinigen, zu erheben und zu verklären. Die Quelle alles Unglaubens und der darauf gegründeten atheiſtiſchen Syſteme iſt die ganz irrige Vorſtellung, von welcher ſich der ſinnlich=verkehrte Menſch als ſolcher nicht losmachen kann, als wenn der Raum, die Form des ausgedehnten Nebeneinanderſeyns überall, die Zeit, als Form des Nacheinanderſeyns immer ſey (ſ. oben S. 728) in allen Regionen des Seyns, und als wenn Raum und Zeit, jedes für ſich, als ewiger Raum und ewige Zeit, wie ſie der Verſtand trennt und vereinzelt, eine ſinnlich=vollſtändige Anſchauung der Ewigkeit oder ihrer Fülle, des Urſeyns, bildeten, woraus die widerſprechenden Bilder einer anfang= und endloſen Zeit=Linie, oder einer gränzenloſen Raumkugel für die rohſinnliche Anſchauung entſtehn, da doch das wahre überall und immer, und das ewige Urſeyn erſt durch ſtetes Zuſammenhalten der Raum= und Zeitvorſtellung, auf dem Durchſchnittspunkte von Raum und Zeit wirkliche Anſchaulichkeit gewinnt. Auf dieſem genommenen Standpunkte konnte es denn gelingen, den wiſſenſchaftlichen Schein der drey wiſſenſchaftlichen Hauptſyſteme des Materialismus, Idealismus und Pantheismus (Tafel I. 1. 2. 3. g) die alle zur Irreligion führen, aufzulöſen und zugleich die Entſtehung ihres Irrthums zu erklären (S. 729. 731. 732). Hierdurch aber bekommt das Hauptreſultat der Kantiſchen Vernunftkritik erſt ſeine Vollendung. Denn es iſt nicht genug, ſo ver=

dienſtlich es auch war, was Kant that, die Widerſprüche der Metaphyſik nachzuweiſen. Man muß auch durch Erklärung, wie der Schein aus mißverſtandener Wahrheit entſtand, die Wahrheit ſelbſt retten. Das Letztere aber leiſtet die Kantiſche Kritik keineswegs. Raum und Zeit bleiben bey Kant ſtete Principien der Täuſchung, und die Erſcheinungswelt ein atheiſtiſches Ganzes für ſich, das in gar keine andere Beziehung mit der intelligibeln oder religiöſen Welt gebracht werden kann, als höchſtens durch den gemeinſchaftlichen, reinvernünftigen, aber auch zu verſinnlichenden Begrif (Typus) allgemeingeſetzlicher Ordnung, die jedoch in der Erſcheinungswelt rein atheiſtiſch iſt, und ſo doch der Annahme einer intelligiblen Ordnung geradezu widerſpricht. Was half es alſo, dem Menſchen eine gläubige Verſtandes- und Vernunftvorausſetzung eines Ideals praktiſch anzubefehlen, das Sinnlichkeit und Wiſſenſchaft beſtändig theoretiſch zerſtören muß. So wäre das Daſeyn des Menſchen ewig zerriſſen, und nie in Uebereinſtimmung zu bringen. Allein Kant warf zugleich mit der irrigen Raum- und Zeitvorſtellung des verderbten ſinnlich-verſtändigen Menſchen, auch jene damit nicht zu verwechſelnde räumliche und zeitliche Anſchauung hinweg, welche der Andacht ein wirkliches Schema, oder Sinnbild der Ewigkeit geben, und eine gläubige Verbindung der Erſcheinungswelt mit der religiöſen Welt anſchaulich machen kann. So blieb die Ewigkeit übrig, als ein negativer Begrif von Raum- und Zeitloſigkeit, welcher dem Vorſtellungsvermögen des Menſchen nach Raum und Zeit geradezu widerſprach, in gar keine anſchauliche, ſinnbildliche

Verbindung mit ihm gebracht werden konnte; und aller lebendige Glaube, wie ihn das Chriſtenthum fordert und der Apoſtel beſchreibt, mußte nun als ein Myſticismus der praktiſchen Vernunft weggeworfen, ja wohl gar als Schwärmerey für unmoraliſch erklärt werden. Daher geht denn auch für dieſe Religionsphiloſophie eines falſchen Rationalismus alle Andacht, alle begeiſterte Vernunftthätigkeit (ſ. oben S. 57. 59.) verloren. Denn Andacht iſt durchaus nicht blos ein philoſophiſches Denken, ſondern eine gläubige Vergegenwärtigung, eine Vorſtellung Gottes. Wie kann ich mir aber Gott in ſeinem ſteten Verhältniſſe zur Erſcheinungswelt vorſtellen, wenn ich mir immer dabey ſagen ſoll, daß meine Vorſtellung nicht etwa eine beſchränkte, nothwendig ſinnbildliche (was ſie immer iſt), ſondern ſogar eine ganz nichtige, allen Geſetzen der wirklichen Erſcheinungswelt widerſprechende, einem Vorſtellungsvermögen, auch im Sinnbilde rein unmögliche Vorſtellung ſey? Nun meyne man indeſſen nicht, daß die Philoſophie allein, den wahren Glauben und die Andacht untergrabe. Die orthodoxe Buchſtabentheologie, welche oft nichts anders als eine eigenmächtige Philoſophie und Schriftauslegung iſt (S. 409) half von jeher kräftig dazu, den Weinberg Gottes zu zerſtören, indem ſie aus Unkunde und Verachtung der ächten Religionsphiloſophie oft die kraſſeſten Begriffe von der Ewigkeit und ihrem Verhältniſſe zu Raum und Zeit hegt, und dieſe falſchen Vorſtellungen ewigen Raums, oder ewiger Zeit mit Ausdrücken der myſtiſch und dichteriſch ſprechenden Schrift in eine Verbindung bringt, über die

der gemeine gutwillige Menſchenverſtand wahnſinnig werden möchte, während der feine gebildete Verſtand ſie ungläubig belächelt, ohne die Wahrheit herausfinden zu können. Da wird denn häufig der Schöpfer= und Weltrichter in die Zeit geſetzt, während er in d. h. Schriften am Anfang und Ende der Zeit, d. h. über aller Zeitſchranke erſcheint. Da werden Himmel und Hölle zu relativen Orten im Raume, während der Himmel eher der abſolute Ort des ſeligen liebenden Urbewußtſeyns, mitgetheilt im Glauben (wie Tauler den Himmel alle himmliſchen Herzen nennt, den auch der Böſe mit ſich in der Idee herumträgt, ohne hinein zu kommen, ſ. d. polem. Theil, Abth. I. S. 52) und die Hölle ein relativ geiſtiger Ort für die ſich von Gott abwendenden Geiſter genannt werden möchte. Da gibt es Höllenſtrafen in ewiger Zeit (ſ. den polem. Theil, Abth. II. S. 402), eine Allgegenwart Gottes, nicht religiös, blos phyſiſch aufgefaßt, ein Gott entgegengeſetztes Nichts und mehr dergleichen Produkte der theologiſchen Ignoranz, ſtatt des Glaubens. Und nun ſoll der Gläubige ſeine dadurch geweckten ketzeriſchen Scrupel unterdrücken, und noch andächtige Vorſtellungen haben, während jene theologiſchen Schreckengeſpenſter alle Liebe zur Religion ausrotten! — Welche Miſſionaire wirkten mehr? Die ſich zu den Negerſklaven ins Joch ſpannten, um ihnen die tröſtliche Kunde vom Erlöſer der Menſchheit im Glauben zu geben, oder jene, die den Chineſen eine falſche Kirchenmetaphyſik aufdringen wollten, und die Bekehrung von zweyhundert Millionen Menſchen,

durch dieſe beſchränkte falſche Orthodoxie vereitelten? — (ſ. d. polem. Theil, S. 472.)

Das Weſen der gewiſſenhaften, religiös-andächtigen Lebensvorſtellung iſt alſo, ſich nicht nur bey allen räumlich-zeitlichen Lebensvorſtellungen den unbedingt guten Urwillen als Beſtimmungs- und Erkenntnißgrund zu denken, ſondern ſich ihn auch lebendig als Lebensgrund, oder ſchöpferiſch ſich mittheilenden Liebe, d. i. als Grundlage alles Lebens in einem allgemein zweckmäßigen ſeligen Urſeyn vorzuſtellen. Daß dieſe Grundvorſtellung eines ewigen, geiſtig alles vereinenden Urſeyns nun dem menſchlichen Vorſtellungsvermögen möglich ſey, indem letzteres ein Schema und Organ für dieſe Grundvorſtellung habe, iſt erwieſen worden, wenn der Menſch nämlich ſich von dem Irrthum reinigt, Raum und Zeit von einander zu trennen. Wären Zeit und Raum wirlich zwey von einander getrennte unendliche Formen, ſo wäre das All des Seyns ein ewiges Nacheinander und Nebeneinander, und fiele demnach aus einander, keine geiſtige Gotteskraft hielt das Seyn zuſammen. Es gäbe entweder ein bloßes todtes Seyn, ohne ein geiſtig zuſammengefaßtes Werden, oder ein bloßes geſpenſtiſches Werden, ohne ein geiſtig zuſammengefaßtes Seyn oder beydes zuſammen. Und in der That iſt dieß die Summe aller atheiſtiſchen Vorſtellung, ſie ſpreche ſich materialiſtiſch, idealiſtiſch, oder pantheiſtiſch aus. Alles Seyn iſt hier materialiſtiſcher Tod, oder idealiſtiſches Geſpenſt, oder beydes zugleich, d. i. ein ewiges Geſpenſt über einem ewigen Grabe, über einem todten

Seyn ohne Urbewußtſeyn. (ſ. d. polem. Th., Abſchn. I. S. 6). Daher hat auch in geiſtigem Sinne der Abfall der Menſchen von Gott, welcher zugleich Unglaube und Streben nach ſelbſtſtändiger Erkenntniß wurde, den Tod, den reinen Gegenſatz des Lebens, die vorgeſtellte Vernichtung alles lebendigen und geiſtigen Seyns in die Welt gebracht (Gott in der Geſchichte, S. 343), eine verkehrte Vorſtellung, die nur Folge von Gottloſigkeit und Sünde seyn konnte, weil der böſe Wille Vernichtung und Zerſtörung eines jeden kräftig zuſammenhaltenden Ganzen will. (ſ. oben S. 573. 574.) Und daß man leicht glaube, was man gern wolle, iſt ein altes weiſes Sprichwort. Dagegen ſtellt ſich nun der lebendige Glaube Gott, als beharrlichen Lebensgrund vor, als ein ſchöpferiſch ſich mittheilendes Grundweſen des Lebens, mithin als Grund eines, die Idee des unbedingten Nichts völlig ausſchließenden Ganzen lebendiger Vorſtellungen, die durch jenen Grund geiſtig zuſammengehalten werden ſollen. Wenn dieſer Glaube kein bloßer Gedanke, ſondern anſchaulich, lebendig, zuverſichtlich ſeyn, d. i. mit den Bedingungen überſinnlicher und ſinnlicher Wirklichkeit in Verbindung vorgeſtellt, wenn Gott vergegenwärtigt werden ſoll, (S. 701) ſo muß die ganz irrige, und auch eigentlich über alle beſchränkte Wahrnehmung hinausdringende Vorſtellung eines ewigen Außereinanderſeyns, und einer ewigen Aufeinanderfolge, eines ewigen Raums und einer ewigen Zeit, als getrenntwirkſame ewige Formen des vorgeſtellten Seyns, welche nie den Zuſammenhang eines geiſtig vereinten Alls zeigen können,

aufgehoben werden. Die gläubige andächtige Vorſtellung Gottes muß, nach dem Apoſtel (S. 707.) eine Hypoſtaſis, ſubſtanzielle Grundvorſtellung des geiſtigen, lebendigen, allgemeinzweckmäßigen ſeligen Ganzen in Gottes ſchöpferiſchem Urvorſtellungsvermögen ſeyn, welche alle zeitlich und räumlich beſchränkten Vorſtellungselemente immer kräftig zuſammenhält, und zuſammenzieht. Zuerſt muß alſo die irrige Zeitvorſtellung aufgehoben werden, welche durch eine ewige Aufeinanderfolge alles in Einzelheiten zerreißt, und aus einander fallen läßt, und ſelbſt unter dem Bilde eines zuſammenhängenden Werdens doch niemals ein vollkommnes, unbedingtes Seyn und geiſtiges Ganze, ſondern nur Theile gäbe. Dieſe Aufhebung der Zeitſchranke für den unbedingten Standpunkt des Glaubens iſt nun dem gewiſſenhaften Menſchen ſchon in der Sphäre des religiöſen Wiſſens denkbar, ja Grundvorausſetzung des Wiſſens. Demnach (§. 22) beruht das religiöſe Wiſſen, welches ein ſtetes gewiſſenhaftes Lernen iſt, wobey die endlichen Geiſter die Zeitſchranke anerkennen, auf der Grundidee eines Ganzen der Wahrheit, in einem allwiſſenden, alles umfaſſenden Urweſen, wodurch die Zeit nur als die Form des nacheinander und beſchränkt gegebenen Wiſſens, mithin als ein relativer Zuſtand endlicher Geiſter ſich darſtellt. Allein die Aufhebung der Zeitſchranke iſt für das gewiſſenhaft andächtige Vorſtellungsvermögen auch vorſtellbar, und mit den räumlich zeitigen Bedingungen angeſchauter Wirklichkeit zu vereinigen. Denn das menſchliche Vorſtellungsvermögen hat das (S. 719—734) nachgewieſene Schema

der Ewigkeit; d. h., es kann ſich den Durchſchnittspunkt der Raum- und Zeitſphäre vorſtellen, und indem es ſo Raum und Zeit immer ungetrennt zuſammenhält, die Scheinidee der bloßen Zeit durch die andere Scheinidee des bloßen Raums aufheben, da in Letzterer ſich ein beharrliches Seyn, wenn gleich ſcheinbar außer einander, aber doch in der Zeit zugleich und ganz vorſtellt. Damit nun alſo das andächtige Vorſtellungsvermögen durch den Schein der bloßen Zeit, als einer Form des Nacheinanderſeyns, und des ſtets unvollkommnen Werdens nicht geängſtigt werde, dient ihm die andre Scheinidee des Raums als ein Bild des im Wechſel beharrenden Ganzen zum Gleichgewicht. Der Raum iſt alſo, gegen die atheiſtiſche bloße Zeitvorſtellung gehalten, allerdings ein Bild Gottes, weswegen Gott dem andächtigen Menſchen allgegenwärtig heißt, ein Bild, das freylich nun von dem Materialismus für abſolut genommen und mißverſtanden wird. Die Vorſtellung der göttlichen Allgegenwart, als eines räumlichen Zugleichſeyns wird alſo von der Andacht gebraucht, um die bloße ewige Zeit zu vernichten. Eigentlich liegt aber das vorgeſtellte Ganze nicht im Raume, ſondern über dem Raume, weil dieſer wiederum für ſich die Scheinidee des Außereinander hat. Daher bleibt die religiöſe Vorſtellung von Gottes Allgegenwart immer ſinnbildlich, aber doch wirklich und kein blos zufälliges oder falſches Sinnbild. Es ſagt nur ſoviel aus, daß Gott, als Urſeyn da iſt, überall da iſt, und daß Gott nicht etwa blos wird, oder unter der Form ewiger Zeit iſt, wobey

denn freylich das andere Extrem zu vermeiden iſt, ſich den Raum ſelbſt überall vorzuſtellen, und ſo ihn mit Gott für einerley zu halten. (S. 730.) Dieſes andere Extrem in unſern Vorſtellungen nicht aufkommen zu laſſen, muß nun zweytens auch die irrige Vorſtellung des bloßen Raums, als eines ewigen Außereinanderſeyns, der Schein in der getrennt betrachteten Raumidee vernichtet werden. Denn was außer einander iſt, exiſtirt nur als ein Aggregat von Einzelheiten, und kann auch ſogar nicht überall genannt werden. Das All fällt alſo unter der bloßen Raumvorſtellung wieder aus einander, und wird zerriſſen; und exiſtirte es auch unter der zuſammenhängenden Form der Ausdehnung, (die im Raume dem zeitlichen Werden entſpricht) ſo wäre doch in der Ausdehnung, nach Theilen, in dem Auseinander, nirgends das vollkommene unbedingte Ganze, welches ein Ineinander ſeyn muß. Und ſo ſtellt ſich denn die Andacht wieder auf den ihr vorſtellbar gegebenen Standpunkt, wo ſich Raum und Zeit durchſchneiden, und vernichtet den ängſtigenden Schein der Ausdehnung und des Auseinanderſeyns, der bloßen Grundlage für eine Körperwelt durch das Gegenbild der bloßen Zeit, da in dieſer letzteren ſich etwas im Raume überallſeyendes (der Zeitmoment), mithin ein Ganzes, als dauernd, wenn gleich ſcheinbar nur nach einander darſtellt. Die Zeit iſt alſo, gegen die atheiſtiſche bloße Raumvorſtellung gehalten, allerdings ein Bild Gottes, weswegen Gott dem andächtigen Menſchen Ewigdauernd,

Ewig im engern Sinne, heißt, ein Bild, das freylich vom Idealismus für abſolut genommen und mißverſtanden wird. Die Vorſtellung der göttlichen, ewigen Dauer, als eines zeitlichen Nacheinanderſeyns des Ueberallſeyns wird von der Andacht gebraucht, um den bloßen ewigen Raum zu vernichten, der als ſolcher weder überall wäre, noch dauern könnte, wie denn Keppler in einem lateiniſchen Gedicht über das Abendmahl ſehr richtig ſagt: „der allgegenwärtig, wirkſame Gott bedürfe des Raums nicht in der Maße, daß er nicht ſchon vor der Aufbauung räumlicher Orte (extructos ante locos) gelebt hätte.“ Und ſo erſcheint die Zeit wiederum, den Raum zu vernichten, als das wahre Element der Geiſter, des unter der Grundvorſtellung und dem Grundbegrif des Ganzen alles zuſammenfaſſenden Denkens und geiſtigen Lebens. Allein das vorgeſtellte Ganze liegt wiederum nicht in der Zeit, ſondern über der Zeit, weil dieſe wiederum für ſich die Scheinidee das Nacheinander hat, und was blos nach einander wäre, exiſtirte ebenfalls nur als ein Aggregat von Einzelheiten, und könnte ſo nicht immerdauernd genannt werden. Daher bleibt denn auch die andächtige Vorſtellung von Gottes ewiger Dauer immer ſinnbildlich, aber doch wirklich, d. h., den Bedingungen unſeres Vorſtellungsvermögens gemäß, kein zufälliges oder täuſchendes Sinnbild. Es ſagt nur ſoviel aus, daß Gott, als Urſeyn, als das eigentliche geiſtige Ganze und unbedingte Weſen, immer da iſt, alſo nicht etwa blos da iſt, unter der Form des ewigen

Raumes, wobey denn aber freylich vermieden werden muß, ſich die Zeit ſelbſt, die hier als eine Form des göttlichen Weſens vorgeſtellt wird, als immer zu denken, und ſie ſo mit Gott ſelbſt zu verwechſeln. (S. 730.) Und ſo iſt denn die Hauptquelle alles Unglaubens, ſich den Raum (die Ausdehnung) überall (die Zeit, das Werden) als immer vorzuſtellen, uud dieſen Formen die Attribute zu geben, welche Gott ſelbſt zukommen, kurz, mythiſch geſprochen, Uranus und Jupiter, als Himmelsraum, und Kronos als Zeitgott, zu den Urgöttern zu erheben, woraus heidniſcher Materialismus, Idealismus und ihre Zuſammenſtellung (Spinozismus, Abſolutismus, ſ. Tafel I. 1. 2. 3. g) entſtehn muß. Dieſe dem rohſinnlichen Denker, wie dem feinern Metaphyſiker gleich eigene Verrücktheit iſt aber nicht anders zu heilen, als daß man einſehen lernt, was oben (S. 730. 731.) erwieſen ward, daß das räumliche Prädicat überall erſt durch den Zeitmoment, und das zeitliche Prädicat immer erſt durch den Raumpunkt entſteht, beide aber, der überallſeyende Zeitmoment und der immerſeyende Raumpunkt, den Durchſchnittspunkt von Raum und Zeit geben, welcher ein ganz richtiges Sinnbild (Schema) der Ewigkeit Gottes iſt. Mithin wäre Newton, auf den unſer Halbgenies ſo vornehm herabblicken, einer der größten Philoſophen, wenn er auch nichts geſchrieben hätte, als die Worte: Gott iſt nicht die Ewigkeit, noch Unendlichkeit, ſondern der Ewige und Unendliche, nicht die Dauer, noch der Raum, ſondern er dauert und iſt da. (Gott in d. Nat. S. 433.

ſ. oben S. 739.) Auch nur auf dieſem Wege kann man den empiriſchen Zweiflern, die, wie Locke, dem Menſchen den Begrif der Unendlichkeit und Ewigkeit ganz abſprechen, und ihn auf ein bloßes Indefinitum zurückführen (Gott in der Natur S. 173), worin ſie in der Naturwiſſenſchaft recht haben, begegnen. Leibnitz behauptete gegen Locke, der Menſch habe eine poſitive, überzeugende Idee von der Ewigkeit, worinnen er Recht hat, inwiefern er ſie auf das Weſen Gottes gründet, und er ſagt inſofern ähnliches, was wir gegen Kant behaupten, der Menſch habe ein wirkliches Schema der Ewigkeit, nur wollte Leibnitz dieſe Vorſtellung auf ſeinen zureichenden Grund erbauen, der uns nöthige, immer ins Unendliche fortzugehn, nicht auf die uns im Glauben und Gewiſſen unendliche beſtimmende Gottheit.

Die Grundvorſtellung des Glaubens, inwiefern ſie erwieſenermaßen in Raum und Zeit ein Schema oder wirkliches Sinnbild hat, d. h., eine mögliche, vorſtellbare (nicht etwa, wie Kant oben behaupten wollte, myſtiſch-ſchwärmeriſche) Anſchauung iſt, ſobald man ſie von den Irrthümern der Sinnlichkeit reinigt, ward von jeher in der Andachtsſprache die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes genannt, und unter dieſem Namen von dem Religionsbekenner deren ſtete andächtige Vergegenwärtigung gefordert, welches, wenn Kant oben Recht haben könnte, eine unſinnige Schwärmerey wäre, weil der ſinnliche Menſch ſich hier immer unmögliches zumuthen würde. Wie könnte man zu einem allgegenwärtigen Gott beten, wenn die-

ſer Begrif durch kein Schema mit Raum und Zeit, mit den Bedingungen menſchlicher Wirklichkeit vermittelt, dieſen widerſprechend wäre? Man kann nun jene Eigenſchaften Gottes vorzugsweiſe metaphyſiſch nennen, weil ſie an ſich blos eine Form des göttlichen überſinnlichen Seyns, wie der gläubige Menſch es ſich vorzuſtellen hat, ausdrücken. Wir haben daher geſehn, daß ſchon die Naturwiſſenſchaften, die ſich auf Gottes Eigenſchaften unbewußt ſtützen, jene Eigenſchaften vorausſetzen, nur daß ſie, nicht religiös genommen, gänzlich leer bleiben. (Gott in der Natur, S. 412. 413.) Auch haben wir ſchon mehrmals bemerkt, daß es ein eitles Streben abſoluter Naturphiloſophie ſey, auf dieſe blos theoretiſch-gefaßten Eigenſchaften Gottes eine Erkenntniß der Dinge zu bauen, und den Begrif Unendlichkeit, der als ein Ganzes zur Grundlage der Erkenntniß genommen, ohnedieß, wie Leibnitz ſchon erinnerte, einen Widerſpruch giebt, oder den der Unbedingtheit ſelbſt, als einen Talisman des Wiſſens zu gebrauchen. Solches Beginnen widerlegt der ächte Religionsphiloſoph Newton, am angeführten Orte ebenfalls vortrefflich, indem er ſagt, nicht das Unendliche ſey Gott, ſondern der Herr, welcher den Geiſtern gebietet, durch ſeinen vollkommenguten Willen. Nenne Gott nicht das Unendliche, räth ſchon Plato, er giebt das Maaß. Er iſt das Maaß (vergl. Gott in der Natur, S. 171) und ſo iſt auch Gottes Ewigkeit durchaus kein Naturbegrif (ebendaſ. S. 174). Wenn wir alſo die Möglichkeit der religiöſen Glaubensvorſtellung auf die ſinnbildlich, (nämlich als einen überallſeyenden

Zeitmoment und eine immer ſeyende Raumbeharrlichkeit) vorſtellbare Ewigkeit gründeten, ſo wird damit nicht geſagt, daß, mit dieſer ſymboliſchen Grundvorſtellung die Summe des Glaubens erſchöpft ſey. D. h., der Religionsbekenner ſtellt ſich nicht blos ein allgegenwärtiges, ewiges Weſen vor. Das vermöchte gewiſſermaßen auch der irreligiöſe Denker, ſondern dieſes allgegenwärtige, ewige Weſen iſt der abſolutgute Wille, als ſteter Beſtimmungs-, Erkenntniß- und Lebensgrund, mithin zugleich die ewige, ſich ſchöpferiſch mittheilende, alles zweckmäßig vereinigende Liebe. Der überallſeyende Zeitmoment, und die immerſeyende Raumbeharrlichkeit, oder der Durchſchnittspunkt von Raum und Zeit, den ſich der Religionsbekenner andächtig als Sinnbild der Ewigkeit vorſtellen kann, und Gottes ewige Allgenwart nennt, ſoll alſo ausgefüllt ſeyn durch die Idee des abſolutguten Willens, als einer ſich mittheilenden ſeligen Liebe. (S. 745.) „Nähme ich Flügel der Morgenröthe, ſagte der gläubige Pſalmiſt, und blieb am äußerſten Meere, oder bettete ich mich in die Hölle, ſo würde daſelbſt deine Hand mich führen, und deine Rechte mich halten.“ Und ſo ſtellt ſich der Pſalmiſt Gott nicht blos als den Allgegenwärtigen vor, ſondern als den Beſtimmungs- und Wahrheitsgrund, der den Geiſt hält, als den Lebensgrund, der ihn fortwährend zweckmäßig, ſorgſam regiert, und führt. Die Allgegenwart Gottes iſt alſo eine religiöſe Glaubensidee, und wird nun auch wirkſam dargeſtellt, und in dieſer Hinſicht iſt alſo der allgegenwärtige Gott zwar allen Weſen

nahe, aber nicht jedem endlichen Bewußtſeyn gleich nahe, wodurch ſich die pantheiſtiſche Allgegenwart von der religiöſen unterſcheidet (ſ. d. polem. Theil, I. Abth. S. 236), und ſo verſtehn wir erſt Milton richtig, in der eben daſelbſt (S. 43) angeführten Stelle, wenn er den Engel ſagen läßt, es gebe Weſen Gott näher geſtellt, als die andern, es gebe Grade des ſinnlichen und geiſtigen Lebens. Denn der Glaube iſt nun offenbar ein höheres, überſinnliches, vernünftiges Leben, das Vernehmen des ewigen beſeligenden Lebensgrundes.

Durch die vorſtellbare Ewigkeit und Allgegenwart des liebenden Gottes iſt es nun auch begreiflich, warum der gläubige Menſch, ſeiner Grundvorſtellung im Glauben gemäß, Gott den Schöpfer nennt, der aus Liebe ſchafft, um Antheil an ſeinem allgemeinzweckmäßigen Seyn zu gewähren, ohne daß doch der Menſchenverſtand, weil er an die irrige Zeitvorſtellung, mag er ſie auch als Irrthum erkennen, bey ſeiner Begriffszertrennung und Erklärungsart doch unausbleiblich gebunden bleibt, dieſes Schöpfungsgeheimmniß begreifen kann, daher die religiöſe Kritik (§. 22.) ihn von ſolchen Nachforſchungen zurückweiſt. Der Glaube ſtellt den ewigen Gott vor, der da war, ehe eine zeitliche Welt geworden, alſo über alle Zeit hinaus, am Anfange war, (wie die Schrift ſagt) und weil der Ewige auch der abſolut gute, alleinherrſchende Beſtimmungsgrund iſt, nach einem abſolut guten Willen, der zur Theilnahme an ſeinen allgemein zweckmäßigen Urſeyn liebend beſtimmt, ſo iſt er, als Lebensgrund, allmächtiger, d. i. alle Zuſtände des Seyns bewirkender unbe-

dingt Erſter Grund für alles in der Zeitlichkeit werdende endliche Seyn, ſinnliche und geiſtige Leben, d. h. Schöpfer. Das Endliche war einſt nicht, nämlich in dieſer endlichen Schranke, als ein endliches aber zu höherm Sichbewußtwerden beſtimmtes. Daher ſagt die Schrift: Gott rief dem, das nicht iſt, daß es ſey (Römer 4. V. 17.) aus nicht ſeyenden ſchuf er ſeyende Dinge. Und ſo ſchuf Gott, wo ein relatives Nichtſeyn war, (nämlich, in Anſehung des endlich beſtimmten geordneten Daſeyns, aus Nichts) — Allein ein abſolutes Nichts konnte dem Schöpfer nicht entgegenſtehn. Denn dieſes wäre wieder die Glaubensidee der göttlichen Allgegenwart in der vollkommenen Fülle des Seyns. Es wäre eine Beſchränkung Gottes, der das All des ewigen Seyns iſt, ein Nicht-Gott, wo doch Gott iſt. Mit ſolchen Widerſprüchen kann nur kraſſe ſcholaſtiſche Dogmatik der Buchſtabentheologie, welche die religiöſe Kritik anmaßend überſpringt, den Glauben ſtören. (Gott in der Natur. S. 417. 418. Grundriß der allgemeinen Religionsl. S. 286.) Für den religiöſen Glauben iſt alſo die ewige Liebe, d. h., ein vollkommnes, unbedingtes geiſtiges, ſich mittheilendes Urſeyn, die Grundlage alles endlichen Seyns und Lebens, und wird als allmächtiger Lebensgrund andächtig vorgeſtellt. Der gläubige Menſch bekennt, indem er ſagt, die Welt ſey von einem liebend ſich und das Seyn mittheilenden ſchöpferiſchen allmächtigen Urweſen aus Nichts geſchaffen, nichts weiter, als die von ihm bey allen ſeinen Lebensvorſtellungen vorſtellbare und wirklich vorgeſtellte Grundvor

ſtellung: Es giebt ein immer und überall ſeyen=des Grundweſen, das eben darum nichts räumlich ausgedehntes, nichts zeitlich werdendes, ſondern ein höchſter Geiſt, ein und daſſelbe vollkommene Urbe=wußtſeyn ſeyn muß, auf welches mein Werden und Seyn, ſich gründet, welches mich zu beyden, um mir ſein ſeli=ges Urſeyn mitzutheilen, beſtimmt, ohne welches alles endliche Werden und erſcheinende Seyn (Welt genannt) im Kreiſe meines Bewußtſeyns nicht erſchiene, weil dieſes ſich ſonſt auf ein abſolutes Nichts gründen müßte, gar kein Ganzes und zu Nichts (rein zufällig) da wäre. Der religiöſe Verſtand kann jenes Urweſen demnach das Lebensprincip oder Urleben nennen. Allein es wäre ſei=ner Beſchränkung durch die religiöſe Kritik zuwider, und zugleich widerſinnig, deswegen zu behaupten: die Welt ſey ein für ſich beſtehendes Ganzes, aus einem abſoluten Nichts, als einem Stoffe, geſchaffen, oder eben ſo: ſie ſey eine Emanation, Ausfluß aus dem Urweſen, von ihm gar nicht in ihrer Endlich=keit unterſchieden, oder es ſey noch eine ewige Mate=rie, außer dem Urweſen, daſſelbe alsdann nothwendig beſchränkend, aber von ihm etwa geordnet. Denn mit allen dieſen Schöpfungstheorien würde der Verſtand, der hier gar nichts begreifen ſoll, der Glaubensidee der Allgegenwart und ſeligen Urvollkommenheit des Ur=weſens widerſprechen, und ſich ſelbſt in Unſinn verwan=deln. Daher läuft es in der philoſophiſchen Schöpfungs=metaphyſik auf gleichem Unſinn hinaus, wenn man ſa=gen will: Gott habe in der Zeit die Welt zu ſchaffen angefangen, oder: er ſchaffe eigentlich von Ewigkeit,

ſeit ewiger Zeit, und die Welt beſitze auch eine Ewigkeit von zweitem Range (aeternitatem secundi ordinis) oder Gott ſey in der Ewigkeit, die Natur hingegen ein Ganzes ſeit aller Zeit. — Unter allen Verſuchen, das Schöpfungsgeheimniß dem Verſtande begreiflich zu machen, da es doch nur dem Glauben vorſtellbar iſt, hat nur zwar die ſogenannte Emanation, welche ſich die alte Myſterienphiloſophie bildlich als einen Lichtausfluß dachte, die meiſte, freylich nur ſcheinbare Aehnlichkeit mit der Glaubensvorſtellung, und einem daraus gebildeten Dogma. Denn wenn der Glaube ſich an Vorſtellung der ewigen Allgegenwart Gottes hält, wenn der Dichter mit Recht ausruft: „wardſt du noch nicht inne, wo Gott iſt, widerlege dann meinen Glauben, und ſage mir, wo er nicht iſt!“ — wenn Gott in allen Myſterien und höhern Philoſophieen des Alterthums, im Tempel zu Delphi wie bey Pythagoras und Plato vorzugsweiſe, ausſchließlich das Seyn heißt, (ſ. den polemiſchen Theil. I. S. 17.) ſo wäre es reiner Unſinn, ſobald ein Orthodox, der ſich des religiöſen Glaubens rühmt, noch fernerhin der abſoluten Gottheit ein gleich abſolutes Nichts daneben, oder eine ſolche Weltſubſtanz in einem grobſinnlichen Dogma beygeſellen wollte, welche, obwohl geſchaffen, doch aus einem unbedingten Nichts geſchaffen, von Gott nicht durchdrungen, nicht von Gottes Weſen und Kraft umfaßt wäre, ſondern Gott ausſchlöſſe, kurz ein anderes Seyn hätte, als das ihr eben aus Gott kam. „In Ihm iſt alles enthalten, ſagt Newton (Gott i. d. Nat. S. 434.) bewegt ſich alles, aber Gott leidet nichts von den Körper=

bewegungen, ſie keinen Widerſtand aus ſeiner Allgegenwart.“ — Wenn alſo ein abſolutes Nichts oder ein Nicht-Gott, neben Gott eine widerſprechende gottloſe, glaubenloſe Idee iſt, die nur kraſſe Ignoranz zuweilen canoniſirt hat, wenn die Welt in Gott und aus Gott ihr Seyn hat, wenn der Geiſt des Böſen ſelbſt ein Seyn dem Inhalte nach von Gott hat, und nur darum in der Form des Bewußtſeyns böſe iſt, weil er das verkennt, ſo iſt alles, was wir Schöpfung nennen, allerdings endlich gewordener Theil des göttlichen Lebens, Stoff von Gott und Weſen, Seyn vom Seyn Gottes, wenn gleich wiederum alles, was wir Schöpfung nennen (dehne man es bis zu den letzten Nebelſternen aus), doch niemals Gott und das göttliche Urleben ſelbſt iſt, oder Gott gleich, identiſch mit Gott heißen kann. Gott wird alſo erkannt im Glauben, als Alles in Allem für das Seyn, nach deſſen Grundlage und Inhalt, wenn gleich nicht für das Bewußtſeyn jedes endlichen Weſens. Denn das letztere wäre das allgemein verwirklichte Himmelreich (Gott in der Geſch. S. 280.). Und in dieſem Sinne konnte wohl Milton ſagen, (ſ. den polem. Theil I. S. 43.) alle Dinge gingen von Einer Allmacht aus, und das All ſey ein Urſtoff, und doch dazu ſetzen, daß endliches Weſen und Bewußtſeyn Gott näher und ferner geſtellt, mithin niemals Gott ſelbſt ſey. Darum iſt das Emanationsſyſtem, es nehme nun eine Emanation aus Liebe, oder ganz irreligiös einen Abfall, ein Herausgeſtoßenſeyn aus dem abſoluten Urweſen an, ſo ähnlich es dem Glaubensdogma der Schöpfung klingen

mag, dennoch immer gröberer oder feinerer Pantheis-mus, eine irrige Naturphiloſophie, und ein fruchtloſer Verſuch, das Schöpfungsgeheimniß dem Verſtande begreiflich, wiſſenſchaftlich zu erklären, wider die Grundſätze der religiöſen Kritik. Denn die Emanationslehre ſetzt entweder eine naturam naturatam, ein paſſives Urelement Gott gleich, materialiſtiſch oder macht feiner eine thätige naturam naturantem (eine Weltſeele) zu ihrem wiſſenſchaftlich nach Geſetzen begreiflichen Gott (Gott in der Natur. S. 438. vergl. den polem. Th. I. S. 226. 233.), während der Glaube Gottes Seyn wohl zur Grundlage alles endlich von ihm beſtimmten Seyns macht, ohne doch letzteres jemals mit Gottes ewigem, unbedingtem, vollkommenem Weſen zu verwechſeln. Das Glaubensdogma der Schöpfung aus Liebe, das man alſo nicht, wie manche ſtolze Philoſophie ſich berechtigt glaubt, für Popularvorſtellung erklären darf, ſteht demnach in der Mitte zwiſchen zwey gleich irrigen Schöpfungstheorien, der einen, welche neben Gott ein abſolutes Nichts, ein ihn ausſchließendes Welt- oder Naturganzes, eine ihm gar durch nichts verwandte, paſſive Materie beſtehn läßt (ſ. Gott i. d. Nat. S. 105 — 107.), mithin Gott von der Welt und Schöpfung ganz trennt, der andern, welche die Schöpfung zu einer ewigen Emanation macht, und Gott mit ſeiner Schöpfung in dem Verſtande identifizirt. — Eben ſo ſehr endlich dieſem Glaubensdogma entgegen wäre die Schöpfungstheorie, welche alle Schöpfung blos zur nothwendigen äußern Entwickelung eines Urſeyns machte, oder wohl

gar die Schöpfung von der Güte des göttlichen Willens nach einem von ſelbſt befolgten Vernunftgeſetze gleichſam moraliſch fordern wollte. Die Schöpfung iſt dem Glauben ein Werk der freyen Liebe, oder Gnade. Darum ſagt Shakeſpear von der Gnade vortrefflich, „ſie ſey von keinem Zwange erpreßt, ſondern träufle wie ein freundlicher milder Regen vom Himmel auf die niedern Regionen. Sie ſey das mächtigſte in dem Mächtigſten, und alſo weit mehr wie Majeſtät oder Gerechtigkeit das eigentlichſte Attribut der Gottheit.“

Da die Schöpfung, im Glauben, als Mittheilung eines ſeligen, für alle geſchaffenen Weſen zweckmäßigen Urſeyns vorgeſtellt wird, in der endlichen Vorſtellung aber bey ſinnlicher Beſchränkung das höchſtzweckmäßige vollkommene Urſeyn nicht ganz ſelbſt gegeben werden kann, ſo kann alles endlich vorgeſtellte, ſinnlich beſchränkte Seyn nur das Gepräge, die Form der höchſtzweckmäßig ſchaffenden Kraft, einen Widerſchein, ein Abbild von der Urvollkommenheit des Schöpfers tragen. Ein Abbild, Abglanz von der Vollkommenheit des Herrn heißt aber die Herrlichkeit, d. i. eine hohe Schönheit und Pracht aus dem Ganzen der allerhöchſten Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit widerſtrahlend. Darum iſt die Form unter den die Schöpferliebe zu ſchaffen im endlichen Glauben vorgeſtellt wird, die Herrlichkeit mit Recht genannt worden, und die Schöpfung in Zeit und Raum, ein ſich aufthuender Schauplatz der Herrlichkeit Gottes. Und ſo erklärt ſich denn auch, warum in der

äſthetiſchen Naturbetrachtung die Unendlichkeit, höchſte Lebendigkeit, Herrlichkeit, höchſte Zweckmäßigkeit und geiſtige Vollkommenheit des Urſeyns (Gott in der Natur. S. 44 — 97.) ſinnbildlich gefühlt werden, ja warum ſelbſt die Weltgeſchichte dem andächtigen Vorſtellungsvermögen unter gleichem Idealen poetiſch erſcheinen muß. (Gott in der Geſchichte. S. 160.) Und ſo begeiſtern ſich die andächtigen Beter vom Pſalmiſten bis zu Milton (im Morgengebete unſerer erſten Eltern) die Schöpfung unter dem Bilde der göttlichen Herrlichkeit zu ſchildern. Da aber, nach oben, die Liebe Gottes (ἀγαπη) nicht bloß eine künſtleriſche iſt, die ſich in einem Widerſchein bewundern ließe, ohne Wahrheit, ſondern von der Fülle ihres ſelbſteignen ſeligen Lebens wahrhaft dem endlichen Weſen mittheilen kann und will, ſo fanden wir, ſchon bey Zergliederung des äſthetiſchen Naturgefühls (Gott in der Nat. S. 88.), die andächtig bewunderte Herrlichkeit Gottes ſey nicht die eines Herrſchers, ſondern der ſich zugleich mittheilenden Liebe. Die beſonders vorgeſtellte und gefühlte Theilnahme endlicher Weſen an Gottes ſeligem und herrlichem ſelbſt eignem Urleben heißt nun in der andächtigen Religionsſprache der Himmel, den daher der Dichter Klopſtock mit Recht den Erſtgebornen (unter allen geſchaffnen Abbildern Gottes), das Urbild der Welten nennt, die Fülle jeder ſichtbaren Schönheit, die ſich, gleich flüchtigen Bächen, ringsum durch den unendlichen Raum nachahmend ergießet. Dieſer Himmel, die Theilnahme endlicher Weſen an der göttlichen Seligkeit in der Liebe, iſt demzufolge das höchſte Ideal vorſtellbarer gött-

licher Herrlichkeit im Verhältniſſe zur Endlichkeit, das Ideal des Lebens, wie alles Schönen (vergl. des Verfaſſers Poetik. S. 53. 65.) und in allem weltlichen Schönheitsgefühle, wo, wie der äſthetiſch Entzückte zu ſagen pflegt, der Augenblick zur Ewigkeit wird, oder, wie wir ſagen würden, die Phantaſie auf den Durchſchnittspunkt von Raum und Zeit gelangt, wo ſich die Gegenſätze des Bewußtſeyns von Unendlich und Endlich, Ideal und Real völlig ausgleichen, wird daher eine Ahnung des Himmels, in mehr oder minder religiöſer Stimmung ſtatt finden. Der irreligiöſe Menſch wird aber dieſes flüchtige äſthetiſche Bild der Seligkeit nicht mit Ruhe empfinden können. Er wird, gleich den Epicuräern, dieſe Seligkeit entweder wie etwas wirkliches verehren, das die mißgünſtigen Götter ganz für ſich behalten, und gar nicht der Welt dauerhaft mittheilen, oder wie eine völlige Illuſion, grauſame Täuſchung, wie einen Traum, ſelbſtgeſchaffen vom Menſchengeiſte, gar nicht als Gegenſtand des Glaubens ſondern als Quelle der Unzufriedenheit. Dieſes heißt, nach Tauler, den Himmel in ſich tragen ohne hineinzukommen. (ſ. den polem. Theil. S. 52.) Und daher denn alle unſelige Seligkeit unſerer, Welt und Daſeyn läſternden, ja wohl verfluchenden Schöngeiſter. (ſ. oben S. 408.) Nur der religiöſe Menſch, vom abſolut guten Willen ſich beſtimmt erkennend, wird die Seligkeit des Lebens nicht für eine vorübergehende Phantaſie halten. Er wird das Bild der Seligkeit und Urſchönheit in allen Nachbildungen deſſelben, zuerſt rein unentſtellt, unverzerrt von der ſündlichen Neigung und ſo empfinden,

wie es die Schöngeiſter eben nicht zu empfinden pflegen, und dergeſtalt ſich überzeugen können, daß dieſes Bild des ſeligen Lebens werth ſey, ewig und wahr zu ſeyn, daß es in Gott ſelbſt, als einem ſeligen Weſen verwirklicht ſey, und daß es endlich vom Gott der Liebe nicht mißgünſtig, wie von den Epicuräiſchen oder heidniſch neidiſchen Göttern, zurückgehalten, ſondern der endlichen Geiſterwelt mitgetheilt werde, inſoweit ſie deſſen fähig ſeyn kann.

Jener Himmel Gottes, in ein Glaubensdogma aufgefaßt, wäre demnach allerdings unendlich mehr, als nur der Abglanz der ſchöpferiſchen Herrlichkeit und Urſchönheit, der in der endlichen Welt in Geſtalt der Naturbildungen und des Menſchenlebens äſthetiſch und von religiöſen Gemüthern auch andächtig aufgefaßt wird. Er wäre das Leben der göttlichen Liebe ſelbſt, wie ſie in ihrer unbedingten Seligkeit endlichen Weſen ſich unendlich offenbaren und mittheilen mag. Dieſe andächtige Vorſtellung ſetzt die innigſte übereinſtimmende Verbindung von Unendlichkeit und Endlichkeit, Einigkeit und Mannichfaltigkeit, lebendiger Bewegung und Ruhe, von Urbild und Nachbild, von geiſtigem Urleben und dem abgeleiteten beſchränkten Leben in einem vollkommnen Ganzen des allgemeinzweckmäßigen Seyns voraus. Ungeachtet aller dieſer ſcheinbaren Widerſprüche oder Gegenſätze könnte die Andacht dieſe Vorſtellung faſſen, wenn ſie ſich auf jenen (S. 719 — 734.) nachgewieſenen Durchſchnittspunkt der unzertrennt vereinigten Raum- und Zeitſphären, ſtellt, das zeitlich räumliche Sinnbild des ewigen Seyns anſchaut, und ſich von den

weltlichen Trugbildern eines beſondern ewigen Raums und einer beſondern ewigen Zeit losmacht. Man ſieht alſo ein, wie ſehr die Buchſtabendogmatik, verführt durch poetiſche Ausdrücke der heiligen Schriften von den ewigen Hütten, den himmliſchen Zelten, und den Wolken-Wohnungen lobpreiſender Himmelsſchaaren, dazu beygetragen hat, das Ideal des ſeligen Lebens dem Spotte oberflächlicher Menſchen und Starkgeiſter Preis zu geben, indem ſie den Menſchen zwingen wollten, ſich den Himmel als einen abgeſchloßnen Ort oder Raum, ausgefüllt mit ganz identifizirten Lebens- oder Engelgeſtalten, die mit Kronen und Palmen eine ewige Zeitlang hindurch ſich zum Preiſe ihres Herrſchers vereinigten, ohne das Innerſte ſeines göttlichen Lebens zu fühlen, vorzuſtellen. In dieſer Hinſicht überwanden ſelbſt einige heidniſche Philoſophen die verkehrten grobſinnlichen Vorſtellungen beſſer, und kamen der Glaubensvorſtellung des Himmels näher, indem ſie ſich das Univerſum (unter welchem Begriffe ſie freylich Gott und Welt identifizirten) als eine Rad- oder Zirkelbewegung vorſtellten, welche das Ganze bewirkt, ohne, als abſolut unbewegliches Ganzes, die Stelle zu verändern, wo jeder Theil nur ſich bewegt in relativer Bewegung, und dahin kommt, wo zuvor ein anderer war, weswegen auch die Stoiker ihren Gott dachten, als rund ſich um ſich ſelber drehend, wobey Cicero ſehr naiv fragt, wie ein ſolcher Gott denken und die Beſonnenheit behalten könne. Dennoch muß dieſe Vorſtellung der andächtigen Vorſtellungsart nicht unangemeſſen ſeyn, da ſelbſt Dante am Schluſſe ſeines Paradiſes daſſelbe

Bild braucht, als er ſich dem Schooße der Gottheit nähert:

Der hohen Phantaſie verging die eigne Regung.
Schon wandt' im Kreiſe meinen Willen, ſammt den Triebe,
So wie ein Rad, gleichmäßig in Bewegung,
Was Sonn und Stern' im Kreislauf hält, die Liebe.

In der That kann auch der Glaube an eine alles beſeligende Liebe, ſelbſt bey der beſchränkten Lebensvorſtellung innerhalb der Erſcheinungswelt, nur auf ſo eine Weiſe vorſtellbar werden, und Platz ergreifen, wenn man Raum und Zeit durchaus nicht vereinzelt, ausdehnt und auslängt, ſondern unter dem Sinnbilde einer Kreisbewegung des einzelnen zuſammenfaßt, wo denn Licht und Finſterniß, Wärme und Kälte, Quaal und Wonne, Abſterben hier und Aufleben dort, nicht durch Ausdehnung oder Zeitlänge von einander ewig geſchieden werden, ſondern ſich bey ruhig beharrender Seligkeit des Ganzen, im Wechſel begegnen, mildern und ſo durch die Contraſte ein immer lebendiges Bild des allgemeinzweckmäßigen vollkommenen Lebens erſcheinen laſſen, wo denn die ewige Liebe im Schatten des Grabes, wie im Lichte des Lebens allgegenwärtig wirkt, als göttliche Güte immer aus der Fülle des Ganzen noch mehr zu geben hat, und in jedem vereinzelten Weſen einen Funken von Hoffnung nährt, dem ſeligen Ganzen fühlbarer anzugehören, und einen Funken von Muth, auch für den Ruhm des Ganzen zu dulden. (Gott in der Natur, S. 430.) Dieſe Vorſtellung, die Raum und Zeit zu einem Bilde ewigen herrlichen Lebens, wie es auch in den niedern Religionen ſich darſtellen kann, zu-

ſammenzieht, wäre aber nur äſthetiſch, oder für die Religion indifferent, wenn derjenige, der es ſich vorſtellt, nicht ſelbſt durch den unbedingt guten Willen beſtimmt, nicht ſelbſt, in ſeinem Triebe, und ſeinem Willen, wie oben Dante ſagt, die Bewegung, den Antrieb der göttlichen Liebe empfindet. Darum iſt es nicht genug, ſich einen Carteſiſchen in einander greifenden Wirbeltanz der Sphären, oder, wie Voltaire, ſich die Zeit, wie eine Menge in einander gefügter großer und kleiner Räder vorzuſtellen, und ſo die Welt in eine runde, für die Betrachtung vielleicht nicht unintereſſante, aber doch am Ende gleichgültige, langweilige Maſchine zu verwandeln, wenn der Trieb aus dem göttlichen Herzen, aus ſeinem Urleben, die Beſtimmung durch Gott nicht gefühlt wird, der das Univerſum belebt. Daher ſchließt ſich freche Willkühr, Selbſtſucht, Herrſchſucht, Haß des einträchtigen, harmoniſchen Seyns und Unglaube allerdings von dem Himmel aus, der aber kein räumlicher Ort, ſondern, mit Tauler zu reden, das Leben der himmliſchen Herzen iſt. Darum ſteht allerdings dem Glaubensdogma des Himmels, das Dogma einer Hölle entgegen, das Werk des böſen Willens, der nach Unabhängigkeit ſtrebenden Willkühr und Selbſtſucht, der ſündhaften Neigungen, welche das Leben haſſen, weil es ihnen nicht frohnen will. Dieſe Hölle iſt der vermeynte abſolute Gegenſatz Gottes, im Umkreiſe endlichen verkehrten Bewußtſeyns der Geiſter, als Haß, der Liebe, als geiſtiger Tod (denn die Liebe, iſt wie Schwedenborg ſagt, das Seyn des Lebens ſelbſt) dem ſeligen Leben; als phyſiſche Verweſung der Ver-

klärung einer Geiſterwelt entgegengeſetzt. Sie trennt ſich ſelbſt von Gott, hat in den Geiſtern innere, furchtbare Wahrheit und ſo war es allerdings Leichtſinn oberflächlicher Humanität, das Dogma von der Hölle, zu der ſich doch jeder bösartige, ungläubige Menſch in verkehrter Selbſtbeſtimmung geſellt, wegläugnen zu wollen. Aber dieſes Dogma darf doch, wie wir oben erwieſen, die Freyheit der göttlichen Gnade nicht fataliſtiſch ausſchließen wollen, da der göttlichen Gnade und der abſoluten Allmacht der göttlichen Liebe nicht genommen werden kann, ſelbſt die Bedingungen der Hölle im Bewußtſeyn aufzuheben, und ſo hat denn Buchſtabendogmatik, mit kraſſer Ignoranz das an ſich wirkſame Dogma dem Spott der Oberflächlichkeit ſelbſt Preis gegeben, indem ſie, die myſtiſche Sprache der Schrift mißverſtehend, die Hölle zu einem abſoluten räumlichen Ort in räumlicher Abgeſchloſſenheit unter den Bedingungen einer ewigen Zeit umſchuf. —

Wenn dagegen der Himmel als Mittheilung des ſelbſteignen göttlichen Urlebens an endliche Weſen begriffen wird, ſo iſt es klar, daß Gott hier ſein Selbſt der Endlichkeit zuwendet, inwiefern er ſeine Perſönlichkeit, nicht blos den weltlichen Abglanz ſeiner Herrlichkeit offenbart. Daher nennt Klopſtock mit Recht den Himmel das Land der Erſcheinungen Gottes, wo er erblickt wird, wie er iſt, war und ſeyn wird, der Selige; ohne Verhüllung, ohne die Dämmerung fern nachahmender Welten. Und ſo iſt denn, nach conſequenter chriſtlicher Vorſtellungsart, das ewige Wort, durch welches Gott ſich ausſchließlich in endlichen Schöpfungen

offenbart, der Herr des Himmels; darum, wer dem Sohne nicht glaubet, das Leben nicht ſehen wird, (Joh. 3, 36. vergl. Schwedenberg vom Himmel, S. 11) wobey aber die Hoffnung durchaus nicht ausgeſchloſſen iſt, die ſo viele grauſame Prieſter ausſchließen, daß dieſer Glaube jedem einſt kommen könne, indem ſo manchen weniger der Mangel der Liebe, als die Beſchränktheit der Erkenntniß davon zurückhalten mag, während der Wort- und Maulglaube ohne Liebe die ächten Petrusſchlüſſel ſchwerlich in Händen haben wird. Wenn ferner der Himmel eine Vereinigung endlicher Weſen durch Gottes ihnen offenbartes, mitgetheiltes Urleben iſt, ſo deutet das Dogma nothwendig auf eine mit der Endlichkeit gegebene charakteriſtiſche Mannichfaltigkeit der Geiſter, ja wohl auf Verſchiedenheit nach Graden des Glaubens, der Liebe, und der Gaben, wenn es gleich eine übertriebene theologiſche Gutmüthigkeit geweſen ſeyn mag, die Keule des Hercules ſelbſt, den heidniſchen, natürlich immer verderbten, herrſchſüchtigen Heroismus, aus dem chriſtlichen Himmel nicht auszuſchließen. Allein alle endliche Verſchiedenheit der Weſen muß doch durch die Bande einer gemeinſchaftlichen Liebe des höchſten Gutes, und durch das geiſtige Band der göttlichen Perſönlichkeit, ſo zuſammen gehalten werden, daß die Endlichkeit oder Individualität nicht mehr eine undurchdringliche Scheidewand bildet, daß die Liebe ſich das Gute Aller in einem allgemeinen geiſtigen Verwandſchaftsgefühl wechſelſeitig zu eigen macht, und daß die unendliche Kraft Gottes alles Endliche durchdringen, vereinigen kann. Wenn daher der myſtiſche Seher Schwedenborg,

der früher ſich als ein großer wiſſenſchaftlicher, mathematiſcher Kopf, uns in ſeinem Buch de infinito als den tiefſten Denker zeigte, und aus Anſchauungen berichtet, daß das Gute ſich in den Himmeln nach unendlicher Mannichfaltigkeit darſtelle, daß der Himmel aus unzähligen Geſellſchaften geiſtiger Liebe und Verwandſchaft in verſchiedene Kreiſe vertheilt beſtehe, die ſich in einer kleinern Ausdehnung zuſammenzögen, und das Ganze des Himmels in kleinerer Geſtalt nachbildeten, endlich daß der geſammte Himmel in einem Inbegriffe einen einzigen Menſchen vorſtelle (Schwedenborg vom Himmel, S. 75), indem der Herr, in welchem ſich Gott und Menſchheit vereinigte, der einzige vollkommene von Gott ganz durchdrungene Menſch ſey, und ein jeder andere nur ſo viel Menſch ſey, in ſo viel er von Ihm aufnehme, (ebendaſ. S. 77) und in ihm lebe, ſo mag man dieſen Behauptungen menſchliche Beſchränktheit beylegen. Aber man ſollte doch nicht verkennen, daß ſie im Ganzen des Ideal alles menſchlichen, namentlich chriſtlichen Lebens ausdrücken, und vielmehr die Aehnlichkeit bewundern, welche ſie ſelbſt mit heidniſchen Vorſtellungen, mit Platos idealer Republik, welche ebenfalls nur Einen Menſchen ausmacht, ja ſogar mit dem Götterhimmel der ungläubigen Epicuräer haben.

Inſofern die göttliche Liebe, einen Antheil an ihrer Seligkeit, an ihrem harmoniſchen Urſeyn allen endlichen Weſen und Geſchöpfen mittheilt, und auch in der ſinnlich-beſchränkten Erſcheinungswelt, die man von dem Himmel, wo Unendliches das Endliche ganz durchdringt, unterſcheiden muß, wenigſtens alle beſon-

dern Lebensvorſtellungen zu einem Spiegel ihrer Herrlichkeit macht, iſt auf jeden Theil der ſinnlich-erſcheinenden Schöpfung, ſelbſt auf das ſcheinbar unbedeutendſte Geſchöpf ein Siegel der göttlichen Vollkommenheit gedrückt, und nicht nur das gläubige Andachtsgefühl, ſondern ſelbſt die Wiſſenſchaft kann in den Gegenſtänden der Schöpfung, die auf irgend eine Weiſe für den Begrif ein Ganzes bilden, ein gewiſſes Ebenbild des vollkommnen Urlebens nicht verkennen. Ja, wir konnten es ſchon als eine Pflicht des Glaubens erkennen, daß ein vernünftiges, ſeinen Lebensgrund in der göttlichen Liebe vernehmendes Leben, wie das menſchliche, ſich als ein Nachbild der göttlichen Herrlichkeit, als das Werk einer in Gott ewigen Idee von Zweckmäßigkeit, betrachten, entfalten und lieben müſſe. (S. 753. 773.) Darum iſt die Glaubensvorſtellung der göttlichen Herrlichkeit, als Form der ſchöpferiſchen Liebe zugleich Aufforderung für ein vernünftig fühlendes Leben, das den abſolutguten Willen auch als Lebensgrund vernimmt, ſich und alle Geſchöpfe im Lichte jener Herrlichkeit (δοξα του θεου) zu betrachten, und ein mitgetheiltes Ebenbild derſelben in ſich, wie in den andern endlichen Geſchöpfen, zu lieben. Und ſo bekommen denn die oben aufgeſtellten Pflichten der Selbſt- und Menſchenliebe durch den Glauben, auch für die Erſcheinungswelt, Sinn und Inhalt. Die göttliche Herrlichkeit kündigt ſich alſo nicht blos als Gegenſtand der Bewunderung, ſondern auch als begeiſternde Aufforderung dem gläubigen Menſchen an, ſein

Leben nach ihrem Urbilde zu verherrlichen, es auch in der äußern Geſtaltung (nicht blos innerlich, wo das geiſtige Leben als Theilnahme am ſelbſteignen himmliſchen Leben der göttlichen Liebe betrachtet wird) zu einem klaren würdigen Spiegel der Schöpferliebe zu erheben, ihm für das Gaſtmal der Liebe ein hochzeitliches Gewand zu geben. Inſofern iſt die Achtung, die man dem ſinnlich erſcheinenden Menſchenleben, wie der Körperwelt überhaupt, durch die Verſchönerung derſelben erzeigt, nicht bloßer Luxus einer willkührlichen Kunſt, ſondern im religiöſen Glauben gegründet, hängt mit dem äußern gottesdienſtlichen Leben zuſammen, der Liturgie im weitſten Sinne, die das Menſchenleben im andächtig feſtlichem Glanze erhalten ſoll; und die Aeſthetik bekommt nun als Wiſſenſchaft eine Baſis in der Religion. Indeſſen muß man wieder nicht glauben, daß hierdurch die Anmaßung des Reichthums, der Eitelkeit, Thorheit und übermüthigen Sündhaftigkeit gerechtfertigt wird, die das Sinnenleben, wie eine aufzuputzende Puppe betrachtet und die Pracht eines Götterhimmels in ihm nachahmen will. Gläubige Begeiſterung verherrlicht das Leben durch die Vorſtellung der Herrlichkeit des Schöpfers, der es liebend bereitete, und verklärt es durch die Vorſtellung ſeiner höhern ſeligen Beſtimmung, hält es in ſofern rein und feſtlich geſchmückt und profanirt es nicht. — Wie nun Gott, 1) als Beſtimmungsgrund, oder Urwille in der Gewiſenhaftigkeit, auch als das Ideal des Guten, wie er 2) als Grund der Wahrheiserkenntniß, dem gewiſſenhaften Wiſſen auch als das Ideal

der Wahrheit, als ein allwiſſend Seyn im Beſitz der Wahrheit erkannt ward, ſo iſt er hier nach dem Glauben 3) als Lebensgrund, inwiefern er überhaupt ein ſeliges Urleben der Liebe innerlich urſprünglich hat, und in einem Himmel der Liebe mittheilt, auch das Ideal des Schönen zu nennen. Wie aber der endliche Menſch, 1) die unbedingt auf das Heil alles Seyns gerichtete, allumfaſſende Herrſchaft und Heiligkeit des Urwillens nur in Beziehung auf das endlich beſchränkte und gehinderte Streben nach dem ſittlich-guten, d. h., nur als Heiligung des endlichen und unlautern Wollens, 2) die Allwiſſenheit, die das ganze Seyn umfaßt, und alles Wiſſen einzelner Weſen begründet, nur in Beziehung auf das endliche Streben nach dem als entwickeltes Wiſſen erkannten Wahren, d. h. nur als unterweiſende Weisheit und Erleuchtung erkennen kann, ſo kann er 3) die unbedingt höchſte, alles Seyn allgemein zweckmäßig und unendlich belebende Seligkeit des göttlichen Urlebens (die urſprüngliche göttliche Liebe im Urweſen) nur in Beziehung auf das endliche Streben nach dem himmliſch (nicht göttlich) ſeligen, d. h. nur als begeiſternde Herrlichkeit, als himmliſche Beſeligung, als den Gott der Schöpferliebe erkennen, der ſich in einem Himmel, in einem Urbilde des Lebens, wo das Endliche vom Unendlichen des ſeligen Seyns durchdrungen wird, offenbart. Wie endlich das abgeleitete Ideal des ſittlich-guten aus dem Geſetze, oder Axiom der Gewiſſenhaftigkeit nach vier Hauptpflichten oder Kardinalgeſtalten der Tugenden

58 *

(§. 20.), dagegen das abgeleitete Ideal des nach Wiſſensprincipien zu erkennenden Wahren nach vier Hauptrückſichten oder wiſſenſchaftlichen Urbegriffen, Kategorieen für die Dingenlehre (Ontologie) (§. 22.) aus dem Geſetze der Weisheit erkannt wird: ſo wird auch hier in der Region des Glaubens das abgeleitete Ideal des Himmels, oder der ein unendlich herrliches Leben im Endlichen mittheilenden Liebe (das himmliſch Schöne) für die Aeſthetik (als Lehre von den religiöſen Lebensgefühlen) aus dem begeiſternden Imperativ der göttlichen Herrlichkeit, nach vier Urbildern (äſthetiſchen Idealen) des Lebens und Urgeſtalten des Schönen gefühlt. Denn im Begriffe des himmliſch Schönen laſſen ſich vier Hauptmerkmale unterſcheiden, 1) die Unendlichkeit, welche die Sinnenſchranke unbeſtimmbar erweitert, 2) die Lebendigkeit, durch welche mannichfaltige Schranken und Gegenſätze der Endlichkeit geſetzt, und zur Erweiterung wieder aufgehoben werden. 3) Die Vollendung, oder Ahnung des allgemein zweckmäßigen Lebensganzen, deſſen Urbild ſich in allen Theilvorſtellungen im Kleinen wiederholt, 4) die Harmonie alles nachgebildeten Lebens im Endlichen mit dem urſprünglichen ſelbſteignen Urleben Gottes, wodurch alle Schönheit als keine bloße willkührliche Illuſion, ſondern als äſthetiſche, andächtig vernommene Wahrheit und Nothwendigkeit gefühlt wird. Wie dieſe vier Urgeſtalten der Schönheit in der äſthetiſchen Naturbetrachtung auf die Geſtalten der Natur und des Menſchenlebens, in der Mannichfaltigkeit ſeiner Charaktere, Geſchlechtsindividualität, welthiſtoriſchen Ent-

wickelung u. ſ. w. angewendet werden, haben wir bereits in den vorhergehenden Abtheilungen gezeigt (Gott in der Natur, S. 44—120. Gott in d. Geſch. S. 160). Auch ergab ſich aus der äſthetiſchen Naturbetrachtung, wie aus den vier Urgeſtalten des Schönen, bey Vorwalten eines ihrer Elemente, die Unterarten des Schönen, das Pathetiſche und die Grazie, das Starke und Sanfte, das Große und Niedliche, das himmliſch erhabene und naive oder Naturſchöne hervorgehn, und wie alle Bilder des Lebens ſich in der Kunſt mit einander verwechſeln laſſen, um das Bild von einem herrlichen Lebensprincip zu verſinnlichen, (Gott in der Natur, S. 85.) in Abſicht auf welche Deduction der Verfaſſer auf ſeine Poetik (I. Th. S. 69—215) verweiſen muß, wo ſelbige ausführlich gegeben worden iſt.

Der Glaube erklärt nun nicht nur die äſthetiſchen Lebensgefühle, ſelbſt diejenigen, welche ſich nicht unmittelbar auf das Feſtliche und Feyerliche in der Andacht beziehen, er leitet auch den wiſſenſchaftlichen Verſtand in deſſen phyſikotheologiſchen und hiſtorikotheologiſchen Unterſuchungen, und macht ihn auf die regulativen Principien für ſeine Nachforſchungen aufmerkſam. Die teleologiſche Urtheilskraft, die überall Zweckmäßigkeit, und Organiſation in Beziehung auf einen Urtypus des lebendigen Seyns vorausſetzt und zu erforſchen ſucht, und die, bey Kant, als eine blos ſubjective wiſſenſchaftliche Maxime ganz in der Luft ſchwebt, bekommt erſt durch die gewonnene Zuverſicht des Glaubens volle Kraft. Eſaias ſagt: „es ſey denn, daß ihr glaubet, ſo werdet ihr nichts ver-

ſtehn.“ Dem Glauben allein, wenn er die Forſchungen des Verſtandes unterſtützt, iſt es gegeben, das heilige Siegel des Schöpfers auf jedem endlichen Weſen und Geſchöpfe zu erkennen, und das gebundene Geheimniß überall zu löſen, inwiefern das mit einem endlichen Verſtande nach dem vorgeſchriebenen Maße der religiöſen Kritik geſchehen kann. Daher ſind die Bemühungen einer religiöſen Naturwiſſenſchaft, die von Vorausſetzungen des Glaubens ausgeht, ſich nicht in abſolute Metaphyſik der Natur oder Theoſophie verliert und der wiſſenſchaftlich gründlichen Experimentalphyſik keinen Eintrag thut, eher Vorſchub leiſtet, nicht zu verwerfen, mag ſie ſich mehr myſtiſch, oder nüchterner, (phyſiko-theologiſch) ankündigen. (ſ. d. polem. Th. II. S. 380. Gott in der Natur, S. 134.) Kant ſelbſt giebt in der Kritik der Urtheilskraft (S. 255) eine intuitive (anſchauliche Vorſtellungsart der Begriffe zu, die mehr als ein blos empiriſches Beiſpiel, oder ein willkührlicher Charakterismus (d. h., beliebige ſinnliche Bezeichnung, ohne wirkliche Beziehung auf die Anſchauung des Objects) ſeyn ſoll. Dieſe intuitive Vorſtellungsart der Begriffe theilt er wieder in Schemata, vollkommen entſprechende Anſchauung reiner Begriffe a priori z. B. die mathematiſchen Conſtructionen, und in Symbole, wo einem Vernunftbegriffe, dem keine ſinnliche Anſchauung genug thut, doch eine ſolche untergelegt wird, die, wenn auch nicht im Inhalte, doch in der Form, nach einer Analogie, den Vernunftbegrif verſinnbildlicht. Nun haben wir, was Kant für unmöglich hielt, (ebendaſ. S. 254) auf dem

Durchſchnittspunkte von Raum und Zeit für den Glauben ein poſitives Schema der Ewigkeit in der für den Zeitmoment der Andacht vorgeſtellten Allgegenwart Gottes oder in der für den räumlich beharrenden Standpunkt vorgeſtellten Dauer Gottes nachgewieſen. Dieſe andächtigen Vorſtellungen ſind den Bedingungen der Wirklichkeit, d. i. der räumlichzeitlichen Vorſtellkraft völlig gemäß, und alſo der Form nach vorſtellbare Wirklichkeit. Sie ſind nicht etwa bloße Charakterismen, willkührliche Sinnbilder ohne Beziehung auf objective Wirklichkeit, auch nicht etwa bloße Symbole (nach Kants zu beſchränkter Definition des Symboliſchen). Denn ſie haben nicht nur in der Form Analogie mit Gott, ſondern auch Inhalt, wenn gleich dieſer Inhalt dem Urbegriffe Gottes nicht genug thut. D. h., Gott iſt wirklich für die mögliche Vorſtellung von Raum und Zeit, wo ſich beyde durchſchneiden, allgegenwärtig und ewigdauernd, wenn ſein Urſeyn gleich über alle Allgegenwart und Dauer in Raum und Zeit noch hinausgeht, und ich darf nicht ſagen, Allgegenwart und Dauer ſind gleich dem Urſeyn Gottes (welches manche abſolute Naturphiloſophen meynen). Allgegenwart und Dauer ſind alſo nicht in ſo weit Schema Gottes, wie eine mathematiſche Conſtruction, wo z. B. das Dreyeck conſtruirt im Raum den Gegenſtand erſchöpft — aber ſie ſind doch auch mehr, wie bloßes analoges Symbol.. D. h., der gläubige Menſch wird nicht ſagen, wenn ich mir ein allgegenwärtiges und dauerndes Weſen vorſtelle, ſo ſtelle ich mir nur etwas ähnliches von Gott

vor. Denn dann hätte Gott gar keine wirkliche Beziehung auf die Zeit- und Raumwelt, und die obigen Andachtsbegriffe wären keine wirkliche Anſchauung, blos ein Spiel des Scheins, der Analogie. Daher iſt die Vorſtellung der Allgegenwart und ewigen Dauer Gottes weniger, als was Kant oben Schema, und doch mehr, als was er Symbol nennt, und wir behaupteten mit Recht, es ſey für die Andacht ein ſymboliſches Schema des ewigen Urſeyns, ein wirklich anſchauliches Sinnbild (S. 733), wodurch wir der Vernunft die Andacht von neuem vindicirten, welche die beſchränkte Philoſophie (ſ. oben S. 59) als eine ſinnliche Unmöglichkeit oder Schwärmerey, als ein myſtiſches eitles Streben der Sinnlichkeit nach dem Ueberſinnlichen ſchilderte.

Dagegen kann alle endliche Schöpfung, innerhalb Raum- und Zeitſchranke, niemals ein Schema des ewigen Urſeyns abgeben, aber der Glaube lehrt doch die Urtheilskraft, in allen endlichen Weltgegenſtänden, ein analoges Symbol des ſchöpferiſchen vollkommnen Urlebens zu ſuchen, nicht etwa eine blos willkührliche Zeichendeuterey, oder Charakterismus. Hier giebt denn Kant (am angef. Orte S. 258.) wenigſtens ſo viel zu, daß das Schöne das Symbol des Sittlichguten ſey. Aber er vergaß hinzuzuſetzen, was ſich doch ebenfalls nicht läugnen läßt: das Schöne im religiöſen Sinne als ein Bild des zweckmäßigen Urſeyns und Urlebens, ſey auch ein analoges Symbol des wiſſenſchaftlich erkennbaren Wahren, welches die teleologiſche Urtheilskraft leiten muß. Und ſo hat es denn von

jeher eine ſymboliſche religiöſe Naturerkenntniß in dieſem Sinne, unter Anleitung gläubiger Anſchauungen gegeben, deren Ahnungen die naturwiſſenſchaftliche Erfahrung von jeher beſtätigte. So haben auch wir in der wiſſenſchaftlichen Naturbetrachtung, wo überall die Vorausſetzungen des Glaubens durch die Erfahrung als beſtätigt dargeſtellt wurden, in ſymboliſcher Naturerkenntniß die Analogie der wiſſenſchaftlich erkennbaren Natur mit Gottes Urſeyn und Eigenſchaften gezeigt. Darum erſchien uns auch wiſſenſchaftlich die Natur, in dem kleinſten und größten Gegenſtande als Nachbild eines großen Urtypus himmliſchen Schöpferlebens, und der gemeine Phyſiker beurkundet ſeine philoſophiſche Ignoranz, wenn er eine ſolche religiöſe ſymboliſche Naturerkenntniß mit einer abſolut myſtiſchen theoſophiſchen Naturphiloſophie in Eine Brühe ſeiner verworrnen Begriffe wirft, um ſie zuſammen unwillig wegzuſchütten. Daher iſt alſo die mechaniſch chemiſche Verbindung der Elemente, die wechſelſeitige Verwandſchaft aller Naturbildungen und ihre Stufenleiter, (Gott in der Natur §. 21.) bis zum Gefühl vom Grunde alles Lebens hinauf, der Pflanzen- und Thierorganismus und endlich der vollkommenſte, menſchliche von den größten Philoſophen ſymboliſch als Nachbild des innern urſprünglichen Lebens der göttlichen Schöpferliebe erkannt worden. Darum hieß von jeher auch der Menſchenkörper, eben ſowohl wie die Menſchenſeele, und das religiöſe Gemüth ein Ebenbild Gottes und des Univerſums, ein Mikrokosmus (Gott in der Natur.

S. 63. 64.) und die beſeelende Naturkraft, wenn ſie auch unter dem Namen von Weltſeele häufig mit dem Schöpfergeiſte fälſchlich verwechſelt wurde, konnte, ſo weit ſie in ihr Geheimniß den wiſſenſchaftlichen Verſtand eindringen läßt, doch, nach allen ihren Merkmalen, als ein analoges Symbol des göttlichen Urbewußtſeyns betrachtet werden. (Gott in der Natur. S. 383.) Gleicherweiſe haben wir auch eine ſymboliſch-teleologiſche Erkenntniß der Weltgeſchichte, nach Vorausſetzung und Anleitung eines religiöſen Glaubens überhaupt in dem hiſtorikotheologiſchen Theile nachgewieſen, wo dieſelben Symbole ſtatt fanden, wie in der Natur, und wo namentlich die gläubige Idee eines allgemein zweckmäßig fortſchreitenden Lebens der Menſchheit, und eines lebendig ſich entwickelnden Organismus, in Einzelnen Theilen, wie im Ganzen der Menſchengeſellſchaft, der Urtheilskraft große welthiſtoriſche Anſichten gewährte, wenn der Utrypus des göttlichen Schöpferlebens und eines alles zweckmäßig vereinenden Urbewußtſeyns hier ebenfalls überall zu Grunde gelegt ward. Woher käme wohl das allgemein verſtändliche Symbol der Sprache, nach dem jede Menſchengeſellſchaft wie ein großer Menſchenkörper, oder wie ein Einziges Menſchenleben und ſo die Menſchheit überhaupt immer als ein Ganzes verſinnbildlicht wird, wenn es ein bloßes zufälliges Sinnbild, ein Charakterismus, mit Kant zu reden, nach Rednerwillkühr wäre. Nein! Es hat wiſſenſchaftlichen Grund, und führt zu wiſſenſchaftlich richtigen Anſichten. Es hat ſymboliſche Wahrheit und Wirk-

lichkeit, welche Plato in ſeinen Träumen von einer idealen Republik eben ſo wohl herausfühlt, als der chriſtliche Apoſtel, wenn er von Chriſtus, dem Haupte und von den Chriſten als den Gliedern ſeines Leibes ſpricht. Aber nur der Glaube, welcher im ganzen Umkreiſe der Schöpfung die Sinnbilder des himmliſchen Lebens unter einer Hauptform wiederfindet, kann den Verſtand zu dieſen Anſichten erleuchten. Darum iſt auch das religiöſe Symbol des Abendmahls keine Ceremonie, wofür viele Scheinchriſten ſie halten, ſondern es hat die tiefſte ſymboliſche Wahrheit. Es iſt das einzige Sinnbild, was für einen gemeinſchaftlichen Gottesdienſt gewählt werden konnte, und was ſchon um deßwillen das Centrum alles öffentlichen chriſtlichen Gottesdienſtes ſeyn ſollte (wie in der erſten Kirche nach Juſtinus Martyr einfach rührender Beſchreibung auch immer der Fall war). Es iſt die lebendigſte Ahnung des in Chriſto und in deſſen Gottesbewußtſeyn zu gewinnenden Himmels, den Schwedenborg in myſtiſchen Träumen, alſo wohl nicht unpaſſend, unter den Bilde eines Einzigen Menſchen vorſtellte. Alle heidniſchen Theogonieen bis zur Edda hinab, machen den Himmel zu einem Menſchenbilde, zur Baſis des irdiſchen Lebens, und es iſt gewiß nicht ohne Grund, daß chriſtliche Viſionaire mit dieſem Bilde die Welt wieder endigen. Oberflächliche Köpfe vermögen nichts, als über Schwärmer zu ſpotten. Wer tiefer blickt, findet auch hier das Gold der Wahrheit heraus. Er findet in den Schwärmern wenigſtens Blitzfunken von Wahrheit, in den Antimyſtikern und Feinden des Glaubens dagegen

auch gar Nichts anders, als was von aller Wahrheit abführt.

Wenn auf dieſe Weiſe der Glaube an eine ſchöpferiſche Liebe und ſich mittheilende Herrlichkeit ihres allgemein zweckmäßigen ſeligen Lebens in Verbindung mit der gewiſſenhaften Erkenntniß eines unbedingt guten, höchſten Willens, eine ſolche ſymboliſche Phyſikotheologie und Hiſtorikotheologie, methodiſch begründet, wie wir ſie in den beyden erſten Abtheilungen (Gott in der Natur, und in der Geſchichte) aufgeſtellt haben, die Hiſtorikotheologie aber, wie wir (Gott in der Geſch. S. 114 — 172.) zeigten, nothwendig auf eine welthiſtoriſche Offenbarung im engern Sinne führt, ſo erhellt auch, welches nothwendige Verhältniß jener noch allgemein, ohne hiſtoriſche Thatſachen begriffene Glaube zu dem Begriffe der geſchichtlichen eigentlichſt ſogenannten Offenbarung, nach dem Zuſammenhange im wiſſenſchaftlichen Organismus der religiöſen Vernunfterkenntniß haben müſſe. Wie wir nämlich (am angef. Orte S. 115.) erkannten, daß die welthiſtoriſche Offenbarung religiös ſeyn müſſe, und nicht nur Gewiſſenhaftigkeit, und gewiſſenhaftes Wiſſen, ſondern auch Glauben an Gottes allgemein zweckmäßige Weltſchöpfung und Weltregierung vorausſetze, ſo führt auch umgekehrt dieſer Glaube unumgänglich zur Erwartung und Anerkennung einer geſchichtlichen beſondern Offenbarung, bekommt durch letztere erſt ſeinen wahren Inhalt für das Sinnenleben, ſeine wahre

Belebung, ja ſelbſt eine erſte vollkommne Erweckung bey dem natürlich verderbten, von der Urreligion abgefallnen Menſchen, der ſeinen Willen als böſe, ſeinen Verſtand als irrig verkehrt, ſein Vorſtellungsvermögen als ſinnlich, unrein und ungläubig erkennen lernen muß. Und ſo weiſen Glaube und geſchichtliche Offenbarung wechſelsweiſe auf einander zurück. Letztere beruft ſich auf einen obwohl entſtellten, doch in der religiöſen Menſchenvernunft vorhandenen geiſtigen Keim des gläubigen Lebens, deſſen Ausbildung, wie Chriſti Lehre zeugt, überall ſelbſt moraliſch, und unter ſittlicher Zurechnung gefordert wird, und Erſterer erwartet wiederum eine welthiſtoriſche Erweckung und Entwickelung unter dem Namen beſonderer Offenbarung. Denn der Schöpfer wäre nicht der Gott der Liebe und Herrlichkeit, wenn er nicht ſeinen Himmel, wo er ſein ſelbſteignes, unendliches ſeliges Leben endlichen Geiſtern mittheilt, auch mit der Erſcheinungswelt, innerhalb der endlichen Raum- und Zeitſchranke, in Verbindung erhielt, dieſe Erſcheinungswelt, die von dem Verſtande gar nicht als Ganzes erkannt wird, zu einem Symbol des himmliſchen Lebens in deſſen Allheit verklärte, und das Menſchengeſchlecht durch die zeitlichen Weltbegebenheiten für die Theilnahme an jenen Himmel im einzelnen, wie im Gattungsbegrif vorbereitete und auferzöge. So ergeben ſich denn in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange alle Eigenſchaften einer Offenbarungsgeſchichte, die wir in der religiöſen Geſchichtsbetrachtung aufſtellten, wozu wir, außer dem ſchon bemerkten 1) religiöſen Hauptinhalt, 2) das

wunderbare rechnen müſſen, als eine über begreif-liche, ſinnliche Weltordnung hinausgehende Heilsordnung und geiſtige Verklärung der Körperwelt 3) das ſymboliſche, welches Erſcheinungswelt und Menſchheit als ein nothwendiges Sinnbild des allgemein zweckmäßigen Urſeyns darſtellt, namentlich die Idee des Menſchengeſchlechts, als eines durch die Schöpferliebe vereinigten, verwandten Lebensganzen zuſammenhält, welches durch beſonders erwählte Völker und Perſonen der Weltgeſchichte eine ſymboliſche Stellvertretung hat, zu einem heiligen Reiche Gottes im Gewiſſen beſtimmt, von der Lebenskraft der göttlichen Schöpferliebe zweckmäßig organiſirt und belebt, nach kosmiſchen Perioden, wo die Herrlichkeit Gottes klarer ſich offenbart, erzogen wird, und zu dem höchſten religiöſen Endzwecke fortſchreitet, ſein Heil allgemein anzuerkennen, d. i. Theil an dem göttlichen Urbewußtſeyn zu nehmen, welches in perſönlicher Offenbarung ſelbſt Beſitz von der Erde ergriffen hat; aus welchen welthiſtoriſchen Glaubensvorſtellungen ſich von ſelbſt ergiebt, daß die Quelle ſolcher religiöſen Weltbegebenheiten und ihrer hiſtoriſchen Darſtellung eine von dem Geiſte der göttlichen Liebe erweckte Begeiſterung oder Inſpiration ſeyn muß, welche den welthiſtoriſchen Zuſammenhang prophetiſch empfinden läßt, ihn in einer von der Sprache der irdiſchen Geſchichte verſchiedenen poetiſchen myſtiſchen Sprache des religiöſen Glaubens ſinnbildlich darſtellt, und welche durch religiöſe Tradition gemeinſchaftlichen Gottesdienſtes, durch gewiſſe Gnadenmittel, oder Sacramente auf das Herz eines je-

den zum Glauben erweckten Menſchen fortgepflanzt wird. So erkennt denn der religiöſe Verſtand die Unentbehrlichkeit des Offenbarungsbegriffes überhaupt, wie früher ſchon aus dem Gewiſſen (§. 22.), ſo hier aus der Hauptidee des Glaubens. Denn wenn die Schöpfung überhaupt Mittheilung eines als unendlich zweckmäßig vorgeſtellten Seyns iſt, die von Seiten freyer Liebe und Gnade des ſeligen Urbewußtſeyns, in Belebung endlicher Weſen, ſtatt findet, ſo iſt ſie keine nothwendige, fataliſtiſch, gezwungene, äußere Entwickelung des Urſeyns, die etwa wie eine allgemeingeſetzliche Naturordnung von einem wiſſenſchaftlichen Verſtande abſolut erkannt, und a priori gewußt werden könnte. Sondern ſie iſt, nach der Glaubensmetaphyſik, ein unbedingtgegebenes, empfangenes Seyn für die Menſchenvernunft, durch freyen göttlichen Rathſchluß, welcher in Weltentſtehungen und weltgeſchichtlichen Entwickelungen für den Glauben keine andere Bedingung hat, als an die Gott in ſeiner allgemein unmittelbaren Offenbarung ſich ſelbſt bindet, daß er nämlich, im unbedingt guten Wollen, in der Weisheit und in der Liebe, die allen Geſchöpfen Antheil an den allgemeinzweckmäßigen Urſeyn gönnt, Ein und derſelbe, von Ewigkeit zu Ewigkeit, kurz, daß er der ſich im Endlichen offenbarende Gott ſey. Darum nannten wir ſchon in der Sphäre des gewiſſenhaften Wiſſens (§. 22.) alles menſchliche Wiſſen, nach folgerechter religiöſer Anſicht, ein geoffenbartes, wiewohl dieſes eine Erleuchtung, Offenbarung im weitern Sinne heißt (Gott in der Geſchichte. S.

120. 127.) ordinaria Dei illuminatio (ſ. oben S. 369.) Denn das Seyn wird hier für das Wiſſen ebenfalls gegeben, es wird unmittelbar einleuchtend, poſitiv gegeben, und nicht blos durch die Sinne ſondern das religiöſe Wiſſen iſt eine Entſchleyerung des Ueberſinnlichen (revelatio), etwas Apokalyptiſches, weil es ein unendliches Verhältniß des Menſchen im Gewiſſen zu einem innerlich wahrgenommenen heiligen Urwillen verkündet. Noch mehr verlangt aber der Glaube eine Offenbarung im engern Sinne, die ihn erwecke und ſtärke, per extraordinariam revelationem, und dieſe findet nun der religiöſe folgerechte Verſtand völlig unentbehrlich. Denn da der Menſch in gewiſſenhafter Vernunft ſich als geneigt zum Böſen, als ſinnlich verkehrt und beſchränkt bey der natürlichen Erkenntniß wahrnimmt, wird es ihm ſchwer, ohne gewaltſame welthiſtoriſche Anregungen ſelbſt nur das Gewiſſen als Bewußtſeyn eines unbedingt guten Willens in ſich rege zu erhalten, (ſ. den polem. Theil. S. 437.) geſchweige denn die höhere Vorſtellung des Glaubens ſelbſtthätig zu erwecken. Wer keine Liebe im religiöſen Sinne in ſich findet, wie mag ſich der eine ewige Liebe vorſtellen können? Wer an den Sinnen mit Verkehrtheit hängt, wie mag der ohne Erregung beſonderer Offenbarung, an das überſinnliche unendlich zweckmäßige Urſeyn glauben, oder das ſinnliche durch dieſe überſinnliche Grundvorſtellung verklären? Darum beſcheidet ſich der religiöſe Verſtand, daß die Glaubensvorſtellung an einer Schöpferliebe, im höchſten Sinn (nicht nur an einen gütigen Naturgott)

und an ein ſeliges Urleben, ohne welthiſtoriſche Offenbarung, bey einem verderbten Menſchengeſchlechte vielleicht nicht einmal dem Begriffe nach vorhanden ſeyn würde, wie denn dieß die gewiſſen- und glaubenloſen Philoſophieen ſattſam erweiſen und der weltphiloſophiſche Empirismus, die weder von einem Gewiſſensverhältniſſe des Menſchen, noch von einem ſeligen Leben auch nur einen halben Begrif haben, indem ſie ſich höchſtens ein naturgemäßes ſinnliches Leben, oder Vernunftwürde, oder beſchränkte Glückſeligkeit der Geſchöpfe, oder vernünftige Selbſtzufriedenheit begreiflich vorzuſtellen vermögen.

Die Glaubensidee der ſich offenbarenden göttlichen Schöpferliebe wird nun insbeſondere die unendliche Güte Gottes genannt, in wiefern Gott dem endlichen Weſen Güter giebt d. h., Grade des höchſten Gutes, oder des ſeligen Urſeyns mittheilt, die der Verſtand an keine beſtimmten Gränzen binden kann, als die der Endlichkeit überhaupt. Denn wer wollte in Glauben die Gränzen der Güte Gottes meſſen, die weiter reicht als die Wolken und der irdiſche Himmel, und auf welche der gläubige Menſch, in Hinſicht auf Vermehrung der Gaben, für ſich und das All der Geſchöpfe unauslöſchliche Hoffnung ſetzt? Alles endliche Leben, werde es als ſinnlich oder geiſtig begriffen, beſteht in einem vereinten Grundgefühle des Daſeyns, und ſo hat die Naturphiloſophie (ſ. Gott in der Natur. S. 333.) von jeher das Leben, als eine Vorſtellkraft des Univerſums, auch wohl der Materie in gewiſſen Momenten zugeſchrieben, und bis außerhalb der Gränzen des eigentlichen Organismus erweitert. Indeſſen deutet

ſchon der thieriſche Organismus auf ein bleibendes, weilendes Lebensprincip (Seele im eigentlichen Sinne), auf eine Vorſtellkraft mit Erinnerung, und der Menſch denkt ſich ſein Leben, ſinnlich und überſinnlich als einen bleibenden Zuſtand, der im Bewußtſeyn zum Ichbegriffe erhoben wird. Indeſſen erſcheint das körperliche und geiſtige zuſammengefaßte Menſchenleben bald erhöht, bald herabgeſtimmt, und in dieſem Wechſel des Zuſtandes allerdings unſelig, ſelbſt in ſogenannten glückſeligen, noch mehr in unglücklichen Momenten, und das Princip dieſer Unſeligkeit iſt eben der als unendlich und unſicher gedachte ſtete Zeitwechſel, von welcher Unſeligkeit der ſelbſt nur halbreligiöſe Gedanke eines ſteten Steigens und Fortſchreitens nicht heilen kann, weil auch hier der Menſch, nie im Beſitz des Ganzen geſetzt, mit allen Hoffen und Wünſchen bey der in Langweile ſich ausdehnenden irrigen Zeitvorſtellung nimmer zur Ruhe kommt. Daher hat auch die Vorſtellung von unendlich vielen, der menſchlich irdiſchen ähnlichen Lebensperioden, in Progreſſion, welche die Philoſophenreligion eigenmächtig, ſtatt des von ihrer Einbildung abgeſchafften chriſtlichen Himmels, einführen wollte, eben ſo wenig, als die, auf jene Vorſtellung der Alten von einem ewig circulirenden lebendigen Univerſum gebaute Metempſychoſe, die den Menſchen willkührlich im Kreislauf herumtreibt und beliebig wieder ſinken läßt, Wurzel faſſen, oder Troſt gewähren können. Die wahre Seligkeit könnte alſo bey keiner grobſinnlichen Vorſtellung eines allemal nur beſchränkt glücklichen, wenn auch immer dauernden Zuſtandes, auch nicht bey einer

moralphiloſophiſchen, wo beſchränkte Tugend durch Befriedigung irdiſcher Neigungen verhältnißmäßig, beſchränkter Weiſe, belohnt würde, ſtatt finden. Nur ein weltüberwindender Glaube, der die beſchränkte und verkehrte Raum- und Zeitanſicht, als Verhältnißanſichten außerhalb des Mittelpunktes erkannt, und die menſchliche Lebensvorſtellung in den Mittelpunkt des Alls, in den Schooß der göttlichen Liebe getragen und zur Ruhe gebracht hat, kann die wahre Seligkeit einer lebendigen Seele bewirken, welche mit ihrer nie aufzuhebenden Endlichkeit doch ein Streben nach Unendlichkeit verbindet, und indem ſie den Grund alles Lebens vernünftig vernimmt, den Vernunfttrieb nach Seligkeit hat. Die Seligkeit dieſer Seele wäre ihr bey aller bleibenden Endlichkeit vorſtellbares Wohnen in Gott, im gläubig erkannten Mittelpunkte ſeines himmliſchen, ſich unendlich mittheilenden, ſelbſteignen Lebens, wo ſie ſich in ihrer Heimath, und im Beſitz aller Güter, die ihr, wie ein Erbe, wegen der gefühlten Verwandſchaft mit Gott, anheim gefallen wären, befände, ob ſie ſie gleich immer nur endlich mittelſt ihrer Schranke genießen könnte. Dieſes drückt auch die richtige Etymologie des deutſchen Wortes vollkommen aus.

Einige haben auf die Aehnlichkeit dieſes Worts mit Salus, Heil, aufmerkſam gemacht, und wir haben oben erwieſen, daß Heiligkeit und Seligkeit im vollkommnen religiöſen Begriffe zuſammenfallen. Allein offenbar richtiger für den, der die alte Sprechart kennt, erſcheint die Herleitung des Worts Seligkeit von Sal,

einem Beſitzthum, Erbe und heimathlichem Hauſe, daher denn Wendelin im glossario Salico wohl mehr Recht hat, wie Wachter, wenn er hier auf der Bedeutung vom Saal, als einem Hofe Gottes (aula Dei), im Sinne des chriſtlichen Gottesreiches, aufmerkſam macht. Das Wort Sal, altjuriſtiſch, entſpricht auch dem Worte κληρος, Loos und Erbe, im neuen Teſtamente, und clerici, welche, nach Hieronymus, den Herrn zum Looſe, oder nähern Theil am Looſe des Herrn haben, wären in einem geiſtlichen Sinne ganz gleichbedeutend mit den alten Saalmännern (Saalfranken), worunter man nicht nur Grundbeſitzer überhaupt, oder Franken, die nach dem Eigenthumsgeſetze (lex Salica) lebten, ſondern auch Beyſitzer im Saal und Palaſte, in der Curie dachte. Die Worte Schickſal, Mühſal, glückſelig, gottſelig u. ſ. w., ſind beſtätigende Beyſpiele und der Gleichlaut Salem (Salom) als das orientaliſche für Ganzheit, Heil und Friede immer merkwürdig. Der Gottſelige namentlich iſt im Mitbeſitze des göttlichen Lebens, welches ſein Loos und Erbe iſt, und Seligkeit bedeutet allerdings, ſich (im Endlichen) der Vereinigung mit Gott, mit anſchauender Luſt, bewußt werden, wobey Adelung, die etwas komiſch klingende, aufgeklärte Bemerkung macht, daß dieſe Bedeutung bey einigen neuern, ſinnlichen Kirchengemeinden ſtatt finde. Denn, wenn dieſe Kirchengemeinden Gott zum Gegenſtande ihrer Luſt machen können, müſſen ſie wohl überſinnlicher fühlen, als die Philoſophen, welche nichts als fortdauernde, ſinnlichglückliche Lebensperioden zur Belohnung ihrer Tugend fordern, und von einem

ſeligen Leben, das mehr als Selbſtzufriedenheit wäre, ſondern ſich auf das All des Urſeyns richtete, gar keinen Begrif haben.

Die Glaubensvorſtellung der ihr ſelbſteigenes ſeliges Leben mittheilenden göttlichen Liebe, als unendlich gebenden Güte, bey endlicher Beſchränktheit der Geſchöpfe kann demnach der religiöſe Verſtand in folgende Punkte eines Dogmas zuſammenfaſſen: 1) kein endlicher Lebenszuſtand, als ein blos innerhalb der Schranke zuſammengefaßter Lebensgenuß, oder Lebensbegrif, thut der geglaubten, unendlichen Güte Gottes, oder der gläubigen, zuverſichtlichen Hoffnung auf dieſe Güte genug, ſo daß nicht ein höherer, erweiterter Lebenszuſtand ahnend vorgeſtellt oder vorausgeſetzt werden könnte, weil Gott unendlich und immer neu zu geben hat, ſeine Liebe grundloſer iſt wie die See, und der gläubige Menſch, der, wie Klopſtock ſagt, über Gott erſtaunt, ſein Heil nie begreift, eben dieſen unerſchöpflichen Gott zum Gegenſtande oder ſteten Ziel ſeines Lebens hat. 2) Jeder endliche Zuſtand des Lebens iſt ein untergeordneter, und muß als zweckmäßiges Mittel, Vorbereitung, Theil eines höhern betrachtet werden. So betrachtet denn der gläubige Menſch auch ſein körperliches Sinnenleben nur als Hieroglyphe, Entwickelungs-Mittel, Vorbereitungsſtufe, eines geiſtigen, höhern, unendlichen Lebens in und mit der göttlichen Liebe, macht „ſeinen Raupenſtand und dieſen Tropfen Zeit, um mit Haller zu reden, den nicht zu ſeinem Zweck, den nicht zur Ewigkeit.“ Darum betrachtet er die göttliche Güte nicht nur als Geberin ſinnlicher oder be-

ſchränktgeiſtiger Güter, wie die Heyden, welche ihre Götter δωτηρες ἐαων (Odyss. ϑ. v. 325.), d. i. Geber von Lebensgütern zu Eigenthum nannten, oder wie die naturaliſtiſchen Glückſeligkeitsphiloſophen. Denn ſchon ſeine Gewiſſenhaftigkeit lehrt ihn, daß Gott der Herr iſt, dem alles gehört, und der alles nur als Mittel zu ſeinem Reiche giebt, und ſein Glaube erleuchtet ihn, daß er jene Güter nur, inwiefern ſie Sinnbilder, Theil und Mittel des geiſtigen Lebens werden, nicht gering ſchätzt. Darum ſagt Gellert, in dem Liede: die Güte Gottes, das auf der Wage des religiöſen Gemüths eine ganze ſchöne freygeiſteriſche Literatur aufwiegt, eben ſo erhaben als einfach.

Schau, o mein Geiſt! in jenes Leben,
Zu welchem Du erſchaffen biſt,
Wo Du, mit Herrlichkeit umgeben,
Gott ewig ſehn wirſt, wie er iſt.

und offenbart uns, indem er die Empfindungen ſeines Herzens entfaltet, worinnen ein gläubiger Menſch die Güte Gottes eigentlich finde. Darum macht auch der gläubige Menſch die Vorſehung nicht blos zur Wächterin ſeines irdiſchen Glücks, und zürnt ihr nicht, wird nicht ungläubig, wenn ſie ihm früher oder ſpäter entzieht, was nicht ſein, was ohnedieß ſinnlich-endlich iſt, und für Staub der niedern Welt erkannt wird. Darum erhellt vielmehr der gläubige Menſch irdiſche Leiden, ſelbſt die ſchwarzen, ſchweren Unglücksſtunden, wo ſich die Seele von Gott, der Welt, und der Hülfe ihres Glaubens verlaſſen wähnen möchte, mit der zuverſichtlichen

Vorſtellung, daß ſie Erziehungsmittel für höhere Seligkeit ſind ... und ſagt mit Klopſtock vom Tode:

Wenn wir ſterben, empfahen wir ſo: wir wähnen vom Elend Auszuruhen und uns wird Wonne des Himmels gegeben.

Auch betrachtet der gläubige Menſch ſein Leben nie als ſein einzelnes Eigenthum, auch nicht blos als Mittel der eignen Seligkeit, ſondern des herrlichen Lebens, das ſich im Univerſum entwickelt, überhaupt, in welches aufgenommen er ſeine Seligkeit findet, die keinesweges, wie unchriſtlichen Theologen, für ihn ein individuelles ausſchließendes Eigenthum iſt, „und duldet ſo muthig, um mit dem Dichter zu reden, wie Millionen dulderen, für die beſſere Welt.“ Aber die bisherige Betrachtung erſchöpft das Glaubensdogma der Liebe und Güte Gottes noch nicht, und die beyden bisher aufgeſtellten Punkte deſſelben würden doch immer Gott und Welt nicht ausgleichen, ſondern das gläubige Leben in ſteter Unruhe vorzuſtellen, nach der philoſophiſchen unſeligen Idee ſteter Progreſſion, und Approximation, eines Fortſchreitens und Annäherns zu Gott, ohne deſſen ſelbſteignen Lebens ſich je theilnehmend zu erfreuen. Der letzte Punkt des Glaubensdogmas, mit dem uns der Glaube erſt einen Schlüſſel zum Himmel der ſeligen Ruhe zeigt, iſt: 3) Jeder endliche Zuſtand des Lebens bleibt, als Genuß, innerhalb endlicher Schranke, von dem ewigen Beſitze des ſeligen Lebens, der in ſeiner unendlichen Möglichkeit im Glauben, der Ewigkeit ganz gleich iſt, immer noch zu unterſcheiden, und der Glaube vermöchte daher nur inſofern eine beru-

ßigende Seligkeit zu geben, inwiefern er mit jedem endlichen Zuſtande die Vorſtellung eines ewigen Beſitzes des göttlichen Lebens in der Allheit für das gläubige endliche Weſen verbände. Dieſes vermag nun die Glaubensvorſtellung der göttlichen Liebe allerdings, indem die göttliche Liebe, nach obiger Beſtimmung, nicht nur in einem Himmel, wo endliche Weſen, bey aller Beſchränktheit ihrer Endlichkeit für den Genuß des Seyns, doch im Ganzen, des unendlichen Lebens der Gottheit theilhaftig ſind, das Ideal des ewigen Beſitzes für endliche Weſen, zu deren vollendeter Befriedigung erfüllt, ſondern auch um deswillen als ſelige Urkraft der Schöpfung nicht anders vorgeſtellt werden kann, als daß ſie mit der Schöpfung ein von ihr ewig gezeugtes unendliches, conſubſtanzielles, ihr völlig gleichartiges Urleben verbindet, damit dieſes im Schooße der Urliebe ſich urſprünglich und ewig erzeugendes Urleben, in voller Herrlichkeit, den endliches Geſchöpfen offenbar werde, und letztere dergeſtalt an der ſelbſteignen göttlichen Natur Theil haben könnten. Und ſo wäre ein ganzer Himmel endlich ſeliger Weſen, eben ſo wenig als eine ganze lebendige durch eine erſte Natururſache bevölkerte Welt, wie ſie ſich der naturaliſtiſche Philoſoph ohne nähere Offenbarung Gottes vorſtellt, ein Nichts für den Glauben, wenn jene Himmelsbewohner, endlichſelige oder glückſelige Weſen nicht die Offenbarung Gottes hätten, Gott, mit Gellert zu reden, auf irgend eine endlichen Weſen mögliche Weiſe ſähen, wie er iſt. Dieſe Offenbarung Gottes ſelbſt aber, für jede Endlichkeit,

und der Schöpfung zugewandt, das ſich ewig erzeugende göttliche Leben, iſt was das chriſtliche Glaubensdogma den Sohn Gottes nennt, jenes in Güte, Weisheit und Liebe ausgeſprochne Wort, den λογος der Schöpfung, für deſſen Herrlichkeit und durch welchen alle Dinge geſchaffen worden. Ein jeder gläubige Menſch kann nun, von ſolcher Glaubensvorſtellung gehoben, Theil nehmen, auch als endliches Geſchöpf, an dem ewig erzeugten und ſich erzeugenden göttlichen Leben, alle ſeine ſelbſt bewußtloſen Lebenszuſtände, inwiefern ſie ſich aus organiſirter Materie entwickelten, niemals als ſolche betrachten, die im leeren Abgrunde eines abſoluten Nichts, ſondern im Schooße des göttlichen Urlebens, im allgegenwärtigen Urbewußtſeyn entſtanden ſeyen, alles ſogenannte Nichtſeyn und Nichtbewußtſeyn ſich wie einen Schlaf, alles Leben aber wie das Erwachen eines einzelnen Weſens zu einem Grade von Theilnahme an der unendlichen göttlichen Welt- und Lebensvorſtellung denken, und ſo iſt der liebliche metaphyſiſche Traum der Leibnitziſchen Monadologie mit der Unterſcheidung materiell ſchlafender, geiſtigwachender Monaden, eben ſo wie der platoniſche Traum von einer ſich erinnernden Seele, unbewußt aus dem Innerſten der Glaubensmetaphyſik hervorgegangen. Für den gläubigen Menſchen giebt es weder Nichtſeyn, noch todtes Seyn, ſondern im Endlichen nur Schlafen, oder Wachen, Erwecktſeyn zu Leben und Bewußtſeyn, kurz Leben und Urbewußtſeyn von Anbeginn überall, mit oder ohne endliche Schöpfungen, welche zum urſprünglichen ſeligen Urſeyn der göttlichen Liebe nicht nöthig ſind, wie der

feinere Pantheismus vermeynt, ſondern aus der freyen Gnade Gottes für endliche Weſen hervorgehen. Klopſtock fragt den Ewigen: „wurdeſt du dadurch ſeliger, daß du Seligkeit gabſt?“ und geſteht ſelbſt mit dieſer Frage an einen Abgrund zu ſchwindeln, in deſſen Tiefen er nichts ſehe. Allein hier ſchwebte ihm das Dogma vom ewigen Sohne Gottes und deſſen unendlich ſich erzeugenden Leben nicht lebhaft vor, und der poetiſche religiöſe Denker war hier in der engen Zeitvorſtellung befangen. Allerdings rühmt ſelbſt Shakeſpear von der Gnade, ſie ſegne zwiefach, den der nimmt, und den der giebt, ſie ſey, wie der ſanfte Himmelsregen, der, mit Worten der Klopſtockiſchen Frühlingsfeyer zu reden, Segensfüll' entlaſtet, und von jeher war es Sprichwort: geben ſey ſeliger, denn nehmen. Aber alles dieſes findet, auf die urſprüngliche unbedingte Seligkeit des göttlichen Weſens in höchſter Vorſtellung bezogen, auf das Verhältniß zu endlichen Weſen durchaus keine Anwendung. Der chriſtliche Glaube ſagt: Gott lebe ſein ſeliges Leben als Vater, in dem durch den Geiſt mit ihm verbundenen Sohne von Ewigkeit zu Ewigkeit, und das Wort der Güte, Weisheit und Liebe war, nach der Schrift, von Anbeginn bey Gott, und Gott ſelbſt. Und ſo iſt der chriſtliche Schöpfer keine Weltſeele, die ſich durch endliche Gegenſätze zur Liebe und zum Leben erſt organiſiren müßte, auch kein eben ſo mechaniſches Vernunftweſen, welche eine Vernunftconſtitution im Endlichen zu verwirklichen, ein Seyn, welches ſich äußerlichendlich, nothwendig zu entwickeln hätte, in welchen Fällen er als urſprünglich unſelig,

oder fataliſtiſch bedingt dargeſtellt wird, und der Endlichkeit allerdings bedürfte. Sondern die chriſtliche Schöpfung iſt eine freye That der Liebe, welche endlich beſchränkte, getrennte Weſen entſtehen läßt, damit ſie in ihrer Wiedervereinigung das Urweſen finden, preiſen und ſelig werden mögen, welches Urweſen, jedoch ohne den Preis, Dank, die Anbetung jener endlichen Geſchöpfe, oder ihrer Liebe zu bedürfen, urſprünglich ſelig iſt, weil es zugleich die Allmacht iſt, deren unendliche Weltvorſtellung kein Traum bleibt, ſondern göttlich ſich verwirklicht im Sohne, die Allwiſſenheit, die alle Wahrheit in dieſer Uebereinſtimmung mit ſeiner Weltvorſtellung im Sohne urſprünglich beſitzt, das Urleben, das in ſeiner Liebe zum Sohne ihm gleiches göttliches Leben mittheilt, und ſo als Urbewußtſeyn, das vollkommne Seyn in Urbild, urſprüngliches Gegenbild und deren Vereinigung in ſich begreift. Dennoch ſchafft dieſes in ſeiner eben angedeuteten Dreyeinheit vollkommne Urbewußtſeyn, nach chriſtlichem Glaubensbegrif, innerhalb ſeiner Allgegenwart und ewigen Dauer (nicht etwa außerhalb in einem abſoluten Nichts abſoluter Räume und Zeiten) endliche Weſen, Geiſter, die in endlicher Beſchränkung und Thätigkeit das Ebenbild jenes Urbewußtſeyns und ſeiner urſprünglich lebendigen unendlichen Thätigkeit ſind und noch mehr werden können, Organiſationen und Stoffe, die ebenfalls natürliche Nachbilder, nachahmende Hieroglyphen jener urſprünglich ſchöpferiſchen Thätigkeit ſind, und es entſteht ſo (innerhalb des göttlichen Urſeyns) eine durch Gott bedingte Schöpfung endlicher, zum Daſeyn

erwachender Weſen, beſtimmt die urſprüngliche göttliche Weltvorſtellung (chriſtlich geſprochen) im Sohne, das unendlich ſich erzeugende Urleben des Schöpfers zu verherrlichen. Dieſe Schöpfungen im Endlichen aber, die als Gott nachgebildete Schöpfungen (nicht bloße willkührliche Entſtehungen) eben ſo offenbar Thatſachen für den gläubigen Menſchen ſind, als die Offenbarung des allgegenwärtigen Urbewußtſeyns ſelbſt, dieſe ſich außerhalb Gottes zu denken, und höchſtens, als einen Leib des göttlichen Geiſtes, iſt für den Glauben an Gottes allgegenwärtiges Urbewußtſeyn eben ſo widerſinnig, als wenn man den Sitz des menſchlichen Vorſtellungsvermögens (Seele im höhern Sinne genannt) im Körper ſucht, ſie, wie ein Waſſerthier, ſich in ſubtilen Spiritusteichen des Gehirns baden, oder Schaalthieren gleich, ſich ein körperliches Haus um ſich her ausſchwitzen läßt. (Gott in d. Geſch., S. 332.) Wenn die Schöpfung innerhalb der göttlichen Allgegenwart, als eines geiſtigen, ewig lebendigen Urvorſtellungsvermögens, geglaubt wird, ſo wird damit Gott nicht in einen abſoluten Raum, oder eine abſolute Zeit verwandelt, gleichſam ein ausgedehnter Geiſt, innerhalb deſſen räumlicher oder zeitlicher Ausdehnung ſich eine ſchwere Körperwelt etwa bewegen ſolle, die ganz von Gott getrennt ſey. Sondern das von uns nachgewieſene Glaubens-Schema der Ewigkeit, die geiſtige Allgegenwart Gottes, macht es möglich, uns das Schöpferweſen als eine ſtets vereinte, ewige, alles durchdringende und zuſammenhaltende geiſtige Vor- und Darſtellkraft vorzuſtellen, welche die erſcheinende Mate-

terie ſchaffend und ordnend durchdringt, wie eine geiſtige Kraft, alſo nicht wie eine Ausdehnung oder Dauer, oder räumlicher Ort jene Materie in ſich hat. Und dieſe Glaubensvorſtellung, wodurch die ganze geſchaffene Natur endlicher Weſen nicht Gott gleich, aber in Gott iſt, durch ihn bewegt, erhalten wird, iſt, nach Entfernung der groben, irrigen Raum- und Zeitvorſtellung, um ſo weniger ungereimt, je mehr die empiriſche Naturwiſſenſchaft darauf hinkommt, die Materie als ſchlafende, gebundene Kräfte, die ſich in lebendiger Vereinigung zu einer Weltvorſtellung verbinden, (nach Leibnitz) als ſchlafende Monaden, oder auch wohl träumende Vorſtellkräfte, vorauszuſetzen, (Gott in der Natur, S. 421.) je mehr eine vom religiöſen Glauben geleitete ſymboliſche Naturerkenntniß, die endliche Natur, als eine zuſammenhängende, belebende Bildkraft, oder Weltſeele, als ein Symbol, oder wirkliches Abbild des Schöpfergeiſtes und der Allmacht betrachtet, wobey nur der Pantheismus vermieden werden muß, von einer Natur, gleich Gott und Allmacht, als einem ſelbſtſtändigen All von Kräften zu ſprechen. Iſt nun ein endliches Weſen, wie das gläubige menſchliche Vorſtellungsvermögen, welches den Vernunfttrieb nach dem ſeligen Leben empfindet, innerhalb jenes ein ewiges Leben erzeugenden göttlichen Urbewußtſeyns, ſo kann es nach der obigen dritten Glaubensanſicht von der Seligkeit, wozu Beſitz des unendlichen durch Gott zweckmäßigen Lebens in der Möglichkeit gehört, ſich ſtets als ſelig betrachten und fühlen, inwiefern es an ein in Gott ſich erzeugendes göttliches Leben

der Liebe glaubt, welches vom Anbeginn der Schöpfung beſtimmt iſt, allen endlichen Weſen offenbart, nach Schranken oder Graden mitgetheilt zu werden.

Darum hat auch jede Menſchenſeele, gleichſam als Unterpfand ihrer Seligkeit, eine ihr mitgegebene, leicht zu weckende Urvorſtellung vom Univerſum, von einem All des göttlichen Lebens, und ſo iſt es keine dichteriſche Hyperbel, wenn man ſagt, ſie ſey mehr als die Sternenhimmel, freylich nicht an ſich, als endliches Weſen, aber doch, inwiefern ſie die Glaubensvorſtellung des göttlichen Urlebens von Anbeginn haben und mit Liebe umfaſſen kann, welches Urleben mehr iſt, als alle Milchſtraßen von Sonnenſyſtemen. Und ſo beſitzt ſie in Gott die Fülle aller Lebensgüter, deren Ideal ſich ewig in ihm vereint. Aber dieſer Seligkeit gewiß zu werden, darf der Menſch ſie nicht durch Vernachläſſigung des göttlichen Willens unwürdig verſcherzen, muß in der zuverſichtlichen Vorſtellung der göttlichen Allgegenwart, und heiligen Liebe, vermöge der kein Geſchöpf jemals allein und hülflos verlaſſen, ſondern im Umkreiſe des göttlichen Urbewußtſeyns iſt, beharren können, muß Gott, als Inhalt ſeines Daſeyns liebend erkennen, alſo nicht nur vor Gott, ſondern auch in Gott leben und wandeln. Vor allem aber muß ihm die Offenbarung Gottes für die Endlichkeit, durch deſſen ſich ewig erzeugendes, ihm gleiches, unermeßliches Urleben im Lichte der Weisheit, Güte und Herrlichkeit (in chriſtlicher Sprache: der Sohn, welcher der Welt gegeben ward) keine Schwärmerey, oder Fabel ſeyn. Denn wem die wahre Seligkeit, der Beſitz

des unendlichen, göttlichen Lebens iſt, dieſes aber nur durch Gott ſelbſt endlichen Weſen gegeben werden kann, ſo kann kein Menſch ſelig ſeyn, ſo lange er in der endlichen Schöpfung durchaus nicht das göttliche Urleben als offenbart zu finden vermag, ſo lange ſeine Finſterniß das Licht nicht begreift. Und wenn ein wahrer Chriſt mit Petrus in Jeſus Chriſtus nicht blos den verheißnen Meſſias und Weltverſöhner, ſondern den Sohn des lebendigen Gottes erkennt, der allein die Worte des ewigen Lebens hat, mit Johannes ferner in eben dieſem Chriſtus das Urleben aller Kreaturen, das wahre Vernunftlicht aller Menſchen findet, ſo verſteht er die Worte: Wer an den Sohn nicht glaubet, kann das Leben nicht ſehen, und iſt mit Recht überzeugt, es ſey kein Name dem Menſchen zur Seligkeit gegeben, als der Eine, der allein dem Trieb der Vernunft nach Seligkeit durch die Vollendung des Glaubens Befriedigung gab. Die Ueberſchrift unſeres Buches: Chriſtus und die Vernunft iſt alſo auch in dieſer Hinſicht gerechtfertigt. —

Indem wir den, lebendige Zuverſicht und Liebe wirkenden Glauben an die ewige Liebe auf dieſe Weiſe in den vollen Beſitz der Seligkeit ſetzen, wird dadurch der Unterſchied zwiſchen irdiſchem Menſchenverhältniſſe und dem Himmel nicht ſchwärmeriſch aufgehoben. Der irdiſche Menſch lebt allerdings noch unter dem Zwange der Gewiſſenhaftigkeit bey natürlichböſen Neigungen, er findet ſich unterworfen allen Hemmungen der Körperwelt, und nur die Andacht vermag es, ihn für heilige Stunden zu erlöſen, ihn mit himmliſchen Ahnungen zu er-

füllen, die als Belohnung ſeines mit pflichtmäßiger Treue vollbrachten irdiſchen Berufes (nur nicht als verdienter Lohn) ſich ihm vom ferne zeigen. Wohl iſt eine Endlichkeit denkbar, die nicht mehr unter dem Einfluſſe des böſen Eigenwillens, nicht mit Störungen von Seiten eines gröbern Körpers verbunden iſt, und ſo das unendliche Leben der göttlichen Liebe reiner, freyer, voller in ſich aufnehmen kann, als hienieden. Dieſe reinere Endlichkeit iſt, was der religiöſe Menſch den gehofften und geahnten Himmel nennt. Aber auch dieſer Himmel wird den Menſchen doch nie auf eine andere Weiſe im Beſitz Gottes und der Seligkeit ſetzen können, als auf diejenige, in welcher der gläubige Menſch ſich ſchon hier durch ſeinen Glauben an das göttliche Leben erkennt.

Man bemerkt leicht, daß die drey gläubigen Grundvorſtellungen der göttlichen Schöpferliebe, der ſich offenbarenden Herrlichkeit und Güte, wie wir ſie in Verbindung mit den beiden ihnen verwandten, der Seligkeit und des Himmels, als anſchaulich nachgewieſen und in ein klares Dogma zuſammengefaßt haben, das ſchon von ſelbſt in ſich begreift, was die Menſchen in Sprache der Sünde, die ſich für philoſophiſch hält, ihre Fortdauer nach dem Tode zu nennen pflegen. Gott und Unſterblichkeit ſind für den Glauben Eine und Dieſelbe, identiſche, axiomatiſche Wahrheit, die der Gottes Sohn, als er den Saducäern ihren, leider in der modernen Philoſophie wieder eröffneten Mund ſchloß, mit jenem unvergänglichen Worte des Lebens ausſprach: „Gott iſt nicht ein

Gott der Todten, ſondern der Lebendigen!" Die gelehrte Weltweisheit konnte in der That ihre finſtre Unwiſſenheit in Glaubensbegriffen nicht klarer beurkunden, als durch ihre Gewohnheit, Unſterblichkeitslehre (Athanatologie) und Theologie als zwey mit ganz unterſchiedenen Beweiſen ausgerüſtete Kapitel darzuſtellen. Das iſt nun einmal die aus der ſündigen, alles vereinzelnden Weltanſicht hervorgegangene Seuche, die einfachen Grundwahrheiten des Lebens ſo zu zerſtückeln und zu entſtellen, daß ſie kaum wieder zu erkennen, geſchweige denn lebendig zu glauben ſind. Leider hat ſich dieſe Seuche, welche die mittelbaren Beweiſe für Gottes Daſeyn, (ſ. oben S. 180. 191.) und die noch zahlreichern mathematiſch-metaphyſiſchen, und moraliſch-pſychologiſchen Demonſtrationen für die Unſterblichkeit der Seelen hervorbrachte, wie der Popularanſicht der Menge, ſo auch wohl der chriſtlichen Lehrart ſelbſt mitgetheilt, und Buchſtabentheologie nebſt dem Pietismus haben dabey ſehr mitgeholfen, weil ſie ihre andächtigen Reden von Schöpfung, Himmel, Hölle mit den grobſinnlichſten und irrigſten Raum- und Zeitbegriffen verſetzten, und die nach Anleitung der heiligen Schrift geſtatteten myſtiſch-poetiſchen Ausdrücke zu verworrenen Dogmen erhoben, welche Ketzerey und Unglaube für eben ſo widerſinnig, als langweilig halten durfte. Dagegen hielt nun begreiflich der Rationalismus das alte Teſtament, welches bey aller Lebendigkeit in Darſtellung der göttlichen Allgegenwart, deren Rechte den hält, welcher Flügel der Morgenröthe nimmt, und ſich in die Hölle bettet, dennoch alles Leben jenſeits der

Gräber ſehr ſelten berührt, nicht minder das neue, das immer nur im Vorübergehn davon ſpricht, wie von etwas, das ſich in der Form von ſelbſt verſteht, höchſtens von der Art des Fortdauerns etwas offenbarend; für gar ſehr unvollſtändig, und ſupplirte perfektibiliſirend das Chriſtenthum hierinnen durch dicke Bücher in der Manier von Moſes Mendelſon, oder Elpizon. Daran mögen ſich nun diejenigen erbauen, welche die Starkgeiſterey verwöhnte, den lebendigen Gott des Glaubens gar nicht für den Inhalt und Mittelpunkt des Menſchenlebens anzuſehen, welche gar nichts von der Seligkeit in Gott, nur von einer formell vernünftigen Selbſtzufriedenheit wiſſen, und welche dennoch ihr engbrüſtiges irdiſches Leben, auf eine wenigſtens derſelben analoge Weiſe, ohne alle Hinſicht auf Gott, fortſetzen möchten. In ſolchen Unſterblichkeitslehren wird nun ohne Unterſchied alles zuſammengeworfen, was man aus dem zerſtückelten Menſchenbewußtſeyn, welches ewige, unendliche und zeitliche Ingredienzen in ſich enthält, abſtrahirte. So unterſchied man weder hinlänglich die allgemeinen Anlagen der Menſchennatur, von der Individualität des Menſchen-Ichs, welches ſie zu einer Perſönlichkeit entwickelt hat, noch die weſentlich verſchiedenen Begriffe, 1) der Leibesgeſtalt oder des Körpers, 2) des organiſchen Lebens, oder der animaliſchen Seele, 3) des überſinnlichen Vorſtellungsvermögens, oder der Seele, in der eigentlichſten Bedeutung, 4) des Geiſtes, oder der geſammten religiöſen Vernunfttriebe, und geſetzlichen Vernunftformen, endlich 5) der Ichheit, oder des durch vernünftige Selbſtbeſtimmung

gewordenen individuellen Bewußtſeyns, welches alles vorgehende zu einer Perſönlichkeit zuſammenfaßt, und die verſchiedenen Naturanlagen in einem, an den Körper gebundenen, geiſtigen Leben verſchieden entwickelt hat. Ehe wir dieſe unterſchiedenen Begriffe in Hinſicht auf den Glauben an Fortdauer einzeln betrachten, machen wir nur noch einmal auf die Grundlage des religiöſen Glaubens aufmerkſam, welche Jeſus Chriſtus mit einziger Wunderkraft des Glaubens ausſprach: Gott iſt ein Gott der Lebendigen. Mit dieſem Worte iſt das abgeſchmackte ſpeculative Gedankengeſpenſt eines unbedingten Nichts, welches der reine Gegenſatz vom göttlichen Urbewußtſeyn wäre, alles ſogenannte Nichtſeyn, mithin auch alle Vernichtung für die gläubige Vorſtellkraft völlig entſchwunden, und man kann wohl fragen: Tod, wo iſt dein Stachel? Grab der Hölle, wo iſt dein Sieg? Das Urweſen iſt, und iſt Alles in Allem. Wir ſind im Urweſen, das kein Nirgends und Nimmer kennt, in einer Ewigkeit, die weder ein abſoluter ewiger Raum, noch eine abſolute, ewige Zeit, keine leere Einöde iſt. Wie könnten wir einmal nirgends und nimmer, d. h., jemals nicht ſeyn? Tod und Vernichtung ſind alſo zeitlich und räumliche Vorſpiegelungen eines böſen, gegen Gott empörten Geiſtes, (ſ. oben S. 574. 890.) ſie ſind das Werk der Sünde, welche nach Moſes, die Geburt auf Erden, wie das Verſchwinden von der Erde zur Qual machte (Gott i. d. Geſch. S. 343). Sie ſind die Folgen der entſchwundenen Urreligion, der entſtellten, in abergläubiſchen Götzendienſt zerſtückelten Gottanſchauung in der Natur, der durchs

Böſe verderbten Menſchenvernunft. Allein wir leben nun einmal in dieſer natürlichen Beſchloſſenheit und Blindheit. Das Menſchenbewußtſeyn iſt da, aber niemand weiß anſchaulich mehr, woher es kommt, bis ihn der ächte chriſtliche Glaube, die Wiederherſtellung und Vervollkommnung der Urreligion durchdrungen hat. Das individuelle Bewußtſeyn hat unbedingt, wie es nun ſcheint, aus einem Nichts angefangen, ſo kann es denn wohl auch in einem Nichts enden. Einem großen Theile des Menſchengeſchlechts iſt jenes Bewußtſeyn etwas rein empiriſches, beginnt alſo mit den Sinnen und hört auf, wenn das Rad der äußern Sinne ſtill ſteht. In dieſem jetzt natürlichen Zuſtande kann es daher dem Menſchen nicht genug ſeyn, wenn er nach Fortdauer fragt, von der Ewigkeit eines Seyns im Ganzen überzeugt zu ſeyn. Er muß ſich wieder überzeugen, von der Grundbeſchaffenheit jenes ewigen Seyns, und in welchem nothwendigen Verhältniſſe es mit dem Leben des individuellen Menſchenbewußtſeyns ſtehe? Und ſo bedarf es denn der genauern Zergliederung dieſes an den Körper gebundenen Menſchenbewußtſeyns in die obigen fünf Begriffe, um mit dem religiöſen Verſtande von dem Glaubensdogma in Beziehung auf die Fortdauer des Menſchen klare Rechenſchaft zu geben.

Was 1) die Leibesgeſtalt, als geſtalteten Stoff, den Menſchenkörper des Individuums als Körperbildung betrift, ſo gehört ſie offenbar dem an, was man Materie oder materielle Elemente nennt. Sie iſt der zu einem Bilde Gottes und des Univerſums ge-

formte, geprägte Thon, der wieder zerbröckeln muß, und ſo ſagt ſelbſt die Schrift, der Menſch iſt von Erde und ſoll wieder zur Erde werden. Das Zerfallen des Leibes im Tode, ſein Verweſen, d. i. Auflöſen in alle nach dem Maaße der Naturwiſſenſchaft erkennbare Elemente hat nie ein Religionslehrer läugnen wollen, noch können. Die Natur nimmt die Elemente des Körpers in ihren mütterlichen Schooß und verbraucht ſie wieder, nachdem jedes Element, mit Xenophons Cyrus zu reden, nach Auflöſung des Menſchen, zu dem gleichartigen Geſchlecht der Seinigen (*προς το ὁμοφυλον*, Cyropaed .VIII. 7.) zurückgegangen, zu ihrer täglichen Schöpfung, in der geſchäftigen ökonomiſchen Werkſtätte ihrer Bildungskraft, und ſo kann denn, ſo viel ſich auch Egyptens Monarchen in Pyramiden und Mumienkaſten vergebens verſchanzten, um nach Wiederkehr des großen circulirenden Weltjahrs ihren Körper unverſehrt wiederzufinden, dennoch, wie Shakeſpears Hamlet bemerkt, der Welteroberer Alexander ein Spundloch zuſtopfen müſſen mit dem, was er zu dem Weſentlichen ſeines Selbſt rechnete. Vor der Verweſung mag vielleicht das Polar-Eis oder ſonſt ein chemiſcher Prozeß dauerhaft ſchützen. Die Auflöſung ſelbſt tritt doch irgend einmal ein, „ſchließt meinen todten Leib nicht in Gold und Silber ein, bittet Xenophons Cyrus ſeine Kinder, ſondern gebt ihn ſobald als möglich der Erde wieder. Was kann ſeliger ſeyn, als mit der Erde vermiſcht zu werden, die ſo viel Schönes und Gutes erzeugt und hervorbringt?“ — Der Uebergang zur Verweſung iſt übrigens jedem lebendigen Körper aller-

dings widerſtehend, wie alle körperliche Secretionen, und in dieſem Sinne äußern ſelbſt Thiere Furcht vor Verweſung, wenn ſie gleich Todesfurcht eigentlich nicht kennen mögen. Die allgemeine Auflöſung der Körper hingegen an ſich aber hat durchaus nichts widerliches. Die Naturerkenntniß ſöhnt ſich damit aus, indem ſie ſie als eine allgemeine unterhaltende Metamorphoſe betrachtet, die wiſſenſchaftlich ins Menſchenbewußtſeyn aufgenommen wird, und wenn zumal die lebendige ſymboliſche Naturbetrachtung hinzukommt, welche in der Materie überhaupt eine gebundene Kraft, ja wohl gar nur ſchlummernde Vorſtellkräfte erkennt, ſo wird auch ſchon von ihr aller Tod in lebendige Vorſtellung der Thätigkeit verwandelt. In dieſem Sinne ſtirbt ja auch der Menſchenkörper in ſeinen Wachſen, ſich Nähren und Abſondern beſtändig. Das Kind ſtirbt im Jüngling, der Mann im Greiſe. Kein Menſch iſt nach zwanzig Jahren in Anſehung der Körperelemente, was er war. Er iſt, wie man ſo ziemlich ſicher, mit und ohne Sanctorius-Wage, behaupten kann, ein ganz neuer Körper. Der Tod, als Auflöſung oder Verwandlung der Elemente findet alſo innerhalb des Lebenskeims beſtändig ſtatt, und wenn alberne Gegner des Chriſtenthums mit dem Bilde der allgemeinen körperlichen Auflöſung den Unglauben gegen das Dogma der leiblichen Auferſtehung bewaffnen wollen, ſo mag ihnen Athenagoras antworten, dieſe Auferſtehung habe, ſelbſt nach der heidniſchen Philoſophie des Plato, nichts unwahrſcheinliches, bey dem nothwendigen Unterſchiede der Intellectual-Elemente (des menſchlichen Lebenskeims) und der ſinn-

lichen. Da die erſtere, wenn gleich ſpäter verſtanden, den letztern, als Grundprincipien oder platoniſche Ideen (ἀρχη αἰτιον) im urſprünglichen ſchöpferiſchen Vorſtellungsvermögen vorausgingen, ſo könnte es ja auch ein leichtes ſeyn, durch die Urelemente das Weſentliche der Körpergeſtalt wieder zuſammen zu fügen. Auch iſt es eine Thorheit, die ſchon Mahomed im Kapitel von der Auferſtehung in vierzig zu Mecca geſchriebenen Verſen rügt, der Allmacht die Kraft des Wiederfindens und Wiederſchaffens abzuſprechen, wenn man ihr das erſte Schaffen zuſchrieb. Müßte man alſo dem Athenagoras in ſeinen fernern Behauptungen ganz beypflichten, daß die Seelen ohne ihre Leibesgeſtalt keine Individualität hätten, daß ohne ſie kein jüngſtes Gericht, keine Seligkeit (im Individuo) ſeyn könne, was zu unterſuchen hier nicht der Ort iſt, ſo würde das Dogma der Auferſtehung des Leibes ſogar im Zuſammenhange mit den übrigen Offenbarungslehren erwieſen ſeyn, wie denn wenigſtens die chriſtliche Lehre mit der Materie und Sinnlichkeit, deren Idee ſie nur verklärt, offenbar großmüthiger verfährt, als die falſche reingeiſtig ſeyn wollende Philoſophie. Dem ſey wie ihm wolle, ſo iſt mit der Vorſtellung des Athenagoras, wo offenbar, wie auch beym Apoſtel, von einer Verklärung der Leibesgeſtalt, im weſentlichen ihrer Idee, und der Materie, welche in die reine Thätigkeit des Lichts übergeht und zwar nicht, wie die Naturphiloſophen meynen, der Leib oder eine Secretion Gottes, aber doch, nach der Schrift, das Kleid Gottes heißen muß (Gott in der Natur. S. 233.) geſprochen,

und alles grobſinnliche, verwesliche davon entfernt wird, die Buchſtabentheologie, wenn ſie das Auferſtehungsdogma nicht myſtiſch, ſondern grobſinnlich (ſiehe Gott in der Geſch. S. 169.) erklären will, geradezu widerlegt. Dieſe leztere iſt es auch immer, welche den Spöttern des Chriſtenthums Vorſchub thut. Denn ſie allein iſt es, welche die thörigen Fragen, wo die Menge auferſtandener Leiber vom Anbeginn hin ſollten u. ſ. w. veranlaßt. Schwedenborg läßt im Himmel die Menſchengeſtalt allerdings bleiben, aber er ſchließt nicht das Leben der Liebe in andern, das geiſtige ſich Durchdringen im Licht, das Leben in Gott aus. Und ſo iſt dieſer Myſtiker weniger ungereimt, als ſo mancher Buchſtabentheolog. Kurz es iſt weder der Wahrſcheinlichkeit, noch dem religiöſen Glauben zuwider, ja kann ſogar in beſonderen Offenbarungen als ihm gemäß erſcheinen, ein Reſultat der menſchlichen Leibesgeſtalt, ein verklärtes εἴδωλον oder Lebensbild, weil jene Leibesgeſtalt in engſter Verbindung mit dem Charakter iſt, dem ſeligen Menſchenleben im Himmel als Attribut beyzugeben, welches aber noch weit weniger als der irdiſche Leib, das ſelige Leben in Gott hindern müßte, mithin blos verklärte Idee der Geſtalt, nicht mehr der geſtaltete verwesliche Stoff wäre.

Was nun 2) das Leben, (Körperleben) den thieriſchen Organismus, die animaliſche Seele, das Grundgefühl des Leibes betrift, ſo gehört dieſe jener Lebenskraft der Natur an, die wir in ſymboliſcher Naturerkenntniß als einen unbeſtimmbaren Inbe=

griff von beſondern, die Körper geſtaltenden, Lebenskeimen, (Gott in der Natur. S. 386 — 388.) und als eine Hieroglyphe, ein Nachbild des göttlichen Urbewußtſeyns, bewegt von Schöpfergeiſte, vorausſetzten, und die in den altteſtamentariſchen Schriften der Odem Gottes heißt. „Gott, heißt es da, nimmt weg den Geſchöpfen ſeinen Oden, und ſie vergehn.“ Auch inſofern hat alſo das Menſchenleben nichts eigenes. Wie der Menſch den geſtalteten Stoff der Erde, ſo muß er ſeinen Lebenshauch in die Lebenskraft der Natur, in den Odem Gottes zurückgeben. Freylich iſt der Hauch Gottes unendlich, wie Gottes Schöpfung, mithin gehört der Hauch des Menſchenlebens unendlichem Leben an. Er iſt keine blos auflodernde und wieder verlöſchende Vorſtellkraft. Aber dieſer Hauch kommt doch dem Individuo eben ſo wenig zu, als ihm die Stoffe des Körpers zukommen, welche die Heiden häufig für göttlich und ewig hielten, und chriſtliche Naturphiloſophen gar wohl in der Grundlage des göttlichen Vorſtellungsvermögens als Kräfte und Gedanken Gottes ebenfalls für ewig halten können. Der Tod, als ein Ausathmen des Lebens, könnte alſo leicht hier eben ſo die Theorie einer Metempſychoſe oder Lebensſeelenwanderung veranlaſſen, wie er, oben als Verweſung betrachtet, die Metamorphoſe begründet. — So kommt denn hierbey alles darauf an, ob der Keim des Menſchenlebens, welcher offenbar geſchaffen iſt, in ſeiner Beſonderheit als unendlich dauernd geſchaffen, dem religiöſen Glauben gemäß angenommen werden

müſſe. Dies anzunehmen, dazu würde nicht einmal die Vorſtellung berechtigen, daß das beſondere Menſchenleben in der vorherbeſtimmenden Idee des Schöpfers ewig ſeyn müſſe. Denn es können ja ſogar ganze Gattungen von Geſchöpfen in der Natur vergehen, ja die Menſchengattung ſelbſt (ſ. oben S. 474.) in ihrer irdiſchen Beſonderheit, geſchweige denn daß ein animaliſcher Lebenskeim, die thieriſche Seele, die ſich vom Ganzen losreißt, in dieſer einzelnen Form unſterblich ſeyn müßte. Indeſſen gehört doch jene animaliſche Menſchenſeele, die ſo manche ins Bewußtſeyn deſſelben aufgenommenen Grundzüge z. B. ſein Temperament, auch als Intellectual=Element, im obigen Sinne des Athenagoras, ſeine Leibesgeſtalt beſtimmt, die als Organ die Vermittelung der Körpervorſtellung mit der geiſtigen Weltvorſtellung bewirkt, und körperlich geſtört, die pſychiſchen Krankheiten bewirkt, zu den Entwickelungsmitteln des religiöſen Individuums, und ſo muß ein Reſultat ihrer Beſonderheit allerdings bleibend ſeyn, um das endliche Leben einer unendlich ſelige Seele zu bilden, wenn die Endlichkeit des Menſchen überhaupt durch die Grundidee ſeines Körpers näher beſtimmt bleibt, und ſogar eine beſondere Leibesgeſtalt in einem ſeligen Leben, aus dem Zuſammenhange der Glaubenslehren nicht hinweg gelaſſen werden kann. Uebrigens iſt dieſe animaliſche Seele (nach einigen Anthropologen das Seelenorgan genannt) nichts anders als die beſchränkte Vorſtellung, das Gemeingefühl des Leibes und ſeines innern Organismus. Sie theilt ihr Leben ſchon jetzt in Wachen und Schlaf, und

ſo ſtirbt ſie in tiefem Schlaf, gleich wie in einer Ohnmacht, ja ſchon täglich, eben ſo wie täglich der Körper durch den Stoffwechſel ſtirbt. Und ſo hat denn der Tod der animaliſchen Seele durchaus nichts Schreckliches. Er gehört zu dem Wechſel von Schlaf und Wachen. Wollte dieſe animaliſche Seele in einem gläubig gedachten, himmliſchen Leben eben ſo wach ſeyn, als jetzt hienieden, würde ſie die künftige Seligkeit des Menſchen eben ſo ſtören, als der gegenwärtige Menſch ſchon geſtört würde, (ſ. Gott in der Natur. S. 369.) wenn er ſein Pflanzenleben, ſein Nahrungsſyſtem, Verdauung u. ſ. w. mit der Klarheit fühlte, als das die Pflanzen fühlen mögen. Das animaliſche Leben, fühlbar im himmliſchen, würde eine Krankheit ſeyn, wie das vegetative jetzt Krankheit wird, wenn es der Menſch, der nur das animaliſche Nervenleben fühlen ſoll, zuweilen, z. B. als Schmerz in den Eingeweiden bemerkt. Darum wird das animaliſche Leben des Menſchen, durch das ſanfte Bild des Schlafes im Tode Befriedigung ahnend, ſich auch gleicherweiſe einem höhern ſeligen Leben unterordnen müſſen, und gern unterordnen, wie die Körperpflanze in bewußtloſer Bewegung dem Körperthier untergeordnet iſt. Die Mythe von dem ewig ſchlafenden Endymion iſt vielleicht das ſchönſte Sinnbild jener Seligkeit, welcher die animaliſche Menſchennatur in einem himmliſchen Leben, durch ſtille Unterordnung unter das geiſtige Leben fähig ſeyn könnte, und das Ausdruckvolle der alten griechiſchen Götterbilder, die ohne dargeſtellte Sehkraft im Stein leben, ſcheint vorzüglich jene ſelige Verklärung des Körpers

lebens aufgefaßt zu haben. „Der Schlaf iſt, wie der Naturforſcher Büffon trefflich bemerkt, kein zufälliger Zuſtand, der als rein paſſiv aus bloßer Ermattung der wachend thätigen Kräfte entſtünde. Der Schlaf iſt eine weſentliche Form des Seyns und die Grundlage aller thieriſchen Oekonomie. Mit dem Schlaf beginnt unſer körperliches Daſeyn. Der Fötus ſchläft faſt beſtändig, das Kind ſchläft mehr, als es wacht. Kurz der Schlaf iſt eine weſentliche, weit allgemeinere Grundform des Lebens, als das ſogenannte ſinnliche Wachen. Alle organiſirte Weſen, ohne äußere Sinne, exiſtiren nur auf dieſe Weiſe. Keins hat unaufhörliche Bewegung, und alle übrigen Organiſationen, theilen mehr oder weniger dieſen Zuſtand der Ruhe.“ ... Und ſo iſt denn der tiefe Schlaf, nach Büffon, keinesweges ein lebloſes Nichtſeyn, wozu es die grobſinnlichen Verſtandesphiloſophen machen möchten, die alle Wahrheit des Seyns nur an die Thätigkeit der äußern Sinne heften können, ſondern ein herrliches Seyn gebundener Lebensfülle, das ſich innerhalb eines lebendigen Grundkeims in ſeliger Ruhe befindet. Darum ſagt Socrates in Platos Apologie zum Schluß: „Und wenn im Tode kein Sinnengefühl mehr iſt, ſondern er einem tiefen Schlafe gleicht, wo der friedlich Ruhende nicht einmal einen Traum ſieht, welch ein wunderbarer Gewinn möchte dieſer Tod ſeyn!“ Darum mag ſich der gläubige Menſch wohl vorſtellen, daß im Tode ſein Seelenorgan, ſein thieriſches ſinnliches Leben zur Seligkeit eines ewigen Schlafes eingehe und nie wieder zu dem Grade äußerer Sinnlich-

keit erwache, welche ein bloßer niederer Entwickelungszuſtand war, welche der empiriſche Philoſoph mit der grobſinnlichen Menge das Leben nennt, da ſie doch eigentlich, wie ſchon der ägyptiſche Hermes, in der Periode vor aller ſogenannten Geſchichte, auf dem Sterbebette geſagt haben ſoll, ein Tod zu nennen iſt, und kein Leben. Denn dieſe äußere Sinnlichkeit, ſchon in der Gegenwart nur ein Sinnentraum, iſt und bleibt eine Zerſtückelung des Weſens, abziehend die höhere Seele von ihrer Einfachheit in Gott, wogegen dieſe unaufhörlich, wenn ſie gut iſt, zu kämpfen hat, und außerdem, ſelbſt bey dem geſunden Menſchen, ein ſteter krampfhafter Streit mit allen Elementen. Wer an dieſe Sinnlichkeit ſeine Hoffnung hängt, weſſen Wahlſpruch iſt: „was hilft der ſchönſte Himmel, wenn die Augen modern?“ der mag das homeriſche Beywort des Elenden Sterblichen für immer tragen, ſobald er nur ein ſolches Seyn im Tode fortſetzen will. Und ſo wird ihm das Leben nach dem Tode ein ängſtlicher Traum, ein böſes Schattenſpiel werden müſſen, kein erquickender Schlaf. — Darum fragt Hamlet bedenklich, nachdem er den Tod mit dem Schlafen verglich, „vielleicht auch träumen?“ (ſ. d. polem. Th. S. 28.) Eine ſolche engbrüſtige Unſterblichkeit iſt es leider, welche die Menge will, einen Himmel Mahomeds und ein Elyſium zechen der Schatten. Dicht aber daneben angränzt die Hölle und das reinigende Feuer, der ängſtliche Traum böſer Menſchenſeelen, die, nach Plato, während einer langen Seelenwanderung durch den Orkus ſich reinigen müſſen, um das wahre Licht und Leben, das ſie nicht

kannten, wieder zu gewinnen. Eine ſolche verkehrte Unſterblichkeitstheorie hat auch gemacht, daß ſentimentale Philoſophen den Menſchen ſelbſt die Wiederbelebung ihrer Lieblingsthiere verſprachen (z. B. Mendelſon), wo ſie denn bey weitergeführter Conſequenz von den vielen Schöpfungsexemplaren bis zur Ephemere herab, die einige Stunden in der Sonne tanzt, nicht wiſſen, wo aus noch ein, und ſelbſt in ihrem Himmel noch von Mücken zerſtochen werden, zu welcher Vorſtellung man ihnen die Geduld des lebenvergötzenden Indiers, des H. Macarius, wünſchen muß. (polem. Th. S. 129.) Die Thierwelt iſt aber vernünftiger, d. h. das wahre Seyn mehr vernehmender, als der ſinnliche (pſychiſche) Verſtandesmenſch, deſſen Wahrheit ein bloßes Abſtractum von Sinnenbildern iſt, und darum verdiente es auch der böſe ſinnliche Menſch, zur Anbetung und Vergötzung der Thiere im Alterthum, welche ſich noch jetzt in Lieblingsthieren gewiſſermaßen wiederholt, herabzuſinken. Das Thier kennt das wahre höchſte G u t ſeines L e b e n s, den Schlaf, und das Leben im höhern lebendigen Ganzen, dem es ſich willig und dem Menſchen dienend unterordnet. Seine Beziehungen auf die Elemente, erſtrecken ſich weiter als bey dem Menſchen. Es lebt immer in den unendlichen Lebensbewegungen, kennt ſeine Gränze, mithin den Tod, nicht, der auch bey ihm in einem ſeligen aber allgemeinern Schlaf der niedern Lebenskeime übergehen muß, untergeordnet dem allgemeinzweckmäßigen Urleben. Der Schlaf hingegen, welchen ſich der gläubige Menſch für ſein Seelenorgan vorzuſtellen hat, wenn er es als bleibenden Grundkeim des Lebens für eine

verklärte Leibesgeſtalt (1.) betrachtet, müßte freylich von einer höhern Potenz ſeyn, als derjenige der übrigen belebten oder unbelebten niedern Schöpfung. Er müßte ein ſolcher ſeyn, wie er ſchon jetzt für das Pflanzenſyſtem unſeres Körpers ſtatt findet, d. h. in Verbindung mit einem höhern Vorſtellungsvermögen, mit einem entwickelten Organ für höheres Daſeyn, das kein bloß thieriſcher Traum iſt, wenn man ſich dieſen, mit Shakeſpear zu reden, als einen muthwilligen Affen der äußern Sinnlichkeit denken wollte. Er würde von keinen gaukleriſchen Träumen begleitet ſeyn, ſondern ein ſolcher ſeyn, welcher, mit Xenophons Cyrus zu reden, die göttliche Seele befreyt zu wahren Anſchauungen eines unendlichen Lebens innerhalb einer bleibenden Endlichkeit. Ob der magnetiſche Schlaf und das Schauen ohne Mittel äußerer Augen, in einem ſogenannten Clairvoyant, dieſen ſeligen Todesſchlaf der thieriſchen Menſchennatur zu Weckung eines höhern Sinnes ſymboliſire, iſt eine Frage, deren Beantwortung, zumal bey der Neuheit und Unvollkommenheit der Entdeckung, zu weit führen würde. Es iſt genug, auf die Analogie aufmerkſam gemacht zu haben.

Was nun 3) die Seele, im eigentlichen, menſchlichen Sinne, nicht das bloße Grundgefühl des Leibes nicht die bloße Vorſtellung ſeiner Verhältniſſe zu den Elementen und ſinnlichen Außendingen, ſondern die unendliche Weltvorſtellung im Endlichen, griechiſch geſprochen: jene Pſyche betrifft, welche die griechiſche Mythe mit Amor vermählt und in den

Olymp verſetzt, ſo iſt ſie das, was wir oben in philoſophiſcher Sprache das ideale Vorſtellungsvermögen nannten, was die platte Philoſophenanſicht nur als Phantaſie kennt, und was der Chriſt von dem, allen Geſchöpfen zukommenden, Odem Gottes noch unterſcheidet, indem er ſie einen Abglanz göttlicher Herrlichkeit, in der Sprache ſeiner heiligen Schriften, zu nennen pflegt. Sie iſt alſo, dieſes Bild zu zergliedern, ein von der Centralſonne des göttlichen ſchöpferiſchen Vorſtellungsvermögens ausgegangener Lichtſtrahl, welcher ſich in einer Staub- und Nebelwolke, des Körpers und des thieriſchen Nervendunſtes bricht, um eine Vorſtellung des göttlichen Lebens und des Univerſums hervorzubringen. (polem. Theil. S. 40.) Sie gehört alſo in dieſem Sinne dem göttlichen Vorſtellungsvermögen an, inwiefern es, als Urleben, geiſtig ſchöpferiſch Weltvorſtellungen mittheilt, welches *heidniſche* Naturphiloſophie mit einer allgemeinern Weltſeele, wozu die unendliche Lebenskraft der Natur erweitert wird, zu verwechſeln pflegt. (Gott in der Natur. S. 383.) Auch in dieſem Sinne kann der Menſch, ungeachtet er hier ſchon eine wahrhaft göttliche, unendliche Gabe vom Schöpfer, nicht blos endliches Körperleben empfängt, nicht geradezu behaupten, daß er etwas eigenes für alle Ewigkeit beſitze und dadurch immer lebend ſey, ungeachtet das, was im Umkreiſe ſeiner Endlichkeit ihm wird, Unendliches iſt und mit dem Ewigen in engſter Verbindung ſteht. Kepler ſagt: der Sonnenſtrahl, der eine Wolke geſtaltet, geht weiter. — Und ſo könnte die Gnade Gottes, die inner-

halb des Geſchöpfs eine göttliche Weltvorſtellung weckte, weiter gehn, wenn die Staub- oder Nebelwolke zerflattert iſt. Der Tod, als eine Verlöſchung der begeiſterten Weltvorſtellung, die der göttlichen Natur, der Weltſeele im höchſten Sinne, wiedergegeben werden muß, könnte ſammt dem Leben als eine bloße Götterwanderung durch die Welt der Geſchöpfe gedacht werden, wie ſich die Indier ihre Menſchwerdungen oder Göttergeburten vorſtellen. Für den Glauben an individuelle Unſterblichkeit dagegen kommt es alſo darauf an, ob der göttliche Strahl der Weltvorſtellung, welcher dem Geſchöpf Menſch, mit Leibesgeſtalt und Lebenskeime in Verbindung gegeben iſt, in der Form des beſondern Daſeyns und der Individualität, ein beharrlich dauernder, unſterblicher ſey. Indeſſen erkennt man aus dem vorigen ſchon ſo viel klar, daß eine Zerſtreuung der Körperelemente, ein Entſchlafen des Lebenskeims, die vorhandene individuelle Weltvorſtellung eben ſo wenig vernichten kann, als ſelbige durch die Körperbelebung und die äußere Sinnlichkeit des wachenden Lebenskeims hervorgebracht wurde. Denn die körperliche Lebensvorſtellung und die äußere grobe Sinnlichkeit kann durchaus die unendliche Weltvorſtellung, als ein Ganzes göttlichen Lebens, nicht ertheilen, weswegen viele rohſinnliche Menſchen und empiriſche Philoſophen die unendliche Weltvorſtellung faſt gar nicht haben, oder haben wollen Der religiöſe Menſch hat aber dieſe gläubige Vorſtellung evident, mithin kann er dieſe Evidenz von der Sinnlichkeit her nicht haben, da dieſe

ſie gerade eher nimmt, als giebt, wie denn der Anhänger der Epicuriſchen Sinnenphiloſophie, Lukrez, ungeachtet er ſelbſt in ſeinem Gedicht das Univerſum durchwandert, doch ſeine Seele für einen Theil des groben Leibes hält. Xenophons Cyrus aber fragt ganz vortrefflich, wie kann die Seele, welche in ihrer Verbindung mit einem an ſich leblos erſcheinenden Körper, in ihrer Reinheit und Kraft immer das vernünftigſte war, und jenen Körper erſt zum eigenen Leben bringt, dadurch unvernünftig (ἄφρων) werden, daß ſie gerade den unvernünftigen Körper los wird? Muß alſo auch die unendliche Weltvorſtellung der Seele, inſofern ſie eine individuelle ſeyn ſoll, an irgend eine Endlichkeit gebunden ſeyn, entwickelt ſie ſich auch, inwiefern ſie zeitlich erſcheint, zugleich mit einem Körper, ſo hängt ſie doch offenbar durchaus gar nicht von dem Zuſammenhalten dieſes erſcheinenden Körpers und deſſen beſchränkter, ſie oft ſtörender Lebensvorſtellung mittelſt äußerer Sinne ab, 1) weil die unvernünftige Körpervorſtellung und das Sinnenleben die Weltvorſtellung der Seele gar nicht faſſen kann, ſondern vielmehr von letzterer gefaßt, durchſchaut und begriffen wird 2) weil eine individuelle geiſtige Endlichkeit an ſich gar nicht daſſelbe mit dem bloßen Zuſammenhalten des ſinnlichen Körperlebens iſt, wiewohl ſie mit einem Lebenskeim oder Organ in Verbindung bleiben mag; 3) weil das zeitliche Entſtehen der Seele zugleich mit dem Körper ein bloßer Sinnentraum ſeyn kann, den die unendliche Weltvorſtellung der Seele im Glauben in einen Schein auflöſt, wie alle

Zeitlichkeit, die nicht von der Religion durchdrungen wird, woraus denn die Präexiſtenz der Seele, wenigſtens vor dem Körper, in und mit der Schöpfung einer geiſtigen Endlichkeit, wiewohl immer Geheimniß, doch wahrſcheinlich wäre. Alles das ahnt der heidniſche Cyrus beym Xenophon, wenn er ſagt: „im Tode zerſtreuten ſich wohl die Elemente, aber die Seele allein wäre weder (zeitlich) da, noch ginge ſie weg. Denn ſie würde ja im Körperleben überhaupt niemals anders als geiſtig unſichtbar durch das Gute, was ſie wollte und wirkte (ihre wahre Perſönlichkeit ſ. oben S. 120.), erkannt, und ſo ſollten die Söhne des Cyrus ihren liebenden, das Gute fortdauernd wollenden Vater immer noch als unverſehrt lebendig erkennen. Aehnliches ahnen auch mehr oder weniger klar die heidniſchen Philoſophen, die nicht zum Materialismus herabſanken, ſogar die amerikaniſchen Wilden von der Menſchen-Seele, als einer Weltvorſtellung vom Körper unabhängig, die da Reiſen anſtelle, wenn der Körper ſtill liege in Einem Augenblicke von einem Ende der Welt zum andern; die dagegen wiederum Zeit und Bewegung gar nicht kenne, auf die Weiſe als ſich der Körper räumlich von Ort zu Ort bewegt, von Zeit zu Zeit wächſt und abnimmt, indem ſie Vergangenes vergegenwärtige, Zukünftiges ahne, nimmer veralte und ſterbe, ſondern die ganze Welt in ſich faſſe, und während die körperlichen Sinne von allzuvieler Mittheilung der Elemente betäubt werden, dagegen an der ganzen Schöpfung nicht genug habe in ihrem Unſterblichkeitstriebe, ſondern durch jedes größere Object ſich immer mehr vervoll-

kommne, ausdehne, geſtärkt werde, ja zu der Vorſtellung des göttlichen Urlebens ſelbſt ſich erhebe. Wenn wir ſo viele Beſchreibungen dieſer Art von der menſchlichen Seele bey den Heiden finden, ſo muß ſich die neuere Chriſtenheit ſchämen, dagegen ſo viele materialiſtiſche Aufklärung in ihrem Schooße zu haben, bey Philoſophen und Nichtphiloſophen, welche die Seele in ihrer Hoheit, wie ſie die göttliche Liebe unendlich vielen Geſchöpfen individuell mittheilen kann, gar nicht mehr kennen, ſondern ſie nur für Phantaſie, für eine Abſtraction von den äußern Sinnengegenſtänden, für einen Affen der Sinneneindrücke halten. Die ganze Phyſik und Aſtronomie, welche dieſe Niedergeſchlagenheit der Menſchenſeele bewirkte, und höchſtens einen Reſpect für wiſſenſchaftliche Geiſtesformen übrig ließ, iſt des Schadens nicht werth, den ſie geſtiftet hat, indem ſie den Glauben der Seele an ihr religiöſes Leben, das mehr als ein Meſſen von Siriusfernen iſt, ſo ganz unter den Weltmaſſen des Univerſums erſtickte. Und der Chriſt hat das vollkommene Recht, dieſes aufblähende phyſiſche Wiſſen, wenn es den wahren Glauben in einen todten Naturalismus verwandelt, hinwegzuwerfen, und in ächt lutheriſcher Derbheit zu ſagen: „Ich achte dieſes gelehrte Wiſſen für Dreck, daß ich Chriſtum gewinne". Denn für den wahren Chriſten iſt ſelbſt nicht jene unbeſtimmte, auch bey den Heiden gefundene, aber doch noch immer, z. B. bey Xenophon und Plato, zweifelnd ausgeſprochne Vorſtellung von der Unendlichkeit der Menſchenſeele, ſondern einzig und allein der Glaube an ein ſich im Urſeyn Gottes er=

zeugendes, und ſchöpferiſch im Endlichen mittheilbares göttliches Urleben, [an den Sohn Gottes] auch der Menſchennatur von Anbeginn bereits und ſodann in der Erlöſung offenbart, ja mitgetheilt, die ächte Bürgſchaft ſeines unendlich ſeligen Lebens. Wir haben bis jetzt negativ nur erwieſen, daß die Auflöſung des Körpers die unendliche individuelle Weltvorſtellung, wo ſie vorhanden iſt, nicht auflöſe. Allein die Frage war, ob nach einem poſitiven Glauben Gott dieſe unendliche Lebensvorſtellung dem Individuum immer geben werde? Hierauf ſcheint nur der Chriſt eine poſitive befriedigende Antwort zu haben. Darum beſitzt der gläubige Chriſt ſein ſeliges Leben nur in der engſten Vereinigung mit Chriſtus und erkennt, wie Schwedenborg ſagt, Chriſtum für den Herrn, für die vereinigende Perſönlichkeit des ſeligen Himmels an (Gott in der Geſch. S. 298.). Die unendlich ſelige Lebens- und Weltvorſtellung des individuellen Menſchen bleibt allerdings mit der Endlichkeit verbunden, und kann zugleich mit einem bleibenden Lebenskeim, der in ſeinem Schlummer aber das höhere Vorſtellungsvermögen nicht ſtört, gedacht werden. Aber ſie wird zu einem Abglanze Gottes, der in Chriſtus ewige Feſtigkeit gewinnt. Der Chriſt ſagt alſo: Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt, und er wird kommen, mich von dem Tode (des irdiſchen Sinnenlebens und Leibes) aufzuwecken, oder mit den Worten Gellerts: „Ich weiß, an wen ich gläube, und ich weiß, ich werd' ihn ſchaun, einſt in dieſem meinen Leibe.“ — Und ſo kann der Chriſt ruhig zum Grabe hintreten, und ſein Gebein mit einem den Leib

umfaſſenden höhern Vorſtellungsvermögen ins Grab verſenken ſehen. Gerade das, was Ungläubige, wie Voltaire, bejammern, daß der Menſch das einzige Geſchöpf ſey, das ſeinen Tod kenne, iſt der klarſte Beweis, daß er über ſeinen Körper hinwegblickt, daß ewiges Leben ſein Element iſt, und der Tod ihn nicht trift, wenn er ſich recht kennt. Zu der höhern Vorſtellkraft der Seele gehört übrigens auch alles, was man Erinnenerung vergangenen Lebens nennt. Neuere aufgeklärte Popularphiloſophen, z. B. Wieland, wollen dem unſterblichen Menſchen die Erinnerung nach dem Tode abſprechen, weil dieſe blos auf dem Organ des täuſchenden irdiſchen Lebens beruhen ſoll, und durch ihre Beſchränktheit dem ſeligen Leben Eintrag thäte. Allein hier verwechſelt man die irdiſche, Erinnerungsfähigkeit, wie ſie auf Nervenbündeln, Fibern, Sinneneindrücken, ſogenannten Ideen=Aſſociationsgeſetzen ſich gründen mag, von der höhern im göttlichen Vorſtellungsvermögen gegründeten Erinnerung. Wie man unter den Träumen der Seele blos menſchliche Träume, willkührliche Abdrücke der Sinnlichkeit, und Träume, die nach Xenophon, Dante, und Andern, höhere Anſchauungen Geſichte, ὁραματα ſeyn mögen, unterſcheidet, ſo muß man auch menſchliche Erinnerung von göttlicher unterſcheiden, welche letztere ein Zuſammenfaſſen des vergangenen Lebens zur Erkenntniß der göttlichen Weisheit in menſchlichen Verhältniſſen ſeyn muß; aber freylich, mit höhern Weltanſchauungen in Verbindung gebracht, wohl ſo erſcheinen kann, wie eine fernhin ſchwindende Erdküſte dem Schiffenden, wie eine Scene der Kindheit ſchon

jetzt dem Greiſe. Der Menſch, der eine Fläche der Erde und des Meeres von einem Berge überſieht, kann das Einzelne nicht ſo vernehmen, wie die Biene in einer Blume am Strande. Und wer könnte, wenn eine höhere Anſicht alles Einzelne, auch unangenehme und ſchlechte verklärt, im Ernſte wünſchen in die Beſchränktheit, in den aufgerührten Schlamm der Sinnlichkeit zurückzukehren? Inwiefern Erinnerung alſo ein Wiederanfangen des zerſtückelten Sinnenlebens wäre, kann man wenigſtens von dem beſſern, ſeligen Menſchen wohl mit Virgil ſagen, er trinke langes Vergeſſen aus den Bechern des Lethe, oder mit dem deutſchen Dichter, in des Lethe Fluten Grab ſinkt das Nachtſtück ſeines Lebens, wie ein Traumgeſicht hinab. Dennoch gehört das Reſultat des vergangenen Lebens, als der wahre Inhalt des gewonnenen Bewußtſeyns, wenigſtens als das Mittel der gewonnenen Gottanſchauung und Gotteserkenntniß nothwendig in die Weltvorſtellung der individuellen Seele. Das Dogma des Weltgerichts, und des Gerichts über das vergangene Leben, zur Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit vor der Seele, in ihrer Zukunft, das die meiſten Religionen aufſtellen, das man aber allerdings nicht mit einem Gericht über das ganze Weſen der individuellen Seele, gleichſam mit einer moraliſchen Rangbeſtimmung, verwechſeln muß, (ſ. Gott in d. Geſch., S. 297—300) verlangt eine gewiſſe Erinnerung, eine gezogene Summe des irdiſchen Lebens unumgänglich. Eben ſo iſt es mit dem Wiederſehen und Wiederfinden, oder Vereintbleiben verwandter Seelen, die ſich in Gott

wahrhaft liebten, beſchaffen, welches auf jener Erinnerung zum Theil beruht, und welches neuere Aufklärung ebenfalls, vielleicht zum Troſt ſo vieler, die ſich im Princip eines das Gemüth beſchränkenden Haſſes befangen, nicht wiederſehen mögen, hinwegphiloſophiren will. Die wahre Seligkeit iſt ja die Grundvorſtellung der göttlichen alles vereinenden, erhaltenden Liebe, das bleibende Grundgefühl dieſer Liebe im Endlichen. „Von Nichts in der Welt bin ich gewiſſer, ſagt Lavater, als daß die Liebe das weſentlichſte der Menſchennatur iſt. Alle Liebe, die uns gereuen kann, muß eigenſüchtig geweſen ſeyn. Liebe iſt Freude an andern, Freude machen andern. Alle Worterkenntniſſe, Wortgebete, alles ſymboliſch-bildliche Weſen iſt nur Gerüſte, nur über die Seele geworfen; nur Zeit- und Ortſache. Die Liebe iſt Empfindung und Leben, nicht Bild und Wort. Alles Gerüſtwerk, alle Zeichen müſſen im Tode wegfallen. Die Liebe muß bleiben. Soviel einer Liebe mit ſich in die Ewigkeit nimmt, ſoviel nimmt er Seligkeit mit. Nur inſofern, als der Glaube Liebe wirkt, nur als Mittel, nicht als Zweck, hat er Werth. Was iſt aller Glaube? Vergegenwärtigung der Liebe Gottes. „Gott iſt die Liebe, hat uns geliebt, wir ſollen lieben.“ — Wenn, was dieſer Begeiſterte uns ſagt, uns als wahr ergreift, wie könnten wir meynen, daß die Erinnerung ächter, durch Menſchenverhältniſſe geweckter Liebe jemals entſchwinden werde? Die Erinnerung wahrer Verhältniſſe der Liebe kann erſtlich, vermöge des göttlichen Weſens ſelbſt, deſſen Vorſtellungen allemal Wirklichkeit

ſind, nicht ſchwinden, weil dieſe Verhältniſſe das Reſultat der Schöpfung ſelbſt ſind, und weil der Schöpfer aus Liebe ſich, wie Paulus ſagt: „ſeiner Werke bewußt iſt vom Anbeginn.“ Sie kann, zweytens, um der endlichen Weſen willen nicht ſchwinden, weil dieſe Gott nur nach ihrem endlichen Verhältniſſe erkennen, und das eben ihre Seligkeit iſt, daß ſie Gott in ihren endlichen Verhältniſſen erkannten, daß ſie ſich in reiner Liebe alle fremde Vollkommenheiten anderer Individuen zu eigen machen können, daß ihnen die Führungen Gottes und ſeiner Liebe klarer werden. „Vater, betet Chriſtus bey Johannes, ich will, daß, wo ich bin, auch die bey mir ſeyn, die du mir gegeben haſt, daß ſie meine Herrlichkeit ſehen, die du mir gegeben haſt. Denn Du haſt mich geliebt, ehe die Welt gegründet ward.“ ... Und ſollte in dem Himmel, wo jede Sehnſucht Befriedigung findet, ein ähnlich reiner Wunſch gläubiger Menſchenſeelen unerfüllt bleiben, da er auf das Weſen der Schöpfung aus Liebe, auf die Verbindung der Endlichkeit mit der Unendlichkeit gegründet iſt? — Was wir in einem Menſchen, den das Grab deckt, ehrten und liebten, den Abglanz Gottes, das iſt ſein wahres Weſen, welches wir in Gott unvergänglich wiederfinden, weil es ewig iſt, und es Gott an ſeinem Vaterherzen trägt, das alle Elemente des Guten zuſammenfaßt und im harmoniſchen Umlauf erhält. So verbinden ſich auch verwandte Geiſter aller Jahrhunderte in Einem ewigen Gedanken, wachſen zuſammen zu Einem Sternbilde des geiſtigen Himmels, und erkennen ſich wieder bey unendlich vielfacher, in=

dividueller Verſchiedenheit. Alle andre Verwandſchaft der blos ſinnlichen Gewöhnung gehört dem entſchlafnen Körperleben an. Und eigenſüchtige, ausſchließende, beſchränkende, durchs Böſe und Schlechte verbundene Neigungen können eben ſo wenig ihre Befriedigung oder Wohnung im Himmel finden, als irgend eine Eitelkeit des vergänglichen, irdiſchen Daſeyns. Wer auf ſolche eigenſüchtige, oder dem bloſſinnlichen Menſchen natürliche Neigungen ſeine Anſprüche auf Unſterblichkeit und Wiederſehen gründet, dem mag zwar die Möglichkeit der Wiederweckung ſeines irdiſchen Lebenskeims zu neuem ſinnlichen Daſeyn, d. h., zu neuen ſorgenvollen, ſchweren Träumen, aus obigem nicht beſtritten werden. Allein die göttliche Güte würde ihm ſolche neue Daſeynsperioden, analog der vorigen, nur als fernere Reinigungsmittel zur wahren Seligkeit gönnen, und er würde ſich wenigſtens beſcheiden müſſen, das für den Himmel ſelbſt ſein hochzeitlich Kleid noch lange nicht bereit ſey. Im Himmel, ſagt die chriſtliche Lehre, freyt man nicht, und wird man nicht gefreyt, ſondern wer mit uns Gott liebend erkennt, und ſeine frühern irdiſchen Verhältniſſe, als individuelle Grundlage jener Gottesliebe in ſeiner Weltvorſtellung zuſammenfaßt, gehört dort im göttlichen und menſchlichen Sinne unſerer Familie an. Das Wiederſehn der Liebenden, „wenn beym Staube des Einen nun auch des Andern Staub ruht, jenſeits und nicht in den Hütten der Trennung," das Klopſtock ſo rührend ſchildert, iſt zumal bey möglicher Verklärung des Leibes kein leerer Traum; Ja ſelbſt die Freundſchaft zweyer für einander geſchaffner

Seelen, kann wohl einen Liebenden ſagen laſſen, wie jenen in der Meſſiade: „Du biſt, Himmliſche, mein, für keine kürzere Dauer, für die Ewigkeit mein,“ wenn mit dieſem mein die Liebe Gottes und Aller nicht ausgeſchloſſen wird.

Inſofern zu einem vollendeten ſeligen Leben alſo, nach obigem, der Beſitz des höchſten Gutes für jeden möglichen Genuß deſſelben gehört, muß alles, was ſich als unſtillbarer Trieb ankündigt, mithin auch alle Liebe, die aus blos irdiſchen, ausſchließlichen, beſchränkenden Lebensverhältniſſen hervorgeht, ja ſelbſt der religiöſe, auf Gott gerichtete Trieb, wie er ſich unbefriedigt in irdiſchen Verhältniſſen, in Beſchränkungen des Individuums äußert, davon entfernt werden. Dichteriſch kann alſo wohl von einem ſolchen Zuſtande in menſchlichen Bildern geſagt werden:

Dort lebet ew'ge Jugendfülle.
Dort löſt ſich jeder Sehnſucht Schmerz,
Es wohnet in der Bruſt, des Himmels Gottesſtille,
Und freyer ſchaut der Sinn, und leichter ſchlägt das Herz.
In ſel'ge Gegenwart verlieret ſich der Wille,
Des Lebens Wechſel ſcheint, wie der Zefire Scherz,
Wenn ſie den Baum, umſchwankt von Blütenzweigen,
Im Hayn Elyſiums mit ſanften Flüſtern beugen.

Die Grundlage dieſer Seligkeit iſt und bleibt demnach das, was man die Seele nennt, das höhere Vorſtellungsvermögen, eine ruhige einfache, wenn gleich nicht einförmige, ſondern ohne ſchmerzlichen Trieb wechſelnde Anſchauung des unendlichen, allgemeinzweckmäßigen Lebens, innerhalb irgend einer bleibenden concentrirenden endlichen Schranke. Und in der That, wenn man auf die Symbolik der Träume Acht hat, wird man finden,

daß diejenigen Träume die allein erquickenden ſind, wo die Seele ruhige Anſchauungen von herrlichen verklärten Weltgegenden, oder Geiſterverſammlungen hat, während alle irdiſche Beziehungen ausſchließlicher Verhältniſſe des Individuums, alle daraus entſpringenden irdiſchen Sorgen und Triebe, davon als Störungen, entfernt ſind. Mehr aber iſt dem ſinnlichen Menſchen von einem ſolchen höhern Zuſtande nicht vorſtellbar, und alle ausmahlenden, näher beſtimmenden ſogenannten Ausſichten in die Ewigkeit werden ſchwärmeriſch, ſogar leicht pflichtwidrig. Am allertraurigſten ſieht es im Innern der Menſchen aus, wenn ſie zu dergleichen Ausſichten ihre mathematiſche, in Räume und Zeiten gebannte, unſelige Wiſſenſchaft nöthig haben, ſich die Unſterblichkeit vorzuſtellen, wenn ſie vom Sternenhimmel nicht das Licht, die ruhige Bewegung, die ewige Stille, ſondern nur das Daſeyn von Räumen und Meſſen lernen *wollen*, und den Anſpruch Chriſti: in meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen, nicht anders als aſtronomiſch verſtehn können, wobey ſie denn gar oft den Einwurf hören müſſen, daß in den Sternen wohl auch eine Fülle von Geſchöpfen ſeyn mag, die ihnen wohl ſchwerlich Platz machen möchten. Die aſtronomiſche Verachtung der Erde, welche letztere nur in des Teufels Papieren ein Sackgäßchen der Stadt Gottes genannt werden darf, die Zertretung des Menſchenlebens wegen ſeiner Kleinheit im Univerſum, iſt der volle Beweis einer gänzlich verrückten, aus dem Mittelpunkte des Glaubens und der anſchaulichen Ewigkeit gefallenen Vorſtellungsart, ſie iſt zugleich Verachtung des Chriſtenthums, welches den

Gott der Liebe auf Erden Menſch werden, und ſo die Erde himmliſch verklären ließ. Der ächte Chriſt wird unter dem Sternenhimmel nur ſolche Empfindungen von ſeiner Unſterblichkeit haben, die nicht etwa kantiſch, auf eine bloße ſittliche und phyſiſche, unendliche Weltordnung, ſondern auf die chriſtliche Offenbarung Gottes, des Schöpfers und Erlöſers aus Liebe, gegründet ſind:

Werd' ich einſt auf jenem Sterne wohnen?
Jene, nie vom Aug' entdeckt'n Zonen,
Wo die Sonnenfeuer Nebel werden, ſehn?
Einmal dort, ein Cherub, herrſchend thronen,
Im Cometenflug, ein Bote Gottes, wehn?
Aber dort auch ſind nur Elemente,
Glanz und Schatten, Tag und Nacht, wie hier,
Die die Liebe, daß ſie lieben lernten, trennte.
Die ihr Licht in Quaal gebären, ſo wie wir.
Mich verlangt nicht nach den Höhn der Firmamente.
Gleich iſt überall der Endlichkeit Revier.
Gott, aus Tod und Grab und Nichts erſcheinſt Du mir.
Du, deß Feur auf Chriſti trockner Lippe brannte,
Da der Geiſt im Sohn den Vater rufend nannte,
Du biſt ganz auf deiner Erde hier,
Wurdeſt Menſch und litteſt liebteſt, ſo wie wir.
Gott am Kreuz, du gabſt den Glauben mir:
Wo ich bin, bin ich in deinem Schooß, mit Dir.

Was 4) den Geiſt im Menſchenbewußtſeyn betrift, ſo wird er, als vernünftige geſetzmäßig geſtaltende, formende Bewußtſeynsthätigkeit, allerdings von der mehr empfänglich erſcheinenden, vernünftigen Seele, welche das Vernehmen des unendlich lebendigen Inhalts alles Bewußtſeyns iſt, allerdings noch

unterſchieden. Schon der unphiloſophiſche und nicht religiöſe Sprachgebrauch denkt unter Geiſt wenigſtens erfinderiſche Verſtandesthätigkeit, künſtleriſche Einbildungskraft, und kräftigen Willen, um Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben neu zu geſtalten, und ſo gehört er unter dem Namen von Genie zu beſondern, nicht allgemeinen Gaben des Menſchen. Die ungläubigen Starkgeiſter ſelbſt haben zu viel Selbſtliebe, dieſem Geiſte oder Genie nicht eine Art von Unſterblichkeit, Unvergänglichkeit zu gönnen, und dieſe Unſterblichkeit iſt häufig in aufgeklärten Zeiten das ganze Surrogat des Unſterblichkeitsglaubens, dem es wie allen Surrogaten geht: Man ſoll ſie für etwas wirkliches halten, aber es will gar nicht ſchmecken, wie Wirklichkeit. — So betrauert man es zwar, wenn ein ſolches Meiſterſtück von Genie aus der Welt geht. Aber man tröſtet ſich. Sein Werk iſt klaſſiſch auf Erden, wirkt in Wiſſenſchaft, Kunſt- und Weltgeſchichte lebendig fort, und ſo hat man denn wenigſtens eine heidniſche Unſterblichkeit der Menſchen auf Erden, zum Behuf des die Menſchheit vergötzenden Heroendienſtes, welcher freylich Abgötterey iſt, wie alles andere. Wie nun aber, wenn ein Erdbeben, oder eine Sündflut die unſterblichen Claſſicitäten und heroiſchen Werke bis zum Andenken an dieſelbe verſchlingt? Man hat mehrere ſolche bedenkliche Erſcheinungen in der Weltgeſchichte, welche der ungläubigſte Hiſtoriker nicht abläugnen kann, und ſo iſt es denn auch mit der gerühmten Unſterblichkeit des Menſchengeiſtes in Kunſt und Wiſſenſchaft durchaus nichts. Gottes Güte und Weisheit wird nun zwar

wohl Werke, wie die Iliade, Euclid, Ariſtoteles, Plato und Newton, zu erhalten wiſſen. Indeſſen iſt Gottes Allmacht groß genug, um, wenn auch dieſe Werke in den Abgrund der Vernichtung ſänken, andere Iliaden, Mathematiken und Philoſophieen entſtehn zu laſſen. Und da unſre prometheiſchen Starkgeiſter Gottes Hülfe überhaupt ſo wenig bedürfen, ſo ſieht es ſehr mißlich mit dieſer geiſtigen klaſſiſch-heroiſchen Unſterblichkeit aus. Nur der gläubige Menſch wird eine Bürgſchaft haben, daß das, was man im gemeinen Sinne Geiſt nennt, nicht ganz verloren gehen könne. Hat er dieſen Geiſt, ſo wird er ihn zwar, wie alles im Bewußtſeyn, ſein nennen, aber ſich doch nicht, wie die Starkgeiſter, einbilden, daß derſelbe eine göttliche Selbſtthätigkeit ſey, ſondern eine empfangene Gabe von Gott, und ſie nur deswegen, als ſein ihm anvertrautes Pfund aber nur inſofern für unſterblich halten, inwiefern er dieſes nicht vergrub, oder damit ſchlechten Wucher trieb, inwiefern es alſo edle Spuren in ſeinem unſterblichen Seelenleben zurückließ. Darum wird er Geiſt in dieſer Bedeutung ganz in die Kategorie des Seelenlebens bringen. Allein hier iſt eigentlich nur von der philophiſch-religiöſen Bedeutung des Wortes Geiſt die Rede, wo es offenbar den Inbegrif der religiöſen Vernunfttriebe, den Gewiſſens-, Weisheits-, Seligkeits- und Anbetungstrieb des Menſchen und die damit angekündigten geſetzlichen Vernunftformen als Bewußtſeynsthätigkeiten, die thätigformende, beſtimmende religiöſe Vernunft bedeutet. Dieſer Geiſt iſt nun aber allen religiöſen Menſchen

gemein, und fällt in der chriſtlichen Religionsſprache mit dem zuſammen, was ſie Geiſt Gottes nennt, (ſ. oben S. 662—67.) der ſich jedem Menſchen allerdings in Verbindung mit deſſen endlicher Ichform ankündigt. Dieſer Geiſt, die gebietende, allgemeinbeſtimmende oder antreibende Vernunft iſt alſo dem Menſchenindividuum ſo wenig eigen, daß ſelbſt Fromme beten: Gott, nimm deinen Geiſt nicht von mir! und manche Menſchen, Kinder, ganz Wahnwitzige, und andere, denen man Vernunft abſpricht, oder wenigſtens, wie den irreligiöſen Verſtandesmenſchen, abſprechen ſollte, beſitzen dieſen religiöſen Geiſt gar nicht. Die einſeitigen Philoſophen verſtehen unter dieſem Geiſte und unter der Vernunft überhaupt nur den Weisheits-, höchſtens den Gewiſſenstrieb. Dieſen wollen ſie in jedem Menſchen entwickeln. Dennoch wird ſelbſt kein Kantianer ſagen mein Sittengeſetz, mein Satz des Widerſpruchs. — Die Philoſophen werden auch nie auf dieſe ihre vermeynten erhabenen Vernunftwahrheiten, ſo ewig dieſe ihnen ſeyn möchten, blos weil ſie ſich darnach richten, ſich ſelbſt die Unſterblichkeit zuſchreiben. Selbſt der religiöſe Menſch, der auch allerdings alles Gute nur im Namen des göttlichen Geiſtes, nicht als etwas Eigenes, vollbringt, giebt alſo im Tode den göttlichen, gebietenden und antreibenden Führer ſeines Menſchenlebens, den Geiſt ſeines Bewußtſeyns, nach Chriſti Vorbild, in die Hände des Vaters zurück. Dieſer Geiſt, heißt in Chriſti letzten Worten πνευμα μου, und man hat ſich offenbar darunter beſtimmteres zu denken, als unter dem Geiſt in alteſtamentari-

ſcher Sprache, der mit dem Lebenshauche, mit dem Odem Gottes zuweilen zuſammenſchmilzt (ſ. Pſalm 31. 6. woher die Worte Chriſti genommen ſind). Denn wenn Chriſtus von ſeinem Lebensgefühle redet, und von der Seele, die am Oelberg betrübt war, bis in den Tod, wird das Wort ψυχη μου gebraucht. Nun könnte philoſophiſcher Unglaube hieraus die einſeitige Folge ziehn, daß der Geiſt Gottes, als eine blos geſetzliche und gebietende Form, die ſich, unter dem allgemeinen Begriffe der Ichheit, im endlichen unendlich wiederholend ſetze, gleichſam eine Wanderung durch die Geſchöpfe vollbringe, in welchen die allgemeine Vernunft zuweilen erwache, um für ſie wieder zu verlöſchen. Dieſe Anſicht hängt ganz mit dem oben widerlegten Hauptirrthume aller philoſophiſchen ungläubigen Syſteme (S. 765—66) zuſammen, daß alle Vernunftperſönlichkeit eine bloße Beſchränkung, und Gott eigentlich, wie ſchon Carteſius in ſeinen Princip. Phil. p. I. §. 23 behauptet, blos eine reine, beſtimmende, erkennende, formellgeiſtige Thätigkeit, mit andern Worten, eine geſetzliche Weltordnung ſey. Und ſo giebt es kein anderes Feldgeſchrey für unſere Formalphiloſophen als Geſetzmäßigkeit, Ordnung, oder Vernunftconſtitution, wobey alle individuelle, vernünftige, lebendige, Perſönlichkeit in den Abgrund der Form, in den naturaliſtiſchen oder rationellen Atheismus verſinkt. Der Hauptfehler der Philoſophen iſt alſo der, daß ſie das Weſen der Vernunft in ein bloßes Beſtimmen und Erkennen nach Urbegriffen, in eine bloße geiſtig zuſammenfaſſende Bewußtſeynsthätigkeit ohne geiſtigen Urgrund ſetzten, und

ſogar von der Vernunft den Glauben (das Vernehmen der ewigen Liebe als Lebensgrund), den Seligkeits- und Perſönlichkeitstrieb ganz trennten. Dieſer Fehler herrſcht von Carteſius an bis Kant und Fichte. Man war zu ſtolz, das Chriſtenthum zu befragen, welches Gott als Liebe und als Vernunftperſönlichkeit im λογος und in der Trinität überhaupt aufſtellt. Alles das iſt unſern Philoſophen nicht mehr Vernunft, ſondern Myſtik und Schwärmerey. Wenn Carteſius ſchon vom philoſophiſchen Dreyfuß erklärt, Gott könne nur wollen und erkennen, nicht fühlen, und er ſey eine bloße einfach handelnde unendliche Thätigkeit, was wird aus dem Glaubensdogma, daß Gott die Liebe, daß er bleibende, in der Trinität ſich von Angeſicht zu Anſicht erkennende Perſönlichkeit (προσωπον, ὑποστασις) ſey? Alsdann wird bey einem ſolchen kahlen Formalbegriffe der Vernunft auch das ganze vernünftige Weſen des Menſchen aufgelöſt. Dies iſt aber ein völliges Mißverſtehen des vernünftigen Menſchenbewußtſeyns, welches nicht bloße Thätigkeit, ſondern beharrlichen Grund, als Beſtimmungsgrund und Endzweck, als Erkenntnißgrund und Hauptgegenſtand, als Lebensgrund und höchſtes Gut, als Bewußtſeynsgrund und höchſte anzubetende Perſönlichkeit vernimmt, ja an dieſem allen in der Religion ſogar Theil nimmt. Wer Vernunft für einen bloßen Beſtimmungs- und Erkenntnißtrieb hält, der mag mit Joh. v. Müller ſagen: die Wahrheit iſt in Gott, uns bleibt das Forſchen, oder, wie Leſſing, das Suchen und Erkennen in Ewigkeit der Wahrheit ſelbſt vorziehn. Allein die Vernunft des Menſchen hat auch

Seligkeitstrieb und perſönlichen Beharrlichkeitstrieb, ſo gut wie ſie eigentlich in den Beſitz der Tugend und Wahrheit kommen will. Und daran erkennen wir, daß es eine individuelle, vernünftige Seele, eine individuelle geiſtige Thätigkeit, kurz endliche Vernunftweſen giebt, die in Gott ſelig und, ihm untergeordnet, vollkommen perſönlich zu werden ſtreben. Wie der Menſch alſo ſchon in dem irdiſchen Daſeyn eine individuell vernünftige Seele gläubig erkennt, ſo erkennt er auch bereits im Gewiſſen, und noch mehr in der vollendeten religiöſen Vernunft eine individuell geiſtige, individuell thätig formende Natur, und kann dieſe inſofern ſeinen Geiſt nennen. Inſofern hat jeder Menſch ſein eigenes Gewiſſen, ſeinen eigenen Grad der Weisheit, der religiöſen Liebe, und religiöſen Freyheit oder Vollkommenheit, in Beziehung auf ſein leiblich beſchränktes Verhältniß hienieden. Da nun dieſes aber dem Geiſte Gottes, welcher ein Ideal der Heiligkeit, Wahrheit, Liebe und Vollkommenheit vorhält, nie genug thut, ſo fragt es ſich allerdings, inwiefern in einem ſeligen Leben, wie es der Glaube vorausſetzt, das Bewußtſeyn der geiſtigen, individuellen Natur, als bleibendes Reſultat des Lebens nicht ſtörend oder niederſchlagend ſeyn möge? Und möchte man nun nicht im ſeligen Leben die Begleitung eines antreibenden Gottesgeiſtes, und eines Bewußtſeyns geiſtiger Individualität, die immer Unvollkommenheit bleibt, hinwegwünſchen müſſen? Auch hier hat platte Aufklärung, die durch geſchwätzige Popular-Schriffteller, klüger als das Chriſtenthum, unter

das Volk ſelbſt gedrungen iſt, und philoſophiſche Blindheit das Licht des Chriſtenthums, den einzig befriedigenden Glauben an den Mittler zwiſchen Gott und Menſchen verlaſſen, um die ganze Glaubensanſicht der ſeligen Unſterblichkeit zu verrücken. Der aufgeblaſene Gelehrte, deſſen Idol, irdiſches Wiſſen, der Inhalt ſeines Lebens war, verlangt ein ewiges Anſchwellen ſeiner wiſſenſchaftlichen Waſſerſucht im künftigen Leben. Das Volk, das in der ſich herumtreibenden geſchickten Thätigkeit ſein Ideal findet, denkt ſich das künftige Leben, wie einen fortgeſetzten Schulzuſtand, ein Hinanrücken der Geſchickteren, aus niedern Claſſen zu höhern, bis Prima und Selecta. Alle wollen gelehrten, politiſchen, moraliſchen Rang in einer unendlichen Progreſſion, die widerſprechender Unſinn iſt. Alle vergeſſen, daß ſie mit ihrer, auf das Individuum gebauten, Rangidee, da dieſes Individuum in geiſtiger Vollkommenheit, nur ein einfaches Werkzeug, ein Gefäß Gottes zu eigner Beſeligung ſeyn ſoll, ſich das ewige Leben in der Vorſtellung verderben. Darum bedarf das endliche Vernunftweſen des Menſchen für ſeine Beſeligung der Vermittlung des reinvollkommnen Gott-Menſchen, der Gott und dem Geiſte Gottes genug that, weil er dieſem allein, niemals ſich ſelber lebte in irdiſcher Verkehrtheit. Nimm, ſagt der alte Chriſtenglaube, die Vollkommenheit Chriſti liebend in deine geiſtige Natur auf, nicht wie ein ihn prüfender Phariſäer, ſondern wie der ihn anbetende Schächer. In dieſer Verbindung haſt du deine eigene ganze Vollkommenheit für alle Ewigkeit erreicht, inwiefern ſie dir als Schranke bewußt

werden mag. Mit dem Sohne Gottes, der alle Werke der geiſtigen Vervollkommnung für dich vollbrachte, und ſeinem göttlichen Urleben in Verbindung wirſt du ſteigen und fortſchreiten können, ohne dir jemals bewußt zu werden, daß du ſtiegſt oder fortſchritteſt, eben ſo wenig, wie Gott jemals ſteigt oder fortſchreitet. Du wirſt, innerhalb deiner, als ein reines, durch den Glauben gereinigtes Gefäß vollkommen gewordenen, endlich geiſtigen Natur, deine geiſtigen Thätigkeiten im Guten, Wahren und Schönen, wie es deine Philoſophen nennen, die nur die Schaalen der ewigen Lebensfrucht anbeten, unendlich fortſetzen können, aber in ſeliger Ruhe, weil du im Beſitz des höchſten Gutes, der Güte, Wahrheit und Urſchönheit biſt, und nur der Genuß, ohne fernere geiſtige, immer beunruhigende Triebe wechſeln kann.

Was endlich 5) das Ich im Menſchenbewußtſeyn betrift, welches eine vor dem Richterſtuhle der Wahrheit von uns hoffentlich von Grund aus widerlegte Philoſophie zum Schlußſtein des geſammten Menſchenbewußtſeyns machen wollte, ſo erſcheint dieſes Ich allerdings hier als das letzte im entwickelten Menſchenbewußtſeyn, was im Tode vergänglich ſeyn könnte, und deſſen Unvergänglichkeit von einem klar begriffenen Glaubensdogma nachgewieſen werden ſoll. Manche Menſchen werden ſich Gottes bewußt, innerhalb ihres menſchlichen Bewußtſeyns. Allein ſie zweifeln an der Fortdauer ihrer Ichheit, wollen dieſe zwar als einen bloßen Verſtandes- und Vernunftbegrif überhaupt ewig wiſſen, als bloße Form, nach der z. B. Gott ſelbſt in der Bibel Ich ſpricht, für den ſterbenden Menſchen aber vernich-

tet. Ja ſie ſtreben auch wohl pietiſtiſch und myſtiſch nach dieſer Vernichtung, als Aufhebung aller Schranke, bis zur Apotheoſe hinauf, welche Selbſtvernichtung wir ſchon Anfangs (S. 112.) als ein falſches Extrem der Religion bezeichneten, weil die Liebe endlicher Weſen, die in der Religion verlangt wird, ohne bleibende Ichſchranke gar nicht möglich iſt, und das endliche Geſchöpf nach Aufhebung dieſes Ichs in einem bewußtloſen Urelement untergehn, ewigen Tod ſterben würde. Dächte man ſich alſo das Ich empiriſch, als einen bloßen zufälligen, mit Körper und Namen verbundenen Sprachbegrif, oder Fichtiſch, als einen Vernunftbegrif, ſich in unzählige einzelne vorübergehende Weſen unendlich multiplizirend, oder verwechſelte es myſtiſch mit der eigenwilligen, ſinnlich verengenden Schranke, ſo könnte dieſe Ichheit, die ſelbſt nach religiöſer Anſicht von Gott unmittelbar ſtammt (ſ. Gott in der Natur. S. 384.) und dem Ur-Ich angehört, dieſem wohl im Tode zurückgegeben werden müſſen. Und ſo möchte denn ungläubige Philoſophie mit unvollkommnen Religionsbegriffen ſich vorſtellen, daß das Ur-Ich Gottes in gleichſam abgedrückten, wieder verlöſchenden Abbildern nur eine Wanderung durch die Menſchenwelt vollbringe, und die beharrliche einfache, ſubſtanzielle Perſönlichkeit oder Ichheit ausſchließlich für ſich behalte. Zu dieſer Vorſtellungsart könnte ſich ſelbſt ein Religionsbekenner durch mißverſtandene Sprache der heiligen Schriften beſtimmen laſſen, da dieſe die menſchliche Ichheit das Ebenbild Gottes nennen, das verloren gehn, wenigſtens entſtellt werden kann, und ſo

auch wohl in ſeiner Beſonderheit verlöſchen, im Urbilde ganz wieder untergehn könnte. — Gleichwohl iſt die Ichheit des Menſchen das Einzige, was er eigentlich im ſtrengſten Sinne des Eigenthums Sein nennen darf und ſoll. Wenn er in ſeinem Bewußtſeyn poſſeſſiv ſpricht z. B. mein Leib, Leben, meine Seele, mein Geiſt, ja ſelbſt mein Gott und Vater, ſo iſt es eigentlich in allen dieſen Fällen richtiger, wie die alten Sprachen im alten und neuen Teſtamente ſprachen, der Leib von mir (meiner), die Seele, der Geiſt von mir (d. h. mir gegeben oder geliehen), der Gott von mir (mir offenbart) (ψυχη μου, πνευμα μου) oder Vater unſer (ὑμων). Denn dem Menſchen wird das Ich gegeben, als ſein Ich, und einziges, ihm anerſchaffnes Eigenthum, und dieſem Ich wird alles andere erſt als ein minder höherer Beſitz beygefügt, woraus auch der Irrthum der Ichphiloſophie entſteht, die nur vergißt, daß eben Gott das Ich unmittelbar giebt, dem er ſich zugleich offenbart. Inſofern kann das Ich ſich ſelbſt nicht verlieren, ſo lange es als Ich iſt, wohl aber das andere, ja ſelbſt das Gottesbewußtſeyn, mithin unſelig werden. Daher kann der Menſch am ſicherſten ſagen, mein Ich, d. h. mein Ichbegrif oder auch in Baſedows Style: nicht mein Ich. Ich, ich bin du. Ich du biſt Ich. Dieſes Ich im Bewußtſeyn wird aber eben von Menſchen am meiſten mißverſtanden. Der rohſinnliche Menſch verwechſelt es mit dem Körper, wie in der Iliade zu Anfange das Menſchenſelbſt von Hunden gefreſſen wird. Der Anthropolog verwechſelt es mit dem thieriſchen Selbſtgefühl, der feinere Pſycholog mit der

Seele, wie denn Baſedow ganz unrichtig ſagt, ſo viel er ſich auf dieſen Witz-Einfall einbilden mochte: Nicht meine Seele. Seele, du biſt Ich. Seele, ich bin Du. Der Rationaliſt verwechſelt das Ich, wie wir gezeigt haben, ſeit Carteſius mit dem denkenden Geiſte, mit dem allgemeinen Ichbegriffe, der Moraliſt mit der ſittlichen Freyheit, als Gewiſſenswahl, die doch eine Folge des verlornen wahren Ichs, des göttlichen Ebenbilds iſt, der Philoſoph des Abſoluten endlich mit einer abſoluten Cauſſalität und Subſtanz. Richtiger müßte man aber ſagen: das Ich des Menſchenindividuums iſt der Inbegrif ſeines Leibes und Lebens, ſeiner Seele und geiſtigen Natur (1. 2. 3. 4.) zuſammen als eine Möglichkeit eines endlichen Weſens durch Selbſtbeſtimmung des endlichen Bewußtſeyns (nicht des Weſens), Werkzeug und Organ Gottes zu werden, oder das Vermögen des beſondern endlichen Menſchen-Weſens in vernünftig zuſammengefaßten Bewußtſeyn Gottes inne zu werden, und ſich zur Liebe Gottes zu erheben. Und ſo wird das Ich untergeordneter Bewußtſeynsgrund für alle geiſtige zuſammenfaſſende Bewußtſeynsthätigkeit, damit der höchſte Bewußtſeynsgrund ſich ihm offenbare, dem das Ich nachzuahmen, ja ſich hinzugeben hat. Der heilige Endzweck, warum die ewige Liebe Gottes, ſich in geiſtiger Schöpfung zu offenbaren, dem Menſchen ein Ich gab, iſt, daß er mittelſt dieſes Ichs zur freyen Liebe des göttlichen Urlebens und ſeiner Schöpfung gelange, kurz, daß er dieſes ſein Ich liebend gegen ein Du vertauſche. Und darum iſt auch der Egoismus in jeder Ge=

ſtalt als That, oder Weltanſicht die verworfenſte Ausge⸗burt der Hölle, weil er die heiligſte Gabe der Schöpfung entweiht hat. Da zu dem Inbegrif des Ichs als Ele⸗mente, Leibesgeſtalt, Leben, Seele und geiſtige Natur gehören, und wir die Unſterblichkeit aller dieſer Ele⸗mente für den Glauben als möglich und wirklich nach⸗gewieſen haben, ſo wäre auch wohl die Unſterblichkeit der Ichheit ſchon dargethan, wenn ſie nicht gerade eben daraus vorzüglich erhellte, daß das Organ der ewigen Liebe, zu deren Vernehmen ein endliches We⸗ſen beſtimmt iſt, dieſem endlichen Weſen bleiben muß, eben weil es ein Endliches iſt. Allein was insbeſondere die freye Selbſtbeſtimmung betrift, die wir noch von der Gewiſſenswahl oder ſittlichen Freyheit un⸗terſchieden, die Grund und Reſultat des ganzen Ichs zuſammen iſt, inwiefern der Menſch, freylich mit Got⸗tes Hülfe, etwas aus ſich gemacht hat, ſo könnte wohl die Frage ſeyn, inwiefern dieſe freye Seelenbewegung, oder Selbſtbeſtimmung der Ichheit nach dem Tode noch fortdauern könne? Die Frage iſt für das ſelige, wie für das unſelige Leben gleich ans Herz grei⸗fend. Giebt es nach dem Tode noch freye Regung für die Seele, konnte man ſagen, ſo giebt es für den Se⸗ligen keinen ſichern Himmel, und giebt es nach dem Tode keine freye Regung und Selbſtbeſtimmung mehr für die Seele, ſo giebt es für den Unſeligen rings um ihn her nichts als ewige, unvergängliche Hölle. Dar⸗um erkaufen vielleicht auch die chriſtlichen Buchſtaben⸗theologen ſo gern ihre Sicherheit im Himmel mit der ewigen Verdammniß ihrer ungläubigen Menſchenbrü⸗

der (ſ. d. polemiſchen Theil. Abth. II. S. 402.), weil ſie in dumpfſinniger Beſchränktheit eben ſo wenig, wie die Philoſophen von der doppelten Anſicht in dieſer Frage nach dem Doppelbegriffe der menſchlichen Freyheit ahnen. Eine gewiſſe Selbſtbewegung (das αὐτοκινεῖν), der zur Harmonie ſich ſelbſtbewegende Rhythmus, nach Plato und Pythagoras, iſt das ewige Weſen der Seele und der geiſtigen Natur, um ſie von der ſtarren Materie zu unterſcheiden. Sie iſt das von Gott mitgetheilte Weſen. Sie iſt aber nicht Selbſtbeſtimmung, Selbſtſchöpfung des Weſens, das von Gott kam, ſondern nur Selbſtentwickelung, wie könnte dieſe im Himmel der Seelen verloren gehn, der kein ſtarres Anſchaun, ſondern ein liebendes Anſchaun und Gefühl des göttlichen Lebens ſeyn ſoll? Alles Vorſtellen, Erkennen, Lieben und Vernehmen endlicher Geiſter muß eine geiſtige Selbſtbewegung, Selbſtentwickelung bleiben, wie ſie irdiſch eine Selbſtbewegung war. — Allein im Irdiſchen iſt jene Selbſtbewegung zur eigenwilligen Kraft der Sünde geworden (ſ. d. polem. Theil. S. 510.), und ſo entſteht die Gewiſſenswahl, dieſe Wahl zwiſchen Gottesliebe und Egoismus, zwiſchen Wahrheit und Lüge, zwiſchen Himmel und Hölle. Dieſe moraliſche Freyheit, mit der ſteten Möglichkeit des Falls, dieſes Bewußtſeyn der eignen Kraft als ſittliche Freyheit würde allerdings für den Seligen ihm ſeinen Himmel ſelbſt unmöglich machen. Darum hat man von jeher den fortgeſetzten Tugendkampf, dieſes eitle Idol der Ethikotheologen, aus dem Himmel verbannt, weil, wer ſich in Gefahr begiebt, darinnen öfter um-

kommt, als gerettet wird. Alle Selbſtbewegung im Himmel kann alſo unmöglich ein Halten durch eigene Kraft ſeyn, wie der ſtolze Philoſoph in der Blindheit ſeiner Erbſünde will, der im ewigen Leben nur von höherer moraliſcher Kraft und herrſchender Intelligenz träumt, ſondern blos eine gefühlte Bewegung des Selbſt durch Gott, die liebende Seele des Univerſums, wie ſich Dante im Paradieſe durch die ewige Liebe ergriffen fühlt. Wem Gott noch nie die Gnade ſeiner Begeiſterung ſchenkte, kann freylich den ſcheinbaren Widerſpruch nicht löſen, bey der Annahme einer als eigen, doch in und mit der Kraft des Urlebens gefühlten Bewegung. Aber gerade darinnen liegt das geheimnißvolle Weſen der Seligkeit einer Gott liebenden Seele. Und dieſe Seligkeit muß im Himmel ſo ſicher ſeyn, daß weiter keine ſogenannte ſittliche Freyheit, dieſes zügelloſe, eitel aufgeputzte Prachtroß der philoſophiſchen Tugendheroen und Kraftgenies, das ſie immer am Rande der Hölle hintummeln, keine Gewiſſenswahl, nach einem ſeligen Tode, neue Gefahr bringen kann, wie denn jede Gewiſſenswahl ſchon für den gewiſſenhaften, geſchweige denn für den gläubigen Menſchen bereits hienieden entſchwindet (ſiehe oben 673.), weil alles, was nicht aus dem lebendigen Glauben kommt, es geberde ſich noch ſo moraliſch und pflichtmäßig, doch nur Werk der ſelbſtiſchen Menſchenvernunft ſeyn will, folglich, nach der Schrift, Sünde iſt. Anders iſt es freylich, wenn das Reſultat des Menſchenlebens kein ſeliger Tod war, ohne Glauben an Gottes ſich mittheilende Liebe. Hier läßt es Buchſta-

bentheologie in Verbindung mit eigenmächtiger kraſſer Philoſophie ſich beygehn, den Satz aufzuſtellen, daß die Bekehrung des Sünders ſeine Reinigung durch fernere Daſeynsperioden, der fernere Gebrauch der Freyheit nun mit eintretendem irdiſchen Tode, ganz unmöglich gemacht ſey, daß der Todte nun in die Ewigkeit trete, daß der Schatten nun hingebannt werde an einen Ort, wo er ſein vergangenes Leben mit deſſen Entſchlüſſen ewig anzuſtarren, zu bejammern, oder zu verfluchen habe, ohne daß jemals Hoffnung auf Gottes Güte in ihm erwachte, ohne eine fernerhin mögliche Umwandlung und Erweiterung ſeines Bewußtſeyns. Vergebens wendet man ein, daß ſo viele Menſchen mitten in ihrem ſündhaften und ungläubigen Weſen hingerafft werden, welches als Sache des Verhängniſſes, im Falle jeder Tod Eintritt in zeitloſe, abſolute Ewigkeit wäre, ſchwerlich mit der Vorſtellung der göttlichen Güte und Barmherzigkeit vereinigt werden könnte. Dieſe ſich orthodox Dünkenden unterſtehen ſich, es beſſer wiſſen zu wollen, als der Weltheyland ſelbſt, der in Rückſicht der Seligkeit verkündete, daß bey Gott nichts unmöglich ſey. (S. 27.) Sie vergeſſen daß alle zuſammenzählbaren Aeonen noch immer keine Ewigkeit ſind, und daß nur Hirnloſigkeit dieſe Auslegung des Dogmas der Hölle erzeugt habe, welche Gottes Liebe ſelbſt ſo gut wie ſein Seyn durch ein abſolutes Nichts oder abſolutes verkehrtes Seyn beſchränken würde. Damit ſoll der Leichtſinn der Menſchen nicht genährt werden, ſondern nur der fromme Glaube an die Güte Gottes bey ſeiner gerechten Heilsordnung geret-

tet. Denn welcher Menſch würde, wenn ſich nach ſeinem Tode eine neue peinvolle Zeit für ihn, als Fortſetzung und Verſchlimmerung ſeines unſeligen Zuſtandes ausdehnt, deswegen ſeine Heiligung verſchieben, und den Moment, wo es noch Zeit iſt, nicht mit einer geiſtigen Sorge, wie ſie Young erweckt, für einzig koſtbar halten, blos weil man aufhört, ihn mit dem philoſophiſch ſinnloſen Worte, Ewigkeit zu drohn? Selbſt Dante, der die Verzweiflung der Verdammten am Höllenthore las, läßt doch im 4ten Geſang ſeines Inferno das Verdienſt Chriſti, bey deſſen Triumphzuge durch die Hölle, die ſelbſt dort verſchloſſene Seele des Erſten Sünders und andre Patriarchen befreyn, und fügt den Grund hinzu, daß überhaupt noch kein menſchlicher Geiſt vor Chriſtus, himmliſch ſelig geweſen ſey. Wir wollen nicht unterſuchen, ob dieſe Behauptung den buchſtäblichen Schriftvorſtellungen (z. B. über Henoch und Elias) ganz gemäß ſey, wie wahr ſie im höchſten Sinne des Glaubens auch ſeyn mag. Wir wollen auch nicht die ſonderbare Eile des Schluſſes von einer nicht gegönnten höchſten Seligkeit auf den Gegenſatz der Hölle, in dieſer Dogmatik des Dante, rügen. Allein man ſieht hier doch, daß durch auſſerordentliche, von Gott aber leicht zu wiederholende Wunder ſelbſt aus einer ſtreng katholiſch gedachten Hölle Erlöſung ſeyn kann. Ja anderwärts (Geſang 6.) läßt Dante ſeine gente maladetta dereinſt zu einer größern natürlichen, wenn gleich ewig unſeligen Vollkommenheit gelangen: di la più che di qua essere aspetta. Und ſo iſt denn wenigſtens in Dantes Hölle

keine abſolute **Ewigkeit**, ſondern gerade dieſe **natürliche** Vervollkommnung und Perfectibilität unſerer Aufgeklärten, welcher Philoſophen und Theologen häufig der chriſtlichen Seligkeit unterſchieben, um der Menge zu gefallen, bey welcher Verſtand, Sinnlichkeit und Betriebſamkeit das Surrogat der Religion und Tugend geworden iſt. (ſ. oben S. 303.) Und ſo mag denn dort jeder ſeine **Unſeligkeit** fortſetzen, ja vervollkommnen können, wo es Zeitveränderungen giebt, der Geſchäftsmann ſein Formenweſen und ſeine im Großen, wie im Kleinen nichtswürdige Politik, der Gelehrte ſeinen zuſammengeflickten literariſchen Ruhm, das Kunſtgenie ſein ſiſiphusartiges Hinanarbeiten zum Strahlenſitz der freyſten Schönheit, der Kaufmann ſeine aufgeblaſene, immer unzufriedene Gewinnſucht, der Reiche ſeine Auszierung des ſchwelgeriſchen Lebens, der Hausvater ſeine dem Quelle des Lebens mißtrauenden Sorgen, alles wenigſtens in der Einbildung ſchwerer Lebensträume. Gröſſere Vollkommenheit des natürlichen Menſchengeiſtes wird ihm, wie Dante andeutet, am Ende ſeine gänzliche Unſeligkeit kennen lehren, und wo wäre ſo die Unmöglichkeit, daß Gott auch noch nach einem unſeligen Tode auf Erden noch Wunder thun, und Menſchengeiſter **wahrhaft** bekehren könne? Klopſtock hat in ſeiner Meſſiade ſich das ſchwierigſte aller Probleme aufgegeben, indem er bekanntlich in **Abbadona** ſelbſt einen **reuigen** Teufel ſchilderte, für deſſen künftige Seligkeit ſogar bekanntlich Suppliken bey ihm eingingen. Und hat er ſein Problem eigentlich gar nicht befriedigend gelöſt, ſo hat er doch der grauſamen Buchſtabentheolo

gie ſchon mit Aufſtellung dieſes Problems einen gewaltigen Stoß verſetzt. Und das mit Recht. Denn einzig den eben ſo verdammlichen, als verdammenden Buchſtabentheologen hat man es zu verdanken, daß das gewaltige Dogma der Hölle, welchem liebeleeren Theologen nicht einmal ein lebendiges Bild des Himmels entgegenzuſetzen vermochten, unter den Spott leichtſinniger Freydenker fiel, ſo daß dieſe die Hölle ſelbſt intereſſanter fanden, als den einförmigen Himmel einer eben deswegen langweiligen Frömmigkeit, weil ſie nicht die wahre war. Und in der That möchte man lieber mit einem reuigen Abbadona in der Hölle, als mit einem grauſamen Inquiſitor im Himmel zuſammentreffen, der ohne Liebe Gottes Liebe Schranken ſetzen will, und alle Seligkeit vom Buchſtabenglauben abhängig macht.

So iſt es denn, wie wir erwieſen, allein Chriſti Ausſpruch: Gott iſt ein Gott der Lebendigen, nicht der Todten, als die Summe alles Glaubens an Gottes Güte und Liebe, welche dem Menſchen ſeine Unſterblichkeit ſichert. Dagegen beweiſen alle ſogenannten Vernunftbeweiſe: von nicht gehöriger Austheilung der Güter auf Erden, von unentwickelten Anlagen, von der Sehnſucht, das irdiſch beſchränkte Leben fortzuſetzen, von der die Unſterblichkeit ſymboliſirenden Natur, nichts anders, als die Unſeligkeit von Menſchen, welche ihren ächten Glauben verloren haben. Hat der gläubige Menſch die Conſequenz ſeines Dogmas eingeſehn, daß die verklärte Materie des Leibes, der als ein leuchtender Funke des Himmels, wohl auch für den höhern Sinn ſeine Geſtalt zeichnen kann, ein Kleid

Gottes, das Lebenein Hauch Gottes, die Seele ein Strahl und Abglanz Gottes, das geiſtige Weſen, wenn es durch Vermittelung mit ſeinen Geiſtestrieben und Idealen verſöhnt und vollendet iſt, ein Erzeugniß des Geiſtes Gottes, endlich das Ich des Menſchen ein durch freye Selbſtbeſtimmung des Bewußtſeyns in Gott, vollkommnes ſelbſtthätiges Ebenbild Gottes iſt, ſo iſt der lebendige Gott mit ſeinem Urbewußtſeyn Alles in Allem, hat jedes vernünftige Weſen in ſeine Hand gezeichnet, und bewahrt Leib, Leben, Seele, Geiſt und Ich als wirklich an ſeinem Herzen, das groß und allmächtig genug iſt, alles, was es in ſich vereint, als wirklich fortdauern zu laſſen. Und ſo läßt denn der gläubige Menſch der Menge, die nie aus dem verkehrten Sinnentraume zur Wahrheit erwachen will, ihre fortgeſetzte unſelige Betriebſamkeit in andern Daſeynsperioden, *und dem* Philoſophen ſeine Perfektibilität in der Vernunfterkenntniß — das heißt: Er läßt die Todten ihre Todten begraben. —

Hiermit iſt alſo der Inhalt des religiöſen Glaubens (v. S. 851 an) in ein vollſtändiges Dogma gebracht, das man eine Metaphyſik und Aeſthetik (Idealenlehre und Symbolik) des Glaubens nennen könnte. Dieſer Inhalt beſtimmt nun erſt die ferneren Eigenſchaften des Glaubens und zugleich die Art, wie er pflichtmäßig oder andächtig zu üben iſt, welche Beſtimmung eine Aſcetik des Glaubens heißen kann. 1) Der Glaube in ſeiner klaren Vollendung macht erſt die Uebung der §. 20 und 21. aufgeſtellten Pflich-

ten der Liebe gegen Gott, uns ſelbſt und den Nebenmenſchen möglich, wie denn auch Glaubens- und Liebespflicht für uns daſſelbe waren. Der Glaube iſt das Licht der Vorſtellung, welches der Liebe leuchtet, und die Liebe iſt das heilige Feuer des vernünftigen überſinnlichen Triebes, welcher mit innerer und äußerer Thätigkeit den Glauben erwärmt. Liebe kann daher nie ohne helle Vorſtellung des Glaubens, Glaube nie ohne warme Thätigkeit der Liebe ſeyn. Das Erſte verkennen die Pietiſten, das Andere die Buchſtabentheologen. Der Glaube wird Gottesliebe, Gegenliebe, erweckt durch die urſprüngliche Liebe Gottes von Anbeginn, weil er in Gott ein dem menſchlichen verwandtes Urleben vorſtellt. Er wird Selbſtliebe, weil er den menſchlichen Willen und das Ich wiedergeboren werden läßt, zum Werkzeug, Organ, zu einem heiligen aus Gottes Herzen kommenden Triebe macht, und den gewiſſenhaften Haß ausrottet, den man gegen das natürliche Böſe des Eigenwillens hegen mußte. Er wird endlich Menſchenliebe, weil das Ebenbild Gottes, ſeine Herrlichkeit, in dem Nebenmenſchen ebenfalls, wie in einem Spiegel, vorgeſtellt wird. Gottesliebe, Selbſtliebe, Menſchenliebe ſind Eins und der Apoſtel ſagt, wer da ſpricht: ich liebe Gott und haßt die Brüder, iſt ein Todtſchläger. Denn er gebraucht das in den Nebenmenſchen haſſenswerthe Böſe zum Vorwand, die Vorſtellung des in ihnen vorhandenen höhern Lebenskeims gänzlich zu vernichten. 2) Der Glaube verwandelt die durch die Sinne zerriſſene Vorſtellkraft in Begeiſterung, welche das Ueberſinnliche vorſtellt,

und die Einheit von Gott, Welt und Menſchen-Ich im Urleben zu faſſen vermag. Er hebt daher den letzten Gegenſatz auf, den die Gewiſſenhaftigkeit im menſchlichen Bewußtſeyn zwiſchen dem unlautern Wollen, und unvollkommnen Wiſſen und zwiſchen dem Ideal des Guten und Wahren macht (S. 648. 669. 819.), und iſt daher, von der Gewiſſenhaftigkeit im irdiſchen Leben, als deſſen Bedingung, gehalten, der Friede Gottes; höher als alle Menſchenvernunft. Und wer die Identität des vollendeten Glaubens mit dem chriſtlichen erkannt hat, wie wir ſelbige überall darſtellten, begreift nun, warum der Chriſt Chriſtum ſeinen Frieden nennt. (ſiehe oben S. 11.) Hiermit iſt aber der Glaube weit davon entfernt, eine abſolute Erkenntniß, eine Identität Gottes und des Endlichen (S. 740 — 44.) nachweiſen zu wollen, oder dem myſtiſchen Pietismus die geträumte völlige Vereinigung des Menſchen-Ichs mit Gott zu geſtatten. Der Glaube hebt in ſeinen höchſten Vorſtellungen das Schöpfungsverhältniß zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf niemals auf, ſo lange eine Offenbarung Gottes im Endlichen, eine Schöpfung der Liebe beſteht, von der er weder Anfang noch Ende begreift. (S. 902.) Das Menſchen-Ich bleibt, auch in ſeiner vermittelten Vollendung, immer ein endliches, untergeordnetes, ſich urſprünglich nicht ſelbſtbeſtimmendes, aber doch ſelbſt entwickelndes Werkzeug und Organ für die Offenbarung Gottes im Endlichen, und weiter gehn die Vernunfttriebe nicht, als nur dahin, wie Gott, im Endlichen vollkommene,

untergeordnete Perſönlichkeit, Ebenbild Gottes zu ſeyn, in Tugend, Weisheit, Liebe und religiöſer Freyheit des Ichs. (S. 111. 112.) Wohl mag das andächtige Vorſtellungsvermögen das Bewußtſeyn ſeines Ichs im Anſchaun Gottes verlieren, wie vielleicht die Engel des Himmels, aber es ſteht doch in der Macht keines Geſchöpfs, bis zum Engel hinauf, durch eingebildete abſolute Erkenntniß, die Schöpfung ſelbſt für ſich aufzuheben. Durch die Begeiſterung übrigens verklärt der Glaube, mit dem Lichte ſeines innern Sinnes, die materielle Naturordnung zu einer höhern Heilsordnung für alle Geſchöpfe. Und ſo iſt er denn auch ein urſprünglicher Wunderglaube, welcher keinesweges eine wiſſenſchaftlich erkennbare Naturordnung, das Phyſiſche der Schöpfung, welches viele Deiſten mit Leſſings Worten das höchſte, wiewohl alltäglich gewordene Wunder nennen (ſ. den polem. Theil, S. 307), zum höchſten Gegenſtande der Bewunderung macht, ſondern er wird das Wunder in die ſtets freye, unmittelbare Einwirkung Gottes mittelſt der Materie auf das Heil der Geſchöpfe ſetzen, in die Sympathie der Natur mit den Entwickelungen der Geiſterwelt (ſ. den polem. Theil, Abth. I. S. 258—60. II. S. 309). Die höhere Weltordnung, die jeder gründliche Philoſoph, z. B. Wolf, von der ſinnlich erſcheinenden Naturordnung unterſchied, iſt aber keine determinirte, wie die Anſicht der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie zu ſeyn ſchien, ſondern eine freye, Gott nicht etwa auf Ewigkeiten hinaus fataliſtiſch bindende; Heilsordnung der Liebe. Und wenn die Weltgeſchichte für den Glauben

eine Offenbarungsgeſchichte werden ſoll, ſo iſt der Begrif des Wunders (Gott in der Geſch. S. 64) auch in ſo fern mit ihr in Verbindung, daß nicht nur die religiöſe Evidenz auf unbegreifliche Weiſe in begeiſterten erwählten Seelen entſtehe (Gott in der Geſch. S. 143), ſondern daß auch die Körperwelt durch ſymboliſche, außerordentliche Erſcheinungen, die keine widernatürlichen Zauberſtückchen, ſondern Kennzeichen von der Allmacht der Liebe über die Materie ſind, die Naturordnung als eine geiſtige Heilsordnung hiſtoriſch beurkunde (ſ. den polem. Theil, S. 308. 309). Es giebt alſo ein inneres Wunder der innern, geiſtigen Offenbarung, und ein äußeres ſowohl der Weltgeſchichte in zuſammentreffenden Begebenheiten, als auch der durch die Liebe geiſtig, ſymboliſch verklärten Natur- und Körperwelt. Und beyde wird der Glaube ſich durch die Anmaßung einer aufgeblaſenen Naturwiſſenſchaft, oder einer die Weltordnung von Ewigkeit vernünftig beſtimmenden Philoſophie niemals nehmen laſſen, und nur Aberglauben und Wunderſucht, wie ſie Chriſtus ſelbſt verwarf, von ſich entfernt halten. 3) der religiöſe Glaube verwandelt endlich das Denken des Menſchen in Andacht, die nicht nur, wie ſchon die Gewiſſenhaftigkeit (ſ. oben S. 831) alle Erkenntniß auf Gott, als Erkenntnißgrund und Erkenntnißzweck beziehht, nicht nur den Verſtand zu einer ſymboliſchen Erkenntniß (ſ. oben S. 922. 923) des göttlichen Urtypus in Natur und Geſchichte, kurz alle Wiſſenſchaften zur Religion hinleitet, ſondern auch Gottes gläubig vorſtellbare Allgegenwart, in religiös perſönlichem,

religiös wirkſamen Sinne, immer mit den Gedanken des Lebens in Vereinigung erhält. Andacht aber mit Erhebung zur Begeiſterung, mit lebendigem Bewußtſeyn der göttlichen perſönlichen Allgegenwart verbunden, wird von ſelbſt zu demjenigen Zuſtande des Menſchenbewußtſeyns, welcher das Gebet heißt, und immer, als die höchſte geſammelte Kraft, als Reſultat des menſchlichen Sichbewußtwerdens gelten muß, wenn es nicht durch Entweihung und Mißbrauch zum Mechanismus erniedrigt, ſondern durch Erhörung zu einem begeiſternden Odem Gottes wird, in welchem der Menſch ſich mit allen wichtigen Entſchlüſſen, Thaten im Namen Gottes gethan, und Hauptvorſtellungen ſeines Lebens bewegt, wo denn der alberne Spott der Verächter des Gebets, daß es leichter als Handeln ſey, von ſelbſt in Nichts ſinkt. Allerdings iſt aber dieſes Gebet von der erſten Sammlung des Gemüths und Betrachtung an bis zur Pſalmenbegeiſterung hinauf, ſo verſchieden, als die Verhältniſſe und augenblicklichen Bewußtſeynszuſtände; und wie es Grade der religiöſen Gemüthsſtimmung giebt durch die Sphären des Gewiſſens, der Gewiſſenhaftigkeit und des Glaubens hinan, wie denn auch die Eigenſchaften Gottes, die vorherrſchend vorgeſtellt werden, verſchieden ſind, ſo giebt es Grade und Gattungen des Gebets, je nachdem man einzelne Züge des göttlichen Angeſichts als beſonders wirkſam unterſcheidet, vor das man zu treten wagt. So wirkt die das Böſe zurückſcheuchende Heiligkeit das Gebet der Buße, die begeiſterte Vorſtellung von Gottes urſprünglicher Liebe dankende Gegenliebe, von Gottes

Herrlichkeit den Preis Gottes. Seine Weisheit und Vorſehung haucht uns Vertrauen, ſeine Güte den Muth ein, für uns und die Mitbrüder allgemeine und beſondere Bitten zu thun, die aber mit dem Bewußtſeyn unſerer Beſchränktheit, unſerer Abhängigkeit von augenblicklichen Anſichten und unſerer ſchwankenden Unentſchiedenheit bey ſelten ganz klaren Wünſchen, kurz mit Ergebung in Gottes Willen, deſſen Vorſehung allein, was uns gut iſt, kennt, verbunden ſeyn müſſen. In der bewirkten religiöſen Stimmung überhaupt, in der gewonnenen gläubigen Ergebung insbeſondere, liegt auch die wahre ſtete Erhörung des Gebets, der ihm verheißene Segen. „Höre nicht auf zu beten an allen Orten, ſagte eine mauriſche Inſchrift, welche die ſiegenden ſpaniſchen Chriſten auf den Mauern in Granada fanden. Die Vergebung folgt jedem Gebet auf ſeinem Schritt!“ . . . Was andere Erhörung beſonderer Gebete betrift, ſo wird ſie übrigens damit durchaus nicht ausgeſchloſſen. Zwar wäre es widerſinnig, von Gott, ſtatt eines neuen Herzens, ein ganz neues und anderes Verhängniß, als das, was ſeine Weisheit uns zugewogen hat, zu erflehn. Denn gewiſſe Verhältniſſe ſind ja offenbar, als nothwendig zu unſerer Entwickelung in der Erſcheinungswelt, unabänderlich gegeben, und wir bewegen mit unſerer Freyheit uns nicht abſolut, ſondern in gewiſſen Schranken. Deren völlige Veränderung oder Aufhebung von Gottes Weisheit auf Erden zu erflehn, wäre ſo ungereimt, als zu bitten, daß die Sonne vom Himmel fiel. Indeſſen iſt der philoſophiſche Vernunftdeterminismus allerdings

zu weit gegangen, wenn er Gottes Unbedingtheit in eine fataliſtiſche Nothwendigkeit einſchließen, und mithin Erhörung des Gebets, in Beziehung ſelbſt auf Vorfälle des Lebens, für eine Unmöglichkeit erklären wollte. Die Erfahrungen frommer Beter wird man nicht alle in die Klaſſe der Schwärmerey werfen, oder aus zufälligem Zuſammentreffen herleiten können. Man hat mit Recht gegen dieſen groben Determinismus bemerkt, daß Gottes Vorſehung gar wohl gewiſſe Begebenheiten von der Freyheit des Menſchen, ſeinen Gemüthsſtimmungen, mithin auch vom Gebete, das Gott haben will, um unſertwillen, ob er gleich weiß, was wir bedürfen, abhängig gemacht haben könne, und dieſes giebt ſelbſt Leibnitz in ſeiner Theodicee zu. „Wolle nur, im Sinne Gottes, für Gottes Sache, und dein Gebet wird gewiß erhört, da du dich eng mit der Urkraft verbindeſt, zur Stärkung des Glaubens und der Thätigkeit, wenn auch nicht immer auf die Weiſe, wie du in deiner Kurzſichtigkeit dachteſt. Iſt nicht Chriſti Gebet erhört worden, der das Vorbild aller Beter iſt, als er bat, daß ſo viele Erwählte unter den Menſchen an ihn glauben, und das Reich Gottes befördern möchten?" — Und ſo iſt auch der naive Ungeſtüm nicht unerhört geblieben, mit welchem Luther einſt für das Leben ſeines unentbehrlichen Gehülfen im Reiche Gottes (Melanchthons) bat, als dieſer in einer tödtlichen Krankheit ſchwebte. — „Unſer Herr Gott, ſagt Luther, mußte mir im Gebete herhalten. Ich warf ihm den Sack vor die Thür und rieb ihm die Ohren mit allen Verheißungen des Gebets, die ich aus der heiligen Schrift zu er-

zählen wußte, daß er mich mußte erhören, wenn ich anders ſeinen Verheißungen trauen ſollte.“ — Dieſe beſondern Erhörungen, die für die Belebung des Glaubens ſtatt finden mögen, auch nicht berückſichtigt, bleibt doch die Haupterhörung für jedes ächte Gebet, die Chriſtus, Lucas 11. V. 13 verheißt — der heilige Geiſt, den der Vater im Himmel, denen geben wird, die ihn bitten. Wahre Stimmung zu beten, d. h. Andacht, unter der wir hier Sehnſucht, Ehrfurcht ohne Förmlichkeit denken, iſt allemal Liebe zu Gott, und „lebt dieſe, ſagt der fromme Gellert, in meiner Seele, ſo treibt ſie mich zu jeder Pflicht, und es kann die Sünde nicht herrſchen.“ Das Gebet iſt die Reinigung des Gemüths von allem, was nicht Gott, nicht göttlich iſt. Und jede Leere, die durch Vernichtung der verkehrten Weltvorſtellung entſteht, füllt der Gott aus, den man ruft. — Liebe weckt Liebe, Streben nach dem Geiſte zieht den Geiſt herbey, der von der Liebe, wenn ſie ihn ſucht, frey gegeben wird. Dieſes freye Begegnen Gottes und des Menſchen-Ichs, das ihn ſucht, iſt freylich den Philoſophen eine Schwärmerey, und den Aufgeklärten von Profeſſion eine Thorheit. Warum? Ihre Religion iſt kein lebendiges Wechſelverhältniß Gottes und des Menſchen, keine Offenbarung in der Wirklichkeit. Ihr Gott iſt ohne Leben und Freyheit, erſtickt unter den Formen einer vernünftigen Weltordnung, die ihr Weſen für ſich treibt in Ewigkeit, mithin ihre Religion eine blos ſubjective Vorausſetzung des Menſchen-Ichs, ſeine Tugend werde ihm nützen, der Weltordnung gemäß ſeyn. Wie können

ſolche Starkgeiſter beten? Wie können ſie vom Gebet einen Begrif haben, eine Wirkung erwarten? — Salomo bat um Weisheit, und ſie ward ihm. Wäre ſie ihm auch geworden, etwa nach ewiger Weltordnung, wenn er nicht darum gebeten hätte? Wir können wohl ſagen: Nein, und Gottes Weltordnung würde ein anderes Werkzeug gefunden haben, wenn dieſes Individuum auch nicht weiſe geworden wäre. Nur dadurch machte ſich Salomo der Gabe würdig, und zu ihr geſchickt, weil er frey erkannte, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang, Gott ſelbſt die Quelle der Weisheit ſey, welches unſere neuern Weiſen vergeſſen haben, die ihr Syſtem vom Ich, dem Weltall, oder einem Spiel der Kategorien beginnen. Wie ſollte dagegen nicht auch der Geiſt Gottes zu denen kommen, die um ihn flehn? Wie ſollte er ſich aber zu ſolchen wenden, die ohne Liebe und Sehnſucht ihn zurückſtoßen, die durch kein Aufathmen ihrer Seele, welches Gebet heißt, nach ihm verlangen?

IV. Sphäre des Bewußtſeyns in deſſen völliger Entwickelung durch gewiſſenhaftes Wollen, Wiſſen und Glauben, als Vernehmens der Perſönlichkeit Gottes, die das Menſchen=Ich begründet, oder als religiöſer Vernunft.

(S. oben S. 762—771. §. 20. IV.)

§. 24.

Wenn der menſchliche Wille das thätige Bewußtſeyn gewiſſenhaft, nach einem als unbedingt gut erkannten Urwillen, (S. 661) mithin unter der Form der ſittlichen, allgemeinen Nothwendigkeit beſtimmt, wenn der gewiſſenhafte Verſtand erkennt, jener Urwille ſey keine bloße Form, ſondern ein weſentliches, geiſtiges Seyn (S. 829), welches dem menſchlichen Erkennen allgemein überzeugende Weisheitsgeſetze *giebt*, (S. 830) und ein Gebiet für das Forſchen mit Vorausſetzung einer von jenem Seyn abhängigen Wahrheit, (S. 820) die freylich nur nach Graden gegeben wird, anweiſt, kurz, jener gute Urwille ſey ein ſich ſelbſt an Wahrheit bindender, wahrhafter, gewißmachender, und unterweiſender Geiſt, ein Ideal der Wahrheit, alles, was Wiſſen heißt, in ſich faſſend und begründend ... wenn endlich das gläubig gewordene Vorſtellungsvermögen, jenen ausſchließlich guten Urwillen, und allweiſen Geiſt der Wahrheit zugleich als den unbedingt erſten Grund alles ſinnlichen und überſinnlichen lebendigen Daſeyns vernimmt, (der das Ideal eines ſeligen Lebens, eines allgemein

zweckmäßig zuſammenſtimmenden Urſeyns in ſich faßt, letzteres in der Endlichkeit mittheilend offenbart, und es endlich lebenden vernünftigen Weſen zum Nachſtreben vorhält) mithin jenen Urwillen auch als ſchöpferiſche Liebe, unter der Form der zu offenbarenden Herrlichkeit und Seligkeit, ſich allgegenwärtig vorſtellt (S. 855. 899. 915): ſo iſt der Beſtimmungsgrund für das Wollen, der Wahrheits- und Erkenntnißgrund für das Denken, der Lebensgrund endlich für das Vermögen der ſinnlichen und überſinnlichen Lebensvorſtellung Ein und daſſelbe beharrliche Weſen, und wird nun auch als letzter Bewußtſeynsgrund für alles unter der Form der endlichen Ichheit vernünftige Sichbewußtwerden überhaupt erkannt. Hierzu gehört aber noch eine neue, das Bewußtſeyn vollendende und zuſammenfaſſende Bewußtſeynsthätigkeit, die man Vernunft im engern Sinne nennen muß (S. 763). Zwar iſt ſchon das gewiſſenhafte Wollen, Denken, und gläubige Vorſtellen eine vernünftige Thätigkeit, die aus erweckten Vernunfttrieben, dem Gewiſſens- Wahrheits- und Seligkeitstriebe hervorging. Doch von dieſen bisher einzeln betrachteten Thätigkeiten iſt doch die eigentliche Vernunft noch unterſchieden, welche den ihr ganz eigenthümlichen Trieb der Perſönlichkeit hat (S. 764), ſey es nun jedes Weſen, dem ſie gegeben iſt, zur Perſönlichkeit, (Grund, Endzweck und zuſammengefaßte Thätigkeit des Bewußtſeyns) zu erheben, ſey es nun einer allerhöchſten Perſönlichkeit anbetend zu dienen. Die irreligiöſe philoſophiſche Vernunft kennt nun freylich weiter keine Perſön-

lichkeit des Bewußtſeyns, als das Menſchen = Ich (S. 764 — 766). Allein damit kann nun gewiſſenhaftes Wollen, Erkennen und Glauben nicht beſtehn, weil dieſe religiöſen Bewußtſeynsthätigkeiten, wie wir ſahen, das Menſchen = Ich weder zum letzten Grunde, Endzweck, Hauptgegenſtand, Ideal des Bewußtſeyns, noch zu ſelbſtſtändiger, abſolutfreyer, zuſammengefaßter Bewußtſeynsthätigkeit machen, ſondern daſſelbe nur als ein ſtellvertretendes Werkzeug des höchſten Beſtimmungsgrundes und Endzwecks, als Organ des höchſten Wahrheitsgrundes und Hauptgegenſtandes, oder Lebensgrundes und Lebensideals voraus ſetzen, und ihm mithin nur eine untergeordnete vernünftige Perſönlichkeit ſichern, deren Tugend, Weisheit, Seligkeit und Vollkommenheit nur darinnen beſtehn kann, daß ſie ſich dem Dienſte der höchſten Perſönlithkeit widmet, und im Endlichen ihr Ebenbild wird. So ſehn wir denn, daß es für den Religionsbekenner ganz gleichbedeutend iſt: zum völligen Bewußtſeyn kommen, und ſich Gottes bewußt werden, oder Gottes Perſönlichkeit im Bewußtſeyn inne werden, oder religiöſe Vernunft haben. (S. 127. 422. 174). Und ſo haben wir nun den, dieſer Abtheilung weſentlichen Urbegrif der Vernunft als des reinen Bewußtſeyns (S. 475) unter allen ſeinen zuſammenhängenden Beziehungen erwogen, zuerſt als Popularbegrif (S. 30 — 87), wo er vom Verſtande immer unterſchieden bleibt, indem er überhaupt das Zuſammenfaſſen zum Grunde für eine zuſammenhängende Lebensanſicht oder Denkart bedeutet und philoſophiſch zur Idee einer allgemeingültigen

Ueberzeugung und allgemeinen Beſeligung durch ein höchſtes Gut aufſteigt, dann als unmittelbare, im Bewußtſeyn nachgewieſene Thatſache von vier Vernunfttrieben (S. 87. 89), die aber leider nicht nur durch den Sinnentrieb, ſondern auch vom böſen Eigenwillen (S. 92), als ebenfalls im Bewußtſeyn erkennbaren Thatſachen, übertäubt werden, oder verkehrt wirken, jedoch immer als religiöſe Gemüthsanlagen den Menſchen mehr oder weniger in Bewegung und Aufruhr ſeiner Gemüthskräfte erhalten. — Dann ... nach erkannter, moraliſcher Verbindlichkeit (§. 19. S. 647 — 690) die Vernunfttriebe durch ſittliche Freyheit, bis zur Vertilgung derſelben, als Erkenntniß des in uns möglichen Böſen, ſiegen zu laſſen ... erkannten wir dieſe zu entwickelnden Vernunfttriebe und religiöſen Gemüthsanlagen als Gegenſtand der Pflicht (§. 20. I. II. III. IV.), wo wir denn nicht nur ein pflichtmäßig zu übendes vernünftiges Wollen, Erkennen und Vorſtellen, ſondern auch eine vierte vernünftige Bewußtſeynsthätigkeit kennen lernten, die man ſchon als Anlage Vernunft im engern Sinne nennen mußte, (S. 736) weil ſie beſonders, als Trieb des Ichs, irreligiös, nach ſelbſtſtändiger Perſönlichkeit, religiös, nach gottesdienſtlicher Anbetung einer höchſten Perſönlichkeit ſich ankündigte. Auch dieſe war aber (§. 20. IV.) nur erſt Gegenſtand der Pflicht, pflichtmäßig zu übende religiöſe Gemüthsanlage. Jetzt endlich betrachten wir ſie in ihrer völligen Entwickelung, als vollendete Vernunft im engern Sinne, die Gott als Grund, Endzweck und höchſte Thätigkeit alles Bewußtſeyns, als

höchſte Perſönlichkeit, das Menſchen-Ich aber nur als eine untergeordnete, ſtellvertretende, ſich Gott in Nachahmung ſeiner Urvollkommenheit hingebende, aneignende Perſönlichkeit, erkannt hat, und nun zum Unterſchiede der Vernunft im engern Sinne, als unentwikkelte Anlage, religiöſe Vernunft heißen kann; in ihrem Vernehmen des perſönlichen Gottes, vom vernünftigen Wollen, Erkennen, Glauben für die Betrachtung noch abzuſondern, übrigens aus dieſen religiöſen Bewußtſeynsthätigkeiten allen hervorgehend. Wir faſſen auch ihre Ueberzeugung, wie wir in den andern Sphären des Bewußtſeyns verfahren ſind, in ein kurzes Dogma mittelſt des religiöſen Verſtandes zuſammen.

Die Summe aller Ueberzeugungen, die man religiöſe Theologie nennen kann, geht aus der religiöſen Willenslehre (Thelematologie), Wiſſenslehre (Transcendentalphiloſophie) und Glaubenslehre (Metaphyſik des Glaubens) zuſammen hervor. Denn die religiöſe Vernunft, eben ſo, wie der Religionsbekenner, trennt die verſchiedenen Anſichten des Urweſens nicht mehr, wie die zergliedernde, analytiſch zum Axiom des Bewußtſeyns erſt aufſteigende Betrachtung thun mußte. Für ſie iſt alſo der Grund alles menſchlich Sichbewußtwerdens unter der beſchränkten Ichform ein urſprünglich vollkommenes, unbedingtes, perſönliches Urbewußtſeyn (höchſtes, geiſtiges Weſen), welches der Religionsbekenner ſeinen Gott nennt, welchem dienend er ſelbſt, im Endlichen, Seligkeit und Vollkommenheit erreicht.

Was nun 1) die göttliche Urvollkommenheit betrift, ſo begreift man leicht, wodurch ſich die religiöſe Theologie von der philoſophiſch-metaphyſiſchen unterſcheidet. Die philoſophiſche Metaphyſik ſtellte, Carteſius an der Spitze, die Idee eines abſoluten, allerrealſten Urweſens auf, die ein Schattenſpiel der Speculation, ein ganz verworrener Begrif von Vollkommenheit war, aus allem irdiſchen Scheinguten abſtrahirt, den der Atheismus leicht über den Haufen warf, zumal wenn er als beweiſender Mittelbegrif für Gottes Daſeyn gelten ſollte. (S. 208. 276.) Der Religionsbekenner bleibt mit Auguſtinus dem gläubigen, wie mit Vanini dem ungläubigen, dabey, um Gott, mithin ſeine Vollkommenheit durch den Verſtand abſolut zu begreifen, müßte man Gott ſelber ſeyn, und ſo ſchwindet denn auch für ihn alle erträumte, abſolute Erkenntniß Gottes (S. 384.). Theoretiſch läßt ſich Vollkommenheit nur denken, wo man Uebereinſtimmung der Theile zum erkennbaren Zwecke eines Ganzen begreiflich nachweiſen kann. Alles das läßt ſich in Gott nur gläubig und anſchaulich vernehmen, wohl anbetend bewundern, niemals aber denkend begreifen. Die theoretiſch gedachte Vollkommenheit würde, wie das bey vielen Theologieen der Fall iſt, Gott einen von ihm getrennten Zweck, z. B. der Vernunftform, der Sittlichkeit, der Glückſeligkeit unterwerfen, mithin ſeine Unbedingtheit aufheben. (Gott in der Natur, S. 78—90. vergl. oben S. 16.) Aus dieſer theoretiſchen Vorſtellungsart ſind auch die ſogenannten Theodiceen entſtanden, welche Gott wegen

des Uebels oder Böſen in ſeiner Schöpfung rechtfertigen ſollen, woran Religionsbekenner, wie z. B. Klopſtock, (Ode: Warnung I. Th. S. 319. Die Ankläger, II. Th. S. 25) mit Recht Aergerniß nahmen. Denn weil man Gott einen beſchränkten Zweck mit menſchlichem Verſtande vorſchrieb, z. B. Tugend oder Glückſeligkeit, ſo mußten allerdings die Uebel und das Böſe Gottes Vollkommenheit ſo ſehr verfinſtern, daß der Verſtand eines Leibnitz ſelbſt, nur halb die Wolken zerſtreuen konnte, geſchweige denn das Raiſonniren beſchränkter Köpfe, die mit Maulswurfsaugen den Plan der Vorſehung zu meſſen ſich beygehn ließen. Der Hauptfehler, in welchem alle Theodiceen (die auch Kant verwirft, aber leider nur eine glaubenloſe Reſignation ihnen entgegenſetzend) ihren Urſprung nehmen, iſt der, daß man Gottes Vollkommenheit von irgend einer ſogenannten Weltordnung, oder beſten Welt (wie ſelbſt Leibnitz) abhängig macht, welche die Menſchenvernunft ſich in beliebiger Speculation ausklügelt. In dieſem Sinne verlangt Gott zum Glauben allerdings blinde (d. h. nicht verſtändig raiſonnirende) Werkzeuge; und hat man ſo dem Glauben ſeinen ſchönen heiligen Wolkenſchleyer zerriſſen, ſo hat man freylich alles zu thun, ihn mühſam mit verſtändigen Betrachtungen wieder zuſammen zu flicken. Bayle, ſeine Abſicht mag nun übrigens geweſen ſeyn, welche ſie wolle, hatte alſo in ſeinem Artikel: Manichäer (Anmerk. D.) wohl ſo Unrecht eben nicht, und dürfte von Leibnitz nicht ganz aus dem Felde geſchlagen ſeyn, wenn er dort behauptet: „ein heidniſcher Manichäer könne mit Gründen der

Vernunft, ohne hiſtoriſche Offenbarung, ſchwerlich bekehrt werden, da die Vernunft, das Licht natürlicher Offenbarung überhaupt, wie das Geſetz Moſes, zu nichts diene, als dem Menſchen ſein Unvermögen, ſeine Finſterniß, die Nothwendigkeit eines Erlöſers und einer höhern Offenbarung zu zeigen. Es ſey nichts unvernünftiger, als wider Thatſachen der Geſchichte zu vernünfteln. Die heilige Schrift gebe daher die einzige Auflöſung, ſie zeige die Thatſache der Sünde, und der daraus erfolgten Uebel, und das einzige Mittel der Heilung [in der Erlöſung]". Bayle hat alſo Recht, ſo lange er wider eine Vernunft ſtreitet, die ſich vom Glauben und der welthiſtoriſchen Offenbarung trennen will. Das beweiſt ſelbſt Kant, der das Mißlingen der Theodiceen zugiebt, und ſelbſt nur auf dem Standpunkte des moſaiſchen Geſetzes, und des alten Teſtaments mit Empfehlung der Reſignation ſtehn bleibt. Der chriſtliche Glaube an die Erlöſung, Verſöhnung und den höhern Schwung, den die Seelenwelt in der Liebe, nach der Sünde, genommen hat, iſt allerdings die einzig mögliche, vollkommne, welthiſtoriſche Theodicee. Indeß hat die Vernunft, welche Bayle eben ſo beſchränkt annahm, als die Philoſophen, doch auch ſchon, abgeſehn von den beſondern Thatſachen der welthiſtoriſchen Offenbarung, allerdings ihren Keim des Glaubens für die Andacht, und darum verbietet ſie, in der religiöſen Kritik (S. 835. 899.), alle Theodiceen aus dem Standpunkte des ſpeculirenden Verſtandes, weil ſie mit dem Schöpfungsgeheimniſſe in Berührung ſind, und weil ſie den Glauben ſtören, bleibt aber bey dem Grundſatz aller Religion

ſtehn, daß der unbedingt gute Gott nicht die Urſache des Böſen und des daraus folgenden Uebels ſeyn konnte, daß Gotte kein Nicht-Gott, oder böſes Grundweſen entgegen ſtehn kann, (S. 577) und daß alles Böſe, wäre es auch in einem Satan concentrirt, zugleich mit der ſittlichen Freyheit, als ein Gnadenmittel zur allgemeinen Seligkeit, zur Verherrlichung der göttlichen Liebe, nur als eine in höherer Harmonie ſich auflöſende Diſſonanz für den Glauben vorgeſtellt werden müſſe. — Die Urvollkommenheit Gottes iſt alſo für die religiöſe Vernunft kein abſolut erkennbarer Verſtandesbegrif, ſondern ihr religiöſer Sinn geht aus den religiöſen Grundwahrnehmungen ſeines unbedingt guten Willens, ſeiner Allwiſſenheit und ſeiner Schöpferliebe, zu Einem Urbewußtſeyn vereinigt, hervor, in welchem alſo alle Ideale des vernünftigen Bewußtſeyns: das Alles in übereinſtimmender Verbindung beherrſchende heilige Gute, die Wahrheit und die urſprüngliche Herrlichkeit des ſeligen Urlebens, in einem Himmel ſich offenbarend, urſprünglich enthalten ſind. Formell kann man dieſe Vollkommenheit die Uebereinſtimmung und Fülle aller göttlichen Eigenſchaften nennen, und alle ſcheinbare, von den Atheiſten gerügten, Widerſprüche im Gottesbegriffe, z. B. der unmittelbarwirkenden Allmacht, mit der mittelbarwirkenden und geiſtiges Wiſſen begründenden Weisheit, der Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner Gnade, ſind nur den verworrenen Begriffen der Theologen zuzuſchreiben, welche jede Eigenſchaft, unter der ſich Gott in Verhältniß zum Menſchen offenbart, z. B. Gerech-

rigkeit, oder Heiligkeit, die das Böſe zurückſcheucht und durch Geſetze beſchränkt, weltordnende Weisheit und Vorſehung zu einer abſolut höchſten, für ſich beſtehenden machten, wo ſie ſich alsdann nothwendig unter einander bekämpfen mußten, und da man die Liebe Gottes immer vergaß, welche, nach der Lehre des ächten Chriſtenthums, das Grundweſen des ſich ſelbſt zeugenden und in einer Offenbarung mittheilenden Gottes iſt, welche allen ſcheinbaren Widerſtreit der andern untergeordneten Attribute auflöſt. So iſt denn Gott für die religiöſe Vernunft nicht allmächtig, weil er die Allmacht, ſondern weil er die Schöpferliebe iſt, nicht herrſchend, weil er abſolut herrſcht, ſondern weil er auch mit der Liebe das Gute will, nicht weiſe, weil er alles erhält, durchdringt, alles weiß, ſondern weil er die Erkenntniß mittheilt, die zur Seligkeit führt, nicht gerecht, blos weil er heilig iſt, und ihm das Böſe widerſteht, ſondern weil das Böſe die Seligkeit hindert, die er mittheilen will. Ja ſelbſt der höchſte Begrif der Vernunft, die unbedingte Perſönlichkeit, ſtellt ſich in der chriſtlichen Offenbarung als ein liebendes Wechſelverhältniß zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt dar (ſ. oben S. 766.). Kurz die ſtolze Dogmatik vieler Theologen, gar nicht auf die Schrift, ſondern auf ihre beſchränkten Philoſophieen gegründet, müßte einen ganz andern Ton annehmen, wenn ſie ächt chriſtlich werden wollte. Der Unterſchied der religiös vorgeſtellten Urvollkommenheit Gottes von jeder ſpeculativen Idee eines allerrealſten Weſens iſt alſo klar. Die letztere iſt allemal widerſinnig; denn mit ihr will

der Menſch Gott, als das Urſeyn an ſich, abſolut ergründen, erkennen, und ohne religiöſes Verhältniß, wie die Thiere, im Abſoluten, mit bewußtloſem Sinne leben, oder wie Gott ſelbſt, mit dem erkennenden Geiſte in Gott ſeyn. Mit ihr will der ſpeculative Denker nur die Reihe ſeiner Schlüſſe vollenden, und ſeine Hauptbegriffe, Umfang, Beſtimmung, Ordnung, Verhältniß zum Urſeyn (S. 831.) zur höchſten Vernunftidee erheben, wobey er nicht bedenkt, daß dieſe Kategorien ihm blos religiös gegeben ſind, und eben ſo die darnach betrachtete Vollkommenheit Gottes auch nur religiös gefaßt werden muß. So denkt ſich denn die ſpeculative Vernunft zuerſt die Urvollkommenheit als abſolute Größe, d. h., als einen Widerſpruch, weil Größe dem Mathematiker heißt, was vermehrt oder vermindert werden kann, und verwechſelt Gott mit der mathematiſch-phyſiſchen Unendlichkeit (Gott in der Natur. S. 172 – 177.). Die religiöſe Vernunft hingegen ſtellt ſich zwar die Allgegenwart und Dauer Gottes ebenfalls als eine ſolche vor, welche alles Endliche in ſich faßt, und ſie hat dafür ihr ſymboliſches Schema auf dem Durchſchnittspunkte von Raum und Zeit. Allein die religiöſe Vernunft erkennt, daß dies ſymboliſche Schema Gottes Weſen durchaus nicht erreicht, ſo wirklich es ſeyn mag (S. 898. 921.). Daher iſt für den Religionsbekenner Gottes Allgegenwart und Dauer durchaus kein Attribut, das, für ſich betrachtet, die Vollkommenheit Gottes ſtellvertretend auch nur für Eine Seite der Betrachtung er-

ſchöpfte. Auch iſt Gottes dauernde Allgegenwart dem Religionsbekenner nur eine religiöſe, etwas relatives, niemals etwas abſolutes. Sie iſt das, was der Pſalmiſt von ihr ausſagt: d. h., das menſchliche Bewußtſeyn kann mit ſeinem Inhalte, er werde nun Natur, Welt, Geſchichte, oder Vernunft genannt, aus dem Umkreiſe des religiös wirkſamen göttlichen Urbewußtſeyns niemals heraustreten. Zweytens denkt ſich die ſpeculative Vernunft die Urvollkommenheit als abſolute Macht (Allmacht), Unbedingtheit, die alles beſtimmt, und geräth auch ſo auf unzählige Widerſprüche, indem der phyſiſche Begrif der Kraft idealiſirt werden ſoll, weil der Phyſiker ſich Kraft nie ohne Gegenwirkung denken kann, und Gott auf dieſe Weiſe in ſein gewirktes Werk immer verſtrickt würde. Die religiöſe Vernunft iſt aber von ſolchen Widerſprüchen, die aus dem Forſchen nach dem Schöpfungsgeheimniſſe entſtehen, frey. Denn ſie ſagt ſo viel aus: Gott iſt für das menſchliche Bewußtſeyn der höchſte Beſtimmungs-, Erkenntniß-, Lebens-, und Bewußtſeynsgrund. Und ſo drückt die Allmacht wiederum nicht Gottes abſolute Vollkommenheit aus, ſondern bleibt relativ, wie ſie ſich in der Religion offenbart. Drittens, denkt ſich ſpeculative Vernunft die Urvollkommenheit, als abſolute Ordnung der Weisheit, und geräth ſo in alle Widerſprüche des Determinismus und Optimismus mit der Wunderidee der göttlichen Freiheit, von welchen aber die religiöſe Vernunft nicht getroffen wird. Denn dieſe erkennt kei-

ne Ordnung an, als die Heilsordnung der göttlichen ſich offenbarenden Liebe, zur Seligkeit. Dieſe Ordnung iſt alſo eine blos relative, offenbart für den Glauben des menſchlichen Bewußtſeyns, welches vor Gott im Urbewußtſeyn immer ſeine Stelle hat, vermöge ſeiner Endlichkeit, wie ſelbige Stelle den Bedingungen der Heilsordnung gemäß, von der freyen Liebe Gottes gegeben wird. Dieſe freye Liebe, Gnade und Güte ſteht aber immer höher, als alles, was der beſchränkte Menſch als Gottes Gerechtigkeit oder weiſe Vorſehung erkennen oder vorausſetzen möchte. Daher iſt es Thorheit der Theologen, Gott eine Gerechtigkeitsordnung oder Weisheitsordnung vorſchreiben zu wollen, welche die Heilsordnung ewig beſchränkte. Viertens denkt ſich endlich die Vernunftſpeculation die Urvollkommenheit als das abſolute nothwendige Urſeyn, ohne alles Verhältniß, aber alle Verhältniſſe begründend, wo wiederum die Schöpfung entweder in einen Mechanismus und Fatalismus, oder in einen myſtiſchen Zufall (Abfall) verwandelt wird und in beyden Fällen die Unbedingtheit Gottes durch Widerſprüche verloren geht. Die religiöſe Vernunft weiß aber von keiner Urnatur, die über der Perſönlichkeit Gottes wäre, welche letztere ſich erſt zum Bewußtſeyn entwickeln müßte (S. 746. 764.). Sie kennt nur diejenige freye Vollkommenheit Gottes, welche ſich als liebende Perſönlichkeit durch eine Schöpfung dem Menſchenbewußtſeyn offenbart, und ſo von dem Menſchen auch in ihrem innern Weſen als liebendes Perſönlichkeits-

verhältniß erkannt werden will. Sonach iſt kein Widerſpruch des Urſeyns und des höchſten Urbewußtſeyns denkbar. Denn der Verſtand kennt das Erſte durchaus nicht, und der Glaube kennt nur das Letztere, inwiefern es das Erſtere in ſich enthält. Und ſo iſt denn alle Vollkommenheit Gottes nur ein Religionsbegrif, durch welchen das Ich ſeine Unvollkommenheit im Endlichen erkennt, bis es ſich als Gott nachahmendes Werkzeug der göttlichen Perſönlichkeit, in vernünftiger Selbſtbeſtimmung des Bewußtſeyns, zum Dienſte Gottes anſchließt. Carteſius hat alſo darin Recht, zu behaupten, der Menſch hätte den Begrif der Vollkommenheit gar nicht, wenn er ihn nicht durch göttliche Mittheilung (Offenbarung) hätte. Denn weder die Sinne, noch der beſchränkte Verſtand geben ihn, und in der ſpeculativen Vernunft iſt er ein Schatten, bis er als religiöſer Offenbarungsbegrif erkannt wird. Aber freylich irrte nun Carteſius darinnen, deswegen den Begrif Vollkommenheit in einem zirkelhaften Beweiſe zum Mittelbegrif zu machen, da er unmittelbare Offenbarung Gottes ſelber iſt (ſ. oben S. 206.). Aehnlicher Weiſe wird auch in Platos Meno, in einem Dilemma der Satz aufgeführt: was der Menſch nicht weiß, wird er nicht zu erforſchen ſuchen, weil er nicht weiß was er ſuchen ſoll; weiß er es aber, braucht er es nicht zu ſuchen. Und zu Ende des platoniſchen Theätet ſchwindeln wir im Kreiſe des Zirkels: Um zu wiſſen, was Wiſſen ſey, (alſo es verſtändig abzuleiten) ſetzt man ſchon ein Wiſſen voraus — oder die Wiſſenſchaft iſt die rechte Meynung

mit Annahme der gewußten Wahrheit. — Wohin führt aber dies, als zu zeigen, daß alles Forſchen nach Wahrheit mit irreligiös ſkeptiſchem Sinne ein Unſinn, daß alles Wiſſen, unter der Form der Wahrheit, eine nur zu entwickelnde unmittelbare Offenbarung ſey, daß die Philoſophen die Wahrheit ſchon verloren haben, weil ſie ſie auf dem Lebenswege wieder zuſammen ſuchen, und daß der Menſch die Idee des Wiſſens nicht hätte, wenn ihm nicht die Idee der Wahrheit und Allwiſſenheit, die, nach oben, ein Hauptmerkmal der göttlichen Urvollkommenheit ausmacht, unmittelbar, religiös offenbart wäre (vergl. oben S. 816.).

Was 2) die göttliche Unbedingtheit betrift, ſo iſt ſie offenbar die Begrifsform, unter der Gott für den Verſtand als das urvollkommenſte Weſen vorausgeſetzt werden kann. Denn jede Bedingung beſchränkt die Vollkommenheit. Allein auch dieſes iſt für die religiöſe Vernunft durchaus kein ſpeculativer Begrif, ſondern ein bloß religiöſer. Das heißt, die freye Unbedingtheit Gottes geht aus ſeiner Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit hervor, in wiefern dieſe Eigenſchaften dem Wollen, Erkennen und der Lebensvorſtellung des Menſchen die Formen des Guten, Wahren und Herrlichen zu Geſetz, Richtſchnur und Vorbild aufſtellen, welche Bedingungen in Gottes Urvollkommenheit urſprünglich gegründet ſind, ohne dort als abſolute Bedingungen zu gelten. Vielmehr ſind dieſe Formen für den Menſchen ſelbſt nur Imperative, in Verbindung mit

Gott zur Freyheit der Kinder Gottes zu gelangen, von welcher die Philoſophen mit ihren ewigen Sittengeſetzen und Grundſätzen für Logik und Geſchmack durchaus nichts ahnen. „Die Wahrheit wird euch frey machen, ſagt Chriſtus.“ Was aus dem Glauben Gutes geſchieht, geſchieht als kindliches Werk im Hauſe des Vaters, nicht mehr in Zwang und Knechtſchaft, lehrt das Chriſtenthum, und eben ſo ſind Liebe und ſeliges Leben mehr, als alle die peinlichen Geſchmacksformen künſtleriſch geſuchter Schönheit. Darum iſt auch die Idee der Erlöſung, aus welcher die beſchränkten Köpfe, die ſich ſchmeicheln, das Chriſtenthum widerlegt zu haben, nichts zu machen wiſſen, d. h. die Idee der Befreyung von allen Folgen und Zwange des Geſetzes, und allen todten Formen, wie ſie nur von Gott kommen kann, der Gipfel, zu dem das religiöſe Menſchenbewußtſeyn emporſteigen kann. Allein, nur Erlöſung vom Tode und Finſterniß der Sünde, dieſes Leibes und Lebens kann geſucht werden, und von jeder Endlichkeit, die Zwang iſt. — Erlöſung hingegen von aller Endlichkeit zu hoffen, ſey das nun philoſophiſch oder pietiſtiſch, heißt unſinnig ſchwärmen.

Was 3) die Perſönlichkeit Gottes betrift, dieſen von Theologen und Philoſophen gleich oft verkannten religiöſen Vernunftbegrif, ſo iſt demſelben durchaus nichts metaphyſiſches beyzumiſchen, wie es die Trinitätslehre (polem. Theil. S. 400.) verderbt und die Philoſophen (ſiehe oben S. 764.) zu Gottesläugnern gemacht hat. Er iſt rein religiös, aber in dieſer Hinſicht unentbehrlich. Unter Perſönlichkeit, im Sinne

vernünftigen Bewußtſeyns, iſt Ein und derſelbe beharrliche Grund der Bewußtſeynsveränderungen zu verſtehn, dem ſie zum Zweck dienen, und der ſie mit Thätigkeit hierzu formend ergreift, beſtimmt und gebraucht. Dieſer beharrliche Ein und derſelbe Grund des Bewußtſeyns, inwiefern er Thätigkeiten im Bewußtſeyn beginnt, heißt auch das Selbſt. Inſoweit iſt alſo Perſönlichkeit der Formalbegrif eines vernünftigen Weſens, und gleichbedeutend mit Selbſtbewußtſeyn, und ſie entwickelt ſich alſo auch im Menſchen, in wiefern er, ſey es nun willkührlich, ſey es pflichtmäßig (in der Pflichtübung gegen ſich ſelbſt §. 21.) ſeine Bewußtſeynsveränderungen auf den als Vernunftform ſich in ihm findenden Ichbegrif bezieht. Nur muß er, wenn er pflichtmäßig von Selbſtbewußtſeyn ſpricht, ein eben ſolches Selbſtbewußtſeyn, wie wir (§. 21) erwieſen, in Nebenmenſchen vorausſetzen. Den Begrif der Perſönlichkeit in einen Menſchenkörper zu ſetzen, iſt alſo eine Ungereimtheit (S. 120.), obgleich der Menſch empiriſch ſeine geiſtige Perſönlichkeit durch das bleibende räumliche Körperverhältniß entwickelt. War die Jurisprudenz der Römer ſo niederträchtig, bey dem Vorgeben, ſie ſey eine Wiſſenſchaft göttlicher und menſchlicher Dinge, den Begrif der Sclaverey aufzuſtellen, ſo war ſie übrigens ganz conſequent, den Sclaven, ungeachtet ſie körperlich und pſychologiſch Menſchen waren, dennoch die bürgerliche Perſönlichkeit ganz abzuſprechen, weil der Sclave durchaus weder Grund, noch Zweck, noch Selbſtthätigkeit ſeines Bewußtſeyns war, ſondern ein

Ding zum willkührlichen Gebrauch des Herrn. Auch hatte der Sclav, wenn er dem Herrn blind gehorchte, ſelbſt keine vernünftige Perſönlichkeit. Denn war auch ein Epiktet weiſer, wie ſein Herr, ſo war er dieſes doch vermöge einer äußerlich paſſiven, innerlichen Freyheit für eine ganz andere Welt, als die irdiſche, und hätte Epiket etwas Böſes im Namen des Herrn vollzogen, ſo handelte er als blindes Werkzeug des Herrn. Allein die moraliſche Zurechnung, die ihm in dieſem Fall nicht zugelaſſen haben würde, ſich mit der Sclaverey zu entſchuldigen, würde dieſen Epiktet doch gelehrt haben, daß er in ſolchen Fällen Märtyrer werden müſſe, daß dieſer Zuſtand der Sclaverey unſittlich ſey, weil jeder ſittliche Menſch, auch für die Wirkungen der Erſcheinungswelt, eine äußere Perſönlichkeit behaupten ſolle, und eine ihm angewieſene moraliſche Perſönlichkeit, die conſequent durch die Sclaverey aufgehoben wird, durchaus nicht verläugnen dürfe, auf welchem Verbot, ſein Leben nicht zum Werkzeug anderer Willen, die böſe ſeyn können, zu machen, das abſolute Vernunftrecht beruht (S. 775.). Die einzige dem Menſchen alſo, unter der Form vernünftiger Nothwendigkeit, angewieſene Prſönlichkeit iſt eine ſittliche, mit der er ſich vom Böſen kehren, d. i. zu Gott wenden ſoll, auf dem Wendepunkt der Gewiſſenswahl. Allein dieſe Perſönlichkeit beſitzt er keinesweges im Namen einer von der irreligiöſen Philoſophie aufgeſtellten Vernunftform, welche, als bloße Form, ein abſolutes Seyn, d. h. ohne Inhalt wäre, ſondern im Namen eines, urſprünglichen

Grundweſens für alle Vernunft, weswegen wir dieſe menſchliche Perſönlichkeit auf dem Gränzpunkte der Sittlichkeit, wo ſich niedere und höhere Welt trennen, eine abgeleitete, ſtellvertretende (nach Hobbes) nannten (S. 770.). Daher lernt der religiöſe Menſch bald einſehen, daß er eigentlich keine urſprüngliche Vernunftperſönlichkeit habe, und daß die Philoſophen ganz Unrecht thun, dieſe ſittliche Perſönlichkeit mit der ſittlichen Freyheit, in wiefern ſie noch nicht religiöſe Selbſtbeſtimmung, ſondern nur Möglichkeit des Guten und Böſen iſt, zu verwechſeln. Die Möglichkeit des Guten und Böſen iſt die Erbſünde des Menſchenbewußtſeyns, ſie findet ganz im Namen des Menſchen als verkehrten Vernunftweſens ſtatt. Wäre dieſe mögliche Gewiſſenswahl ſchon die eigentliche Vernunftperſönlichkeit des Menſchen, ſo würde ſie im Namen Gottes geübt, und Gott wäre der poſitive Grund dieſer Gewiſſenswahl, und hätte eigentlich das Böſe im Bewußtſeyn ſelbſt hervorgebracht, etwa, wie einige von Bayle angeführte Philoſophen ſagten, um einen Widerſpruch zu haben, welcher ſein Gutes in Thätigkeit ſetzte; der Teufel wäre ein böſer Gedanke Gottes unmittelbar, nicht blos als Zulaſſung in der göttlichen Natur gegründet. Alſo findet die ſittliche Vernunftperſönlichkeit des Menſchen im Namen Gottes nur erſt dann und inſofern ſtatt, wenn und als der Menſch die Möglichkeit des Böſen, als Ingredienz der ſittlichen Freyheit und Gewiſſenswahl, in ſich aufzuheben ſtrebt (S. 682.). Wenn nun alles, was ſelbſtſtändiger Eigenwille des Bewußtſeyns thut, trage

es auch die Form des Guten, nach oben (§. 16.) böſe iſt, ſo muß der conſequente Religionsbekenner behaupten, daß alles Böſe von der verkehrten Vernunftform des ſelbſtſtändig ſich träumenden Ichs herrühre, das Gute aber durch den Urwillen und in deſſen Namen von dem zu Gott bekehrten Menſchen-Ich, nur als nächſter abgeleiteter Urſache, gewirkt werde, welches Ich nun erſt als Werkzeug Gottes, mit deſſen Willen der menſchliche zuſammenfällt, eine vernünftige, ſtellvertretende Perſönlichkeit empfängt. Und ſo gelangen wir dahin, die Sprache der Religion zu verſtehn, wenn ſie Gott allein, als Grund, Endzweck, und urſprünglicher Thätigkeit des vernünftigen Bewußtſeyns, die Ehre zu geben auffordert (ſiehe oben S. 5. 105.). Freylich vollendet erſt der Glaube dieſe Anſicht, wenn er den Willen des Menſchen, durch den ſich die ſittliche Perſönlichkeit im Bewußtſeyn anfangs darſtellt, in thätige Liebe verwandelt, wie wir in der religiöſen Aſcetik (§. 23. zu Ende) gezeigt haben, wo das vernünftige gläubige Leben des Bewußſeyns zu einem von Gott ſtammenden, Gott verwandten Abglanze und Ebenbilde Gottes wird. Und ſo iſt denn Gott die Perſönlichkeit, das Selbſt, im ausſchließlich höchſten Sinne, für das ſich nicht mehr als ſelbſtſtändig perſönlich betrachtende Menſchenbewußtſeyn, worinnen das Reſultat des wahren innern Gottesdienſtes beſteht (S. 770.). Daher nannten hebräiſche Gottesgelehrten, Gott das Selbſt, im ausſchließlichen Sinne, ja hielten dieß mit Recht für ſeine heiligſte Benennung in der Religion; (Grundriß der allgem. Religionsl. S. 403.) auch erzählt man ähnliches ſogar von den Druiden in

Wallis. Alle Merkmale, welche der Perſönlichkeit zukommen, auf welche der Vernunfttrieb und die Form des Menſchenbewußtſeyns hinweiſt, treffen alſo nach der Religion urſprünglich in Gott zuſammen. Er iſt der urſprüngliche beharrliche Beſtimmungs- Erkenntniß und Lebensgrund, um deſſen willen der religiöſe Menſch will, erkennt und lebt, kurz, ſeiner bewußt wird, in einem untergeordneten Selbſt, das nur Werkzeug und Organ Gottes zu eigener Seligkeit und Vollkommenheit iſt. Er iſt der Endzweck und Hauptinhalt des menſchlichen Sichbewußtwerdens, das zugleich ein Sichbewußtwerden Gottes, eine Theilnahme am göttlichen Urbewußtſeyn iſt. Er iſt endlich die urſprüngliche Thätigkeit, welche die menſchliche Thätigkeit als Mittel gebraucht und zu endlicher Vollkommenheit vollendet. Was bleibt alſo dem Menſchen für eine ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des Bewußtſeyns übrig? Er iſt, mit Charron (oben §. 1.) zu reden in Hinſicht ſelbſtſtändiger Ehre ein Nichts, das aber durch Gott Alles wird. Der Menſch ſoll ja ſeinen Menſchenwillen dem heiligen Urwillen hingeben, ſeinen Verſtand auf die göttliche Weisheit und Vorſehung reſigniren, wo er erkennt, und nicht erkennt, mit ſeinem vernünftigen Leben, mit allen Kräften ſeiner Seele das göttliche Urleben lieben, kurz wie bey allem Gehorchen, Anerkennen, Glauben und Lieben immer geſchieht, ſein Ich dem Weſen aneignen, dem gehorcht, was in der Wahrheit anerkannt, dem geglaubt, das geliebt wird. Bey dem allen ſoll ja aber in der Religion das Ich nicht moraliſch, philoſophiſch,

äſthetiſch vernichtet werden. Vielmehr ſoll es erſt durch das Urweſen ſeinen Werth, eine Vollkommenheit erhalten in Tugend, Erkenntniß und Seligkeit. Alles, was Gott für dies All himmliſcher Gaben zum Gegenopfer verlangt, iſt, daß der Menſch die eingebildete, abſolute Vernunftſelbſtſtändigkeit aufgebe. Aber gerade dieſe iſt das Idol des, in Fichte, vollſtändig conſequent ausgeſprochnen Menſchengeiſtes. Darum machen ſo viele Gott zum natürlichen Urelement, zur Naturordnung, oder zur moraliſchen Weltordnung, ſophiſtiſiren die Perſönlichkeit Gottes, die für ſie metaphyſiſcher, nicht religiöſer Begrif iſt, als ſey ſie nothwendig Beſchränkung (S. 764.), hinweg, weil ihnen dieſe Perſönlichkeit ins Haus und Herz ſieht, ſie demüthigt und beläſtigt, zumal wenn ſelbige durch die Andacht vergegenwärtigt werden ſoll, und wiſſen die klar ausgeſprochene Religionsphiloſophie, welche in Gott die urſprüngliche, im Menſchen-Ich die abgeleitete Perſönlichkeit darſtellt, (ſiehe oben S. 103. 107.) ſo lange herumzudrehn, bis ſie ſie für ſchwärmeriſche oder pietiſtiſche Identitätslehre ausgeben können (S. 373.). — — Allein leider theilen auch ſeit langen Zeiten ſo viele ſogenannte Rechtgläubige die Schuld, daß die Perſönlichkeit Gottes von der ſpeculativen Vernunft nicht ohne Erfolg angefochten werden kann, indem man die religiöſe Perſönlichkeit, nach welcher Gott die beharrliche abſolute Selbſtſtändigkeit (das Urbewußtſeyn) für das Menſchenbewußtſeyn, ja für alle vernünftige Weſen iſt, in eine metaphyſiſche Perſönlichkeit oder geiſtige Sub-

ſtanz, für den Verſtand einer anmaßenden theologiſchen Erkenntniß angeblich erkennbar, verwandeln, in eine Subſtanz, die ſich beharrlich andern Subſtanzen entgegen ſetzen ſoll, nämlich der Weltſubſtanz, den Seelenſubſtanzen, oder ſich wiederum in mehrere theilt, die ſich durchaus ſo ausſchließen ſollen, wie das menſchliche Ich anfangs andere Ichheiten ganz ausſchließt. Mit ſolchen grobmetaphyſiſchen Anſichten, ſie mögen nun bey Trinitariern oder Antitrinitariern herrſchen, wird freylich alle Perſönlichkeit Gottes ein Unſinn, und die Trinität zum Widerſpruche, der nicht etwa blos die Vernunft, ſondern Gott ſelbſt aufhebt, woran aber weder Bibel, noch ächtes Dogma Schuld iſt, und alsdann will man doch anders denkende verkezzern! (polemiſchen Theil. S. 344. 345.) Durch einen ſolchen metaphyſiſchen Begrif der Perſönlichkeit, wenn er auch weder Gott verkörpert, noch Gott anthropomorphoſirt, wird *dennoch* Gott aufgehoben, weil er immer auf eine endliche Ichheit beſchränkt wird, auf eine Ichheit, ſtelle man ſie ſich noch ſo erhaben vor, die andere Ichheiten nicht etwa blos religiös von der Nähe des Urbewußtſeyns ausſchließt, ſondern auch metaphyſiſch, mithin wiederum von ihnen ausgeſchloſſen wird. Gegen ſolche grobe Metaphyſik, möchten ſich zu ihr die rechtgläubigſten Buchſtabentheologen bekennen, werden die Philoſophen immer Recht behalten, ein ſolcher mit, grob maſſivem, beſchränktem Verſtande zugehauener Begrif der Perſönlichkeit ſey Beſchränkung für das Urweſen, Entwürdigung deſſelben. Und ſo ſind die Verkünder des Evangeliums häufig ſelbſt daran Schuld ge-

weſen, daß man die Perſönlichkeit Gottes für eine bloße populäre oder poetiſche Perſonifikation zu halten anfing, während ſie der Eckſtein, das allerheiligſte des religiöſen Bewußtſeyns iſt. Nicht alſo die Feinde der Religion allein, ſondern ihre angeblich eifrigſten Freunde ſind von jeher mit dieſem voreiligen und unvernünftigen Eifer der Orthodoxie ihre ärgſten Verderber geworden.

Die Perſönlichkeit Gottes geht, für die religiöſe Menſchenvernunft, aus deſſen jeden menſchlichen Willen heiligenden Gerechtigkeit, aus ſeiner jeden Menſchengeiſt beſtimmenden, unterweiſenden und erleuchtenden beſondern Vorſehung, und aus ſeiner in unendlicher Liebe ſich individuell mittheilenden Güte hervor. Sie iſt alſo das Angeſicht Gottes, das er über jeden Menſchen, der es zu ſuchen und zu erkennen fähig iſt, nach der Religionsſprache, erhebt (wie auch das Wort persona, προσωπον andeutet). Sie iſt aber für das gläubige Bewußtſeyn wiederum nicht etwa eine bloße Perſonification, d. h., blos ein figürlicher poetiſcher Gedanke, ſondern eine wirkliche Hypoſtaſe (S. 707. S. 853.) vergegenwärtigte Wirkſamkeit für das endliche Bewußtſeyn des Menſchen. Gott iſt für mich perſönlich, inwiefern er mein Gott iſt, nicht blos der Gott des Univerſums, inwiefern er mich als Individuum heiligt und richtend rechtfertigt, mir ein Schickſal nach ſeiner beſondern Vorſehung zugewogen hat und mich dadurch belehrt und lenkt, mich zur Seligkeit ſchafft, ſich mir liebend offenbart, mich erlöſt und ſelig macht. Allerdings kann auch Gott ſein Angeſicht mir

verbergen, und ſich ſuchen laſſen. Ganzen Menſchengenerationen kann ſeine Perſönlichkeit fremd werden. Selbſt der in Gottesfurcht und Gottesliebe erzogene Menſch, welchen man fromm nennt, der nicht nur im Gebet vor Gottes Angeſicht tritt, (§. 23. zu Ende) ſondern auch mit dem Gedanken vertraut iſt, vor Gottes Angeſicht zu wandeln, klagt oft mit dem Pſalmiſten (Pſalm 13.), daß Gott ſein Angeſicht vor ihm lange verborgen habe, und verſteht wohl darunter auch ſchwere irdiſche Leiden, die Gott über ihn verhängt, aber nicht allein, ſondern vorzüglich die ihm entzogene perſönliche Fülle ſeiner Allgegenwart, die Kraft der Religion ſelbſt, die da Muth giebt, ſelbſt Leiden als Mittel zur Seligkeit zu betrachten. Er verſteht darunter Zeiten, wo der Glaube bey ihm ſchwach iſt, wo Gott nicht ſein höchſtes Gut iſt, wo Gott ihn in Irrthum und Sünde verfallen läßt, weil er nach Scheingütern ſtrebt, und dabey gewiſſenwidrige Mittel ergreift, damit er lerne, daß nur Gottes Kraft, nicht leere, ſittliche Formen, das Menſchengemüth heiligen könne. Rohe, dumpfſinnige Wilde, Heiden, die blos an der Sinnenwelt hängen, und überbildete Menſchen ſtehn alſo hier auf Einer Stufe. Der Naturalismus, der nur eine allgemeine Natururſache und Naturordnung, der Rationalismus, der nur eine Vernunftordnung und Vernunftform erkennt, hat die Perſönlichkeit Gottes verloren, und iſt fern von Gottes Angeſicht. Dieſe Perſönlichkeit Gottes iſt dagegen der Schlußſtein des religiöſen Bewußtſeyns. Dieſer Begrif beruht auf der religiöſen, lebendigen Ueberzeugung, daß

der Urwille, der die Naturordnung und Heilsordnung der Welt beſtimmt, die Allwiſſenheit, die alles geiſtige Erkennen begründet, die Schöpferliebe, die für das allgemeinzweckmäßige Leben der Schöpfung wacht, auch eine der Endlichkeit des individuellen Menſchenbewußtſeyns zugewendete, ſich mit den endlichen Bewußtſeynsformen jedes Menſchen verbindende Kraft habe. „Wie klein muß ich mir Gott denken, bemerkt Jeruſalem .... gegen diejenigen, welche, wie Marimus, der Tyrier, nur eine allgemeine Weltregierung und Vorſehung der Größe Gottes für würdig halten,... wenn ich mir ihn ſo groß denken will, daß ich von ihm ſage: Er kenne mich nicht.“ — Friedrich der zweyte verbraucht den Raum einer ganzen poetiſchen Epiſtel an Maupertuis, um die Idee zu erweiſen, die Vorſehung ginge nur auf Gattungen, nicht auf Individuen, wo denn das ganze gläubige Leben der Welt zu einer Kategorientafel ausſterben müßte, und wir überhaupt ſtatt eines Gottes, der ſich für Gefühl, Anſchauung, Erkenntniß und Liebe im endlichen Geſchöpfe offenbarte, eine bloße Naturordnung und Vernunftordnung bekämen. Zum Glücke ſchließt der berühmte König mit der Sentenz, „der Himmel wiſſe alles das beſſer, als die Philoſophen.“ Und ſo hat uns denn der Himmel, die beſondere Offenbarung gegeben, welche den religiöſen Urbegrif der Perſönlichkeit, den die Philoſophie von jeher in ihrer aufgeklärten Blindheit vergeudete, dadurch erhielt, daß Gott in begeiſterter, welthiſtoriſcher Anſicht als perſönlich auftrat. (Gott in der Geſch. S. 310. vergl. den polem. Theil I. S. 25.

47.) und wir müſſen es denn jenem von der philoſophiſchen Ueberbildung vornehm verachteten Chriſtenthume allein danken, daß das Heiligthum der Welt für die Menſchen nicht ganz verloren gegangen iſt, indem das Chriſtenthum allein am klarſten von einem perſönlichen, von einem religiöſen Gott weiß, der nicht blos eine wiſſenſchaftlich erkennbare Naturordnung, oder eine von philoſophirender Ueberklugheit anatomirte Vernunftform iſt, ſondern ein geiſtiges Urbewußtſeyn, als Perſönlichkeit den endlichen Geſchöpfen und dem Menſchen, der auch Bewußtſeyn hat, zugewendet, ſo daß der allgegenwärtige Gott der Schöpfung nur da ſein Allerheiligſtes eröffnet, wo das endliche Bewußtſeyn ſich liebend und gläubig zu ihm kehrt, und ihn als Grund, Inhalt, oder Ziel, und Thätigkeit alles Sichbewußtwerdens, als das höhere Selbſt des Weltalls in einem Urbewußtſeyn erkennt. Darum iſt euer Lächeln nichts als Beſchränktheit, ihr Aufgeklärten, womit Ihr den verſpottet, der mit den Hirten zur Weyhnachtskrippe wallfahrt, um anzubeten. Denn nur dort wurde der Gott für Weltgeſchichte und Menſchenvernunft, der Gott für das religiöſe Bewußtſeyn geboren.

Wenn die im Gewiſſen, Gewiſſenhaftigkeit und Glauben vernommene Perſönlichkeit Gottes, beſonders in jedem individuellen Menſchenbewußtſeyn, deſſen innern Gottesdienſt begründen muß, ſo iſt ſie doch kein blos relativer, auf das religiöſe Individuum allein und deſſen Verhältniß bezogener Begrif, ſondern die Hauptform, unter der ſich die religiöſe Ver-

nunft das ſich für eine mögliche Endlichkeit in der Religion offenbarende höchſtvollkommne Urbewußtſeyn, ja die göttliche Liebe als Gottes ſich urſprünglich mittheilendes Grundweſen ſelbſt, überhaupt zu denken hat. Das menſchliche Bewußtſeyn wird durch die Verbindung mit Gott erſt zur wahren Perſönlichkeit, und ſo iſt in Gott eigentlich der Grund aller Perſönlichkeit überhaupt, d. h. alles Sichbewußtwerdens. Nun haben wir ſchon bey Darſtellung der religiöſen Pflichten (§. 21.) erſehen, daß der religiöſe Menſch ſein Selbſt nicht für das alleinige Bewußtſeyn halten, mithin ſeinen perſönlichen Gott nicht ausſchließlich für ſich haben darf, ſondern ſich überall, wo er Bewußtſeyn, wie das menſchliche findet, ſich zu einem äußern Gottesdienſte vereinigen muß. Die religiöſe Vernunft erkennt daher Gott als das höchſte Selbſt der Schöpfung an, als die höchſte und allein wahre Perſönlichkeit, weil alle mit Bewußtſeyn begabte Weſen ſich ihm aneignen, ihm dienen, ihn als den wahren Grund, Inhalt, als die beſte formende, geiſtige Thätigkeit ihres Bewußtſeyns oder Werdens erkennen müſſen. Und ſo läßt ſich denn aus den drey Hauptbegriffen alles menſchlichen Bewußtſeyns, inwiefern es einen beharrlichen Grund zu Vereinigung eines Inhalts unter einer formenden, geiſtigen Thätigkeit anzeigt (S. 465) erklären, warum der religiöſe Menſch die Perſönlichkeit Gottes in dreyfacher Beziehung zugleich nimmt, (er ſey ſich deſſen durch Hülfe beſonderer Offenbarung, nämlich im Chriſtenthume, bewußt geworden, oder nicht) und in jeder

Beziehung nicht etwa einen Theil, eine Anſicht Gottes, ſondern das einige göttliche Urbewußtſeyn vollkommen anbetet, so daß dieſe drey Perſönlichkeiten, die aus der von Auguſtinus ſchon nachgewieſenen Analogie des Menſchenbewußtſeyns mit dem religiöſen Gottesbegrif hervorgehn, (in vereinigter urſprünglicher Harmonie und Liebe) einander durchaus nicht ausſchließen, ſondern daß jede das ganze Weſen Gottes beſitzt.

In dieſer Erklärung, wie die Idee eines dreyeinigen Gottes mit dem Menſchenbewußtſeyn urſprünglich verwandt ſey, worauf ſchon Auguſtinus die Philoſophen aufmerkſam machte, der ſich die Trinitätslehre aus dem Seelenvermögen des Menſchen erläuterte, gedenken wir keinesweges mit der hohlen Hand des ſpielenden Knaben den Ocean auszuſchöpfen, oder das Urgeheimniß der Religion und Schöpfung zu erklären, welches Beginnen wir ſchon als eine, der religiöſen Kritik zuwiderlaufende, philoſophiſche oder kirchliche Metaphyſik aus Verſtandesbegriffen (im polem. Theile, S. 88. S. 400.) verwerfen mußten. Wir ſagen alſo damit keineswegs aus, daß die Trinitätsidee nicht über die Menſchenvernunft gehe, daß ſie innerhalb derſelben eingeſchloſſen, ein blos menſchlich vernünftiger Begrif ſey, eben ſo wenig, als wir in der Naturbetrachtung, wo wir überall Spuren und Symbole der heiligen Trias, z. B. in den Dimenſionen des Raumes, in den Modis der Zeit, Gegenſatz der zu höherer Verbindung vereinigten Kräfte, in Farben und Tonleiter, in den organiſchen Gegenſätzen der Leben zeugenden Natur fanden (Gott in

der Natur S. 218. 389 — 91.) deswegen behaupten dürften, die Dreyeinigkeit gehe nicht über die Natur, ſey ein natürlicher Begrif, den etwa die Naturphiloſophie eines Jacob Böhm, oder Sinceerus (welche Theoſophen die ſymboliſche Naturerkenntniß (S. 923) mit einer abſoluten verwechſelten) gebrauchen könne, die Schöpfung, oder ein Tartini, (ſ. Naumanns Leben) die Muſik zu erklären. Der Zweck unſerer Deduction iſt nur, zu zeigen, die Trinitätslehre ſey kein anderes Geheimniß, als die Vernunft und das Menſchenbewußtſeyn ſelbſt, womit freylich nichts erklärt wird, ſie ſey der an ſich ebenfalls geheimnißvollen Menſchenvernunft gemäß, kurz ſie ſey nicht deswegen wider die Vernunft, weil ſie wider den beſchränkten Verſtand der empiriſchen Antitrinitarier, z. B. eines Dudithins verſtößt, vielmehr ſey ſie, nach der Anſicht des Auguſtinus ſchon, begreiflich der Menſchenvernunft eng verwandt (wie der Natur), ſo daß auch die heidniſche myſteriöſe Philoſophie, unter dem Namen von Orpheus, Plato und Indiſchen Denkern, ein Schattenbild jener Dreyeinigkeit ergriffen. Daß dieſes nur ein Schattenbild war, beweiſt auch übrigens hinlänglich, man dürfe ſich nicht herausnehmen zu ſagen, die Menſchenvernunft hätte ohne die bibliſche Offenbarung auf eine beſtimmte religiöſe Trinitätslehre kommen können. Denn es kann etwas urſprünglich im Menſchenbewußtſeyn liegen, und der Menſch in ſeiner Blindheit oder Verkehrtheit kann es ohne göttliche Hülfe Jahrtauſende lang nicht erkennen. Endlich iſt auch die Erklärung, wie die Trinitätsidee der Vernunftver-

wandt ſey, durchaus nicht mit einer Darſtellung des bibliſchen Trinitätsbegriffs zu verwechſeln, welche hier nicht unſeres Amtes ſeyn kann. Soviel zu Entfernung aller Mißverſtändniſſe zu einer Zeit, wo es die Profeſſion partheyſüchtiger Gelehrter iſt, alles zu verkennen und mißzuverſtehen.

Wo nur unter den Menſchen jemals ein alleiniger Gott, in gewiſſer religiöſer Beziehung auf das Bewußtſeyn, gedacht wurde, herrſchte auch der Begrif der Perſönlichkeit, unter einer der drey Anſichten, (welche, doch nicht als perſonificirende bloße Anſichten, ſondern als Hypoſtaſen des Glaubens (ſ. oben) das Chriſtenthum vereinigt) aber freylich immer getrennt, vereinzelt oder entſtellt. Und das Chriſtenthum war es allein, das die religiöſe Vereinigung der getrennten Elemente zu voller Befriedigung des religiöſen Bewußtſeyns vollbringen konnte, ſchon vermittelſt des hiſtoriſchen Standpunktes, den es in der Weltgeſchichte behauptet (Gott in der Geſch., S. 382.). Alle religiöſe Monotheiſten, die bis auf dieſe Stunde ſich wider die Trinität ſetzen, und eigentlich Muhamedaner ſind, d. i. auf ihre Münzen, wie jene prägen könnten: „Es iſt kein Gott, als der alleinige Gott, welcher keinen Gefährten hat:“ können, wie wir ſchon im polemiſchen Theile (S. 493—505.) zeigten, nichts anders thun, als das religiöſe Bewußtſeyn gewaltſam zerreißen, d. h., ſie beharren bey Einen von den Perſonen der chriſtlichen Dreyeinigkeit, der ſie entweder insgeheim einige Attribute der übrigen mittheilen, oder um derentwillen ſie dieſe andern nothwendigen religiöſen

Attribute vergeſſen, und die Folge dieſer verkehrten Aufklärung iſt, daß ihnen der religiöſe Gott völlig entſchwindet, ſich entweder in eine ganz ruhende Welturſache, oder in eine vergötterte Welt, oder in einen Natur- und Vernunft-Mechanismus (Fatalismus) oder in eine freye geiſtige Bewegung, ohne Grund und Endzweck verwandelnd. So zeigt uns denn die Religionengeſchichte (Gott in der Geſchichte, S. 327—330), daß die Völker Gott gewöhnlich unter der Form Einer Perſon der chriſtlichen Dreyeinigkeit kennen, gewöhnlich als Weltenvater (freylich nur im naturwiſſenſchaftlichen Sinne), oder als höchſten Geiſt, geiſtigen Herrſcher, oft aber auch als göttliche Weltoffenbarung, Menſchwerdung des Göttlichen erkennen. Denkt man ſich nun Gott ausſchließlich als Weltenvater, eigentlich blos figürlich ſo genannte Welturſache, denn ein wahrer Vater muß einen Sohn haben, ſo geräth man nothwendig in die Indiſche Metaphyſik hinein, wo der wahre Brama, der die Welt hervorbrachte, eine ruhende, gleichſam in ſeinem Werke entſchlafene Subſtanz iſt, während ſich die Welt in eine bloße leere Vorſpiegelung, ohne göttlichen weſentlichen Inhalt verwandelt. Folgt man der Denkart, zu welcher ſich die meiſten Vernunftphiloſophen in ihrem ſyſtematiſchen Formalismus neigen, Gott als eine geiſtige Vernunftthätigkeit oder geſetzliche Weltordnung ausſchließlich zu betrachten, ſo geht wiederum alles wahre beharrliche Seyn Gottes verloren für die Ewigkeit, oder für eine mögliche Offenbarung in der Zeit, und eine fataliſtiſche, geſetzmäßige Bewegung ohne

Grund und Endzweck, ohne Urſprung und Ende wird Alles in Allem. Denkt man ſich endlich Gott ausſchließlich als eine ſich offenbarende Weltſeele, wie ſie ſchon bey Plato Logos, beym Cicero mens mundi heißt, wo ihr auch alle Providenz zugeſchrieben wird, ſo giebt es wiederum keine von der Welterſcheinung unterſchiedene und unabhängige geiſtige Exiſtenz und freye Thätigkeit Gottes, wie ſie doch die Religion unumgänglich bedarf. Will man nun auch, wie ſo viele Philoſophen, dieſe drey beſchränkten Anſichten zuſammenſchmelzen, und Gott aus ewigruhender Subſtanz, unendlicher freyer Vernunftthätigkeit, und der im endlichen ſich offenbarenden Weltſeele gleichſam zuſammenſetzen, ſo hat man wiederum keinen lebendigen, religiöſen Gott, und es geht hier, wie bey allem philoſophiſchen Syncretismus, d. h. wie bey aller Vereinigung widerſprechender Gegenſätze. *Eine* ruhende, einfache Subſtanz, kann nicht *mannichfaltig*, nicht thätig ſeyn; eine leidende Weltſeele hindert die freye Vernunftthätigkeit, und umgekehrt. Kurz, weil jede der drey Anſichten keinen religiöſen Gott giebt, ſo können ihn alle drey zuſammen addirt, auch nicht geben. — Nun verlangt aber das religiöſe Bewußtſeyn, daß Gott für den religiöſen Menſchen Perſönlichkeit, d. i. das höchſte Selbſt alles Sichbewußtwerdens, daß er Grund, Inhalt und geiſtigformende Hauptthätigkeit alles menſchlichen Bewußtſeyns zugleich werde, und in Wahrheit auch ſey. Darum darf der religiöſe Menſch niemals eine Perſönlichkeit denken, die blos Grund, oder blos Inhalt, oder blos formende, geiſtige

Kraft für das Bewußtſeyn wäre. Sondern die Perſönlichkeit muß ſich als der ganze lebendige, religiöſe Gott, als die Hypoſtaſis des gläubigen Bewußtſeyns darſtellen. Nennen wir z. B. Gott, als Grund des Bewußtſeyns, inwiefern er nicht blos Naturleben, ſondern auch ein gottähnliches Bewußtſeyn mittheilt (Gott in der Natur, S. 384. 386. 458. 389.): Vater des Alls und unſer Vater, ſo denken wir ihn ſchon als einen Grund, der durch die geiſtige Form den höchſten Inhalt des Bewußtſeyns erzeugt, d. h., als Vater des durch den Geiſt ewig gezeugten und ſich erzeugenden Sohnes. Wir dürfen alſo den Weltenvater nicht, wie ſo manche heidniſche Metaphyſik, für eine ruhende Subſtanz halten, die ohne eine erzeugte göttliche Natur, und ohne göttlichzeugende Kraft iſt. — Nennen wir ferner Gott, als formende Kraft alles Bewußtſeyns, Geiſt des Alls, ſo darf dieſer Geiſt wiederum nicht eine bloße ordnende Geſetzlichkeit, wie bey den Formalphiloſophen, ohne göttlich erzeugten Inhalt, ohne Grund ſeyn. Darum iſt er nur Geiſt, als göttliche Perſönlichkeit, in wiefern er vom Vater zum Sohne, und von beyden (in anderer Rückſicht) zur Schöpfung ausgeht. Nennen wir endlich Gott, als Endzweck und Inhalt alles Sichbewußtwerdens, den erzeugten, ſich erzeugenden Gott, Sohn (das göttliche All, die göttliche Weltvorſtellung), ſo darf dieſer Inhalt alles wahren Seyns, die höhere Welt, wiederum nicht (wie bey den Weltvergötternden Philoſophen und Behauptern der Weltſeele) ohne erzeugenden Grund und erzeugende Kraft oder Form gedacht werden. D. h.,

der Sohn iſt nur Sohn des Vaters, durch den Geiſt. Und ſo ergiebt es ſich denn, daß die Perſönlichkeit Gottes für das religiöſe Menſchenbewußtſeyn allemal dreyfach iſt, und als dreyfach in jeder Beziehung Gott vollkommen im alleinigen Weſen darſtellen muß, indem jede Anſicht der Perſönlichkeit Gottes die andern beyde als coexiſtirend vorausſetzt, ſo daß die drey Perſönlichkeiten einander wechſelsweiſe beſitzen und durchdringen, daß keine ohne die andere iſt, ſondern jede das harmoniſche göttliche Urbewußtſeyn überhaupt giebt. Es zeigt ſich, daß eine religiöſe Trinitätslehre in lebendiger Ueberzeugung, welche nicht etwa blos von perſonificirten Anſichten, ſondern von dreyeinigen Hypoſtaſen und Proſopen ausgeht, das einzige Mittel, die einzige Bedingung iſt, einen religiöſen Gott zu haben, der nicht in Pantheismus oder Fatalismus verloren geht, ſondern als höchſtvollkommner Geiſt, als Urbewußtſeyn angebetet werden kann. Woher es aber nun komme, daß unſer menſchliches Bewußtſeyn in ſeiner religiöſen, vernünftigen Ueberzeugung, Gott nach dreyfacher Perſönlichkeit, wovon jede eine vollkommne Hypoſtaſe des Glaubens, das ganze vergegenwärtigte Angeſicht Gottes (προσωπον) ſeyn muß, anzuerkennen habe, darnach zu fragen, heißt, nach dem Schöpfungsgeheimniſſe, nach der innern Natur Gottes ſelbſt fragen, die eben in der Religion als Urtypus des menſchlichen Bewußtſeyns ſich darſtellt. Dieſe Frage beantworten, hieße das Schöpfungsgeheimniß, das Myſterium löſen, wie das göttliche Weſen mit der ihm analogen menſchlichen Vernunft urſprüng-

lich verbunden iſt! Martre dich mit Fragen und Forſchen, ſo viel du willſt. Genug, es iſt ſo. Das menſchliche Bewußtſeyn hat 1) eine Grundlage, einen Urſprung, der nicht in der körperlichen Natur liegen kann, ſondern Mittheilung von Seiten eines ewigen Urbewußtſeyns ſeyn muß. Es hat 2) ein Ziel, einen religiöſen Endzweck, der ſeine Thätigkeiten harmoniſch auf einen Punkt richtet, und als Theilnahme an einem ewigen Urbewußtſeyn in der Religion erkannt wird, und es hat 3) eine Form ſeiner zweckmäßigen Thätigkeiten, die mit denſelben von der höhern Kraft eines ewigen Urbewußtſeyns kommen muß, weil der menſchliche Wille in ſeiner niedern Natur eine verkehrte, oder wenigſtens unlautere Stimmung hat, und kraftlos iſt für die Erreichung des höchſten Gutes. Und ſo iſt es denn Ein und daſſelbe ewige göttliche Urbewußtſeyn in der Religion, das von dem religiöſen Menſchenbewußtſeyn unter dreyfach verſchiedener Perſönlichkeit angebetet wird, als Urſprung, Endzweck und Hauptthätigkeit, wo im erſten Fall der Grund, im zweyten der Inhalt, im dritten die geiſtige Form vorwaltet. Jede dieſer Perſönlichkeiten muß aber die Perſönlichkeit ganz, d. h., Grund, Inhalt und Form zugleich, mithin auch das vollkommen göttliche Urbewußtſeyn ſeyn. Und das göttliche Urbewußtſeyn ſelbſt, als der wahrhaft religiöſe Gott, der keine bloße Subſtanz, oder vergöttertes Seyn, oder geiſtige Weltordnung iſt, muß als die harmoniſche Durchdringung dieſer dreyfachen Perſönlichkeit in der ewigen Liebe vorausgeſetzt werden, ſo daß

keine dieſer Perſonen ſich im Urſeyn ausſchließt. Hier iſt von keiner Speculation, hier iſt von dem lebendigen Gottesdienſte die Rede, der dieſer dreyfachen Perſönlichkeit gewidmet iſt. Aber ſelbſt die Speculation kann nicht anders als auf der Baſis des Menſchenbewußtſeyns, eine eben ſolche Anſicht des Monotheismus faſſen, der kein Spinozismus, oder Pantheismus, oder Fatalismus werden ſoll. So ſagt Leſſing in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts: „Wie, wenn die Lehre der Dreyeinigkeit den menſchlichen Verſtand, nach unendlichen Verirrungen rechts und links, endlich auf den Weg bringen ſollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verſtande, in welchem endliche Dinge Eins ſind, unmöglich Eins ſeyn können, daß auch ſeine Einheit eine tranſcendentale Einheit ſeyn müſſe, welche eine Art von Mehrheit nicht ausſchließt? Muß Gott nicht die vollſtändigſte Vorſtellung von ſich ſelbſt haben? in der ſich das *befindet*, was in ihm ſelbſt iſt? Würde aber dieſe vollſtändig ſeyn, wenn von ſeiner nothwendigen Wirklichkeit, wie von ſeinen übrigen Eigenſchaften ſich blos eine Möglichkeit fände? Dieſe erſchöpft das Weſen ſeiner übrigen Eigenſchaften. Aber auch ſeine nothwendige Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. Folglich kann Gott entweder gar keine vollſtändige Vorſtellung von ſich ſelbſt haben, [alſo kein Urbewußtſeyn, kein höchſter vollkommner Geiſt ſeyn] oder dieſe iſt eben ſo nothwendig wirklich, als er ſelbſt iſt. Freylich iſt das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorſtellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtſtrahlen auf ſeine Fläche fallen. Aber wenn nun dieſes Bild

alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich ſelbſt habe, würde es ſodann noch eine leere Vorſtellung, oder nicht vielmehr eine Verdoppelung meiner ſelbſt ſeyn? Wenn ich eine ähnliche Verdoppelung in Gott zu erkennen glaubte, ſo irre ich mich vielleicht nicht ſowohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt, und ſo viel bleibt immer unwiderſprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, ſich ſchwerlich faßlicher und ſchicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohns, den von Ewigkeit Gott zeugt." —— Leſſing geht hier auf ganz ſpeculativem Wege, und geräth hier eigentlich in den Carteſiſchen Beweis, daß der Gedanke von Gottes Vollkommenheit allemal Gott ſelbſt, d. h. wirklich exiſtirend ſeyn müſſe. Er hat bey ſeiner Demonſtration auch des Geiſtes vergeſſen, den er eben ſo leicht auf dieſem Wege hätte finden können. Denn das, was in Gott den Gedanken Gottes vollkommen hervorzubringen vermag (der Geiſt nämlich), wie könnte es ſelbſt etwas anders, als wiederum Gott ſelbſt ſeyn? — Allein die ganze Speculation bleibt ein Schattenſpiel, weil ſie nicht, wie bey uns, aus der religiöſen Grundlage des menſchlichen Bewußtſeyns, kurz, weil ſie nicht aus dem Sinne des Chriſtenthums hervorgeht. Wir führen aber Leſſing an, der doch gewiß kein Myſtiker war, gegen diejenigen, welche ſogleich über Myſtik ſchreyen, wenn man philoſophiſch von Dreyeinigkeit ſpricht, und weil bey dem größten Theil der deutſchen Leſewelt nur die Autorität ſolcher Denker gilt, welche ſich auf irgend eine Weiſe als Gegner der Religion be-

rühmt gemacht haben. (ſiehe den polemiſchen Theil, S. 113.)

Für die religiöſe Vernunft iſt alſo Gott erſtlich Perſönlichkeit, in wiefern er die Grundlage, der Urſprung und Grund, wie überhaupt alles Sichbewußtwerdens, ſo insbeſondere des vernünftigen Bewußtſeyns iſt; als abſolut guter Urwille, Allwiſſenheit und Schöpferliebe dem Menſchen das Wollen, Wiſſen und vernünftige Leben mittheilt, d. h. alſo, in wiefern er Erſter Beſtimmungs-, Wahrheitserkenntniß- und Lebensgrund iſt. Aber dieſe Perſönlichkeit, auf den Grund des Bewußtſeyns vorherrſchend bezogen, kann nicht ohne den Inhalt und die thätige Form des Bewußtſeyns ſeyn. Darum heißt hier Gott billig, auch nach der Vernunftanſicht, der Vater, um anzudeuten, daß er auch durch den Geiſt einen Sohn habe. Denn der blos naturaliſtiſche Begrif eines Weltenvaters, als Welturſache, iſt, wie wir geſehn haben, für die religiöſe Vernunft eben ſo inconſequent, als irreligiös. Hiermit endigt die eigentlich religiöſe Theologie. Allein es giebt auch eine religiöſe Cosmotheologie und Pſychikotheologie oder Pnevmatologie für die religiöſe Vernunft, die eben das Verhältniß Gottes zur menſchlichen Freyheit und Ichheit durch die Welt vernimmt, d. h. ſie bedarf der Perſönlichkeit Gottes auch für den Inhalt des Bewußtſeyns (Welt) und für die Thätigkeit des Bewußtſeyns (Seele, Geiſt). Was nur 2) die cosmotheologiſche Anſicht betrifft, ſo unter-

ſcheidet das religiöſe Bewußtſeyn die niedere Welt von der höhern. Die niedere Welt iſt der Gegenſtand der eigenſüchtigen Neigungen, der Sinnenluſt, des Geizes und des hoffärtigen Weſens, nach der Apoſtelſprache, der verkehrten, materialiſtiſchen, irrigen Verſtandesanſichten von einer klug einzurichtenden Weltordnung, und des blos trägen oder paſſiven, ſinnlichbeſchränkten Lebensgefühls. Dieſe Welt hat nur das Ihre lieb, nicht Gott. Dieſe Welt haßt die Religion, weil ſie durch dieſelbe eigentlich vernichtet und werthlos wird. . . . Sie kämpft mit Gott, muß alſo, nach Chriſti Beiſpiele, vom Religionsbekenner überwunden werden. Sie iſt der ganze Inhalt des gemeinen, niedrigen, empiriſchen Bewußtſeyns und mit ihr im Tode ſchwindet dieſem Bewußtſeyn alles, was dieſes hatte. Für den Religionsbekenner aber iſt ſie blos Entwickelungsſtufe, und ihre beſte Gabe eigentlich niemals Gut, ſondern Scheingut und ein Gegenſatz des Kampfs zur Prüfung gegeben. Die höhere Welt hingegen, der wahre Inhalt und Endzweck des religiöſen Bewußtſeyns, geht aus dem Reiche des göttlichen Wollens, aus der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, aus dem Himmelreiche, oder der Seligkeit im Beſitz Gottes, des höchſten Gutes ür endliche Weſen, hervor. Und ſo iſt denn offenbar, die Perſönlichkeit Gottes wiederum zweytens auch Inhalt alles Bewußtſeyns, das Endziel alles Sichbewußtwerdens für die religiöſe Vernunft, in wiefern Gottes wirkſam im endlichen herrſchende Heiligkeit, ſeine belehrende Weisheit, die mitge-

theilte Herrlichkeit (Offenbarung) ſeines ſeligen Urlebens Endzweck des Wollens, Hauptgegenſtand des Erkennens, und Ideal des Lebensgefühls iſt. Aber dieſe Perſönlichkeit, auf den Inhalt des Bewußtſeyns vorherrſchend bezogen, kann wiederum nicht ohne den Grund und die Form des Bewußtſeyns gedacht werden, d. h., muß die ganze göttliche Perſönlichkeit (Hypoſtaſis und Proſopon) als Endziel des vernünftigen Sichbewußtwerdens ſeyn. Daher heißt auch bey erleuchteten Heiden, in den Myſterien, wo eine conſequentere Religionsphiloſophie gelehrt ward, die wahre Welt (mundus, κοσμος), die religiös geordnete als Endziel offenbarte Welt, der Sohn Gottes (mundus, dei Filius ſ. Mercurr. Trismegisti Pimandere C. X. interpret. Ficino, bey einem Schriftſteller des myſteriöſen Heidenthums, den Lactantius und Auguſtinus unter die heidniſchen Propheten des Chriſtenthums, gleich den Sibyllen rechnen, wenn auch die jetzt vorhandenen Schriften weit ſpäter, als der Name ihres Verfaſſers ſeyn mögen). Mit dem Ausdruck Sohn Gottes, wird alſo die ganze, für die wahre Welt offenbarte, göttliche Perſönlichkeit angedeutet, welche durch den Geiſt einen Vater hat, welche die alte Religionsphiloſophie den ſich ſelbſt begreifenden Gott (intellectus se ipsum intelligens) auch wohl λογος nannte, nur daß Plato hierunter die ſichtbare Welt, gleichſam als eine Offenbarung Gottes verſtehn mag, da dieſe doch nur ein äußerer Abglanz der göttlichen Herrlichkeit iſt (vergleiche Gott in der Natur. S. 449.). Dem ſey, wie ihm wolle, ſo iſt die alte my-

ſteriöſe Religionsphiloſophie vom fabelhaften Hermes Orpheus u. ſ. w. an, bis zu Timäus, Plato und den Neuplatonikern Eine im Ganzen übereinſtimmende Secte und Lehre, wie Ficinus ſehr richtig bemerkt, und das wohl begreiflich, weil ſie auf Ahnungen des religiöſen Bewußtſeyns gebaut iſt, von denen die gemeinen Denker, die ſich für Philoſophen halten und ſämmtlich falſche Naturaliſten, Rationaliſten und Spinoziſten ſind, nichts wiſſen wollen, noch können. Ja Timäus von Locris, deſſen Syſtem von der Weltſeele Plato benutzte, geht ſo weit, von der Welt, als dem eingebornen Sohne (μονογενης) welcher zugleich Leben und Vernunft ſey (ἐμψυχον τε και λογικον) zu ſprechen. Und ſo ſahen denn wenigſtens die alten Heiden ſchon ein, daß Gott nicht ein Vater vieler Welten, ſondern einer Einzigen göttlichen Welt ſey, wovon unſre aufgeklärten Naturaliſten nichts ahnen. Freylich erſt mit dem Chriſtenthume trat die reine religiöſe Trinitätslehre, die bey den Alten mit Metaphyſik verſetzt und dadurch verworren war, ans Licht. Erſt hier ward die wahre religiöſe Welt im Sohne Gottes, der ewig bey Gott war, von dem metaphyſiſchen Scheinbegriffe der Welt ſtreng geſchieden. Hier ward erſt der Sohn Gottes, das Endziel alles Sichbewußtwerdens, freylich nun in der engſten Vereinigung mit Vater und Sohne, ſo daß der Vater durch den Geiſt zum Sohne zieht, aber niemand auch zum Vater kommt als durch den Sohn, dem die Herrſchaft im heiligen Reiche Gottes übergeben war, der den abſolut guten Urwillen, das lehrende erleuchtende Wort der

Weisheit und das göttliche Leben der Liebe, die Quelle der Schöpfung und Seligkeit in ſeiner Perſönlichkeit vereinigte. Manche Kirchenväter thaten alſo freylich ſehr Unrecht, aus den verworrenen Quellen der heidniſchen Philoſophie zu ſchöpfen, und die reine, auf das religiöſe Bewußtſeyn allein gebaute, chriſtliche Trinitätslehre mit der heidniſch metaphyſiſchen vereinigen zu wollen. — Was endlich 3) die pſychikotheologiſche Anſicht der religiöſen Vernunft betrift, ſo unterſcheidet die Religion das niedere Selbſt des Menſchen-Ichs, ſeine untergeordnete Vernunftperſönlichkeit, in deren ſich ſelbſtentwikkelnden Thätigkeit, von dem höchſten Selbſt alles Sichbewußtwerdens, oder der göttlichen Vernunftperſönlichkeit, welche die Bewußtſeynsthätigkeit des Menſchen-Ichs geſetzlich beſtimmt, richtend läutert, erleuchtet und zum geiſtigen Leben der Liebe belebt, oder begeiſtert. Die eigene Thätigkeit des Menſchenbewußtſeyns iſt zuerſt eigenwillig, irrig verkehrt, und blos thieriſch ſinnliches, höchſtens verſtändig ſinnliches Leben. Die höchſte Selbſtthätigkeit zu der ſich der natürliche Menſch erhebt, iſt nun die Bekehrung zu Gott, die Vernichtung der Gewiſſenswahl und Vertauſchung derſelben gegen den Entſchluß, ein Werkzeug göttlicher Thätigkeit zu ſeyn, alles im Namen Gottes zu ſeyn, zu erkennen, zu thun. Daher nennt der Philoſoph Cruſius vortrefflich die Haupteigenſchaft der Religion, daß man ein Gottwählendes Gemüth habe. Wer aber Gott gewählt hat, hat ihn nicht blos als Grund oder Inhalt des

Bewußtſeyns anerkannt, ſondern auch, weil Wahl ſich auf ein bleibendes Verfahren des Wollens bezieht, Gottes geiſtig geſtaltende Thätigkeit als fortdauernd bildende (formende) Hauptthätigkeit des Bewußtſeyns anerkannt, und die ganze fernere Selbſtbewegung oder Entwickelung (rligiöſe Freyheit) beſteht von nun an blos darin, Theil an der Thätigkeit des göttlichrn Urbewußtſeyns, als geiſtig erleuchtetes, belebtes, nicht blos mechaniſch todtes Werkzeug zu haben. Darum nennen die frommen Männer der Schrift Gottes Geiſt (die Thätigkeit des göttlichen Urbewußtſeyns) ihren Treiber, unterrichtenden Führer, ihren begeiſternden Beleber für das höhere Leben des Glaubens, das die freye göttliche Liebe und Gnade giebt (mithin auch Tröſter in den Aengſten des niedern Lebens). Und ſo iſt es der Geiſt Gottes, der die guten Werke des Bewußtſeyns thut, den Menſchen für die Wahrheit erzieht und erleuchtet, ihn zur Seligkeit des Glaubens begeiſtert. Demnach iſt er die ausſchließliche höchſte Selbſtthätigkeit des religiöſen Gemüths. Er iſt die formende Hauptthätigkeit des Bewußtſeyns, als läuternder, rechtfertigender, heiligender, belehrender, erleuchtender, gläubig zur Liebe belebender Geiſt. Sein Begrif als höhere Selbſtthätigkeit des Bewußtſeyns geht hervor aus der das Gute vom Böſen durch Geſetz und Gericht im Gewiſſen ſcheidenden, richtenden, treibenden Heiligung, aus der jeden Menſchen beſonders beſtimmenden, belehrenden, erziehenden Vorſehung, endlich aus der das höhere Leben mittheilenden unendlichen Güte und Gnade.

Und ſo iſt denn offenbar die Perſönlichkeit Gottes wiederum drittens auch Form, geſtaltende Hauptthätigkeit für alles Wollen, Erkennen, für alle begeiſterte Lebensvorſtellung, für alles Sichbewußtwerden, welche das untergeordnete Menſchen-Ich zu ihrem Werkzeug und Eigenthum macht. Aber dieſe Perſönlichkeit, auf die thätige Form des Bewußtſeyns vorherrſchend bezogen, kann wiederum nicht ohne den Grund und Inhalt alles Bewußtſeyns gedacht werden. Er muß die ganze göttliche Perſönlichkeit, die für den Glauben (als Proſopon und Hypoſtaſis des Glaubens) in die Thätigkeit des religiöſen Bewußtſeyns zuſammengefaßt werden. Oder der religiöſe Gottesbegrif geht, wie in dem philoſophiſchen Formalismus, verloren, und verwandelt ſich in eine bloße göttliche Form, ohne Urſprung und Endziel, wie das Sittengeſetz und die todte, kraftloſe Vernunftform der Kantianer, nach der ſich allein die menſchliche Freyheit etwa zu richten hat, welche Letztere alsdann diejenige wäre, die das Gute ſelbſt vollbrächte, zugleich in eigener Thätigkeit der Quell der Wahrheit und des thätigen Lebens ſeyn müßte. Darum muß der Geiſt Gottes für die religiöſe Vernunft, wie die chriſtliche Lehre ſagt, Gott mit Vater und dem Sohne ſeyn, der im Menſchenbewußtſeyn Urſprung und Grund mit Endziel und geiſtiggeſtaltender göttlichen Thätigkeit verbindet. Kurz iſt es für das religiöſe Gemüth lebendige Ueberzeugung, daß Gott, ganz populär zu ſprechen, nicht nur Schöpfer, ſondern auch ein ſich offenbarender Weltbeherrſcher und Regierer der Menſchenherzen

ſey, ſo kann auch keine ſogenannte Vernunftreligion ohne eine religiöſe Trinitätslehre beſtehn, ſie werde nun bibliſch oder ohne Beziehung auf die Bibel gefaßt, und jede gewaltſame Trennung der dreyfachen Perſönlichkeit, welche die oberflächliche Aufklärung verſucht, die Nichtbeachtung auch nur Einer der drey religiös anzubetenden Perſonen, führt den Untergang des ganzen religiöſen Gottesbegrif für den kurzſichtigen Menſchen unausbleiblich mit ſich. Und iſt auch die Trinitätslehre nur Beziehungsweiſe für das religiöſe Bewußtſeyn des Menſchen gefaßt, erkennt auch der menſchliche Verſtand das innere Urweſen Gottes durchaus nicht, ſo hat doch der religiöſe Menſch in der Metaphyſik ſeines Glaubens volles Recht, auch das innere Weſen Gottes ſo vorzuſtellen, wie ſich Gott ihm durch das religiöſe Bewußtſeyn das er für ſein Ebenbild in Vernunft und Bibel erklärt, offenbart, d. h., als Liebe, als Urbewußtſeyn in dreyfacher, ſich wechſelsweiſe von Ewigkeit zu Ewigkeit durchdringender Vernunftperſönlichkeit. Das Menſchen-Ich ruht in ſeinem höhern Urſprunge, in Wollen, Erkennen und Vorſtellen auf Gott. Es hat zum Endziel ſeines Wollens, Erkennens und Vorſtellens nur Gott. Es wird allein durch Got zu dieſem Endziele geſtaltet und getragen. Urſprung oder Grund, Endziel oder Hauptinhalt und geſtaltende Thätigkeit oder Form ſind zwar im menſchlichen Bewußtſeyn Zeitbegriffe, aber ſie ſind als ſolche doch Sinnbilder vom Geheimniſſe der Ewigkeit und die ſymboliſche Erkenntniß des Glaubens berechtigt uns, von den

Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns und der Schöpfung Etwas ihnen entſprechendes im Urweſen Gottes vorauszuſetzen (S. 923.) und ſo ſind die 3 Hauptmodi der Zeit, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ſelbſt, unter denen uns Gott, Vater, Sohn und Geiſt beſonders erſcheinen mag, (ſo daß der Vater war ehe denn die Berge worden, für die zeitliche Welt aber der Geiſt uns eine ſtete Zukunft des Sohnes als Geburt deſſelben in der Welt und im Bewußtſeyn (ſ. den polem. Thl. S. 330. S. 367.) bereitet) von uns als Symbole eines dreyeinigen Verhältniſſes in der Ewigkeit anzuſehn (Gott in der Natur. S. 172.). Auch erſcheinen allein durch die Anleitung der Trinitätslehre die von Philoſophen und Theologen in gleicher Verwirrung vorgetragenen religiöſen Eigenſchaften Gottes, in wiefern ſie auf das menſchliche Bewußſeyn erweckend und hülfreich bezogen ſind, in bewunderungswürdigen, harmoniſchen und daher auch ſyſtematiſch darzuſtellenden Zuſammenhange, wie die ganze eben erſt vollendete Darſtellung der dreyfachen Perſönlichkeit erweiſt. Gott wird Erſtlich in der Religion als urſprüngliches Ideal der geiſtigen Vollkommenheit an ſich vorgeſtellt, wie er Grundlage und Urſprung aller endlichen Beſtrebungen der Geiſter iſt. Hier wird er vorausgeſetzt als der Urquell aller ſittlichen Güte, Wahrheit und alles ſeligen Lebens. Er iſt der abſolut gute Urwille, der alle wollende Geiſter allgemeinzweckmäßig vereinigen kann, wenn ſie ihm folgen, das allwiſſende Weſen, das der Grund alles Wiſſens iſt, weil es die Wahrheit, die Uebereins=

ſtimmung alles Erkennens mit dem Seyn in ſich vereinigt. Er iſt die Grundlage allgemein zweckmäßigen Seyns, die ſchöpferiſche Liebe, die dem Geſchöpfe Antheil an der Seligkeit giebt, die ewig ſein iſt. Kurz Er, der Vater im Himmel, iſt Grund alles Sichbewußtwerdens, und wir ſollen vollkommen werden, in unſerm endlichen Kreiſe, als ſein Ebenbild, wie Er. Alſo iſt Gottes, vermöge ſeines abſolutguten Wollens anzuerkennende, Alleinherrſchaft, Allwiſſenheit und ſelige Schöpferliebe, die erſte Klaſſe der göttlichen Eigenſchaften, welche das Ideal der Vollkommenheit als Grundeigenſchaft ausdrücken, das er für ſich beſitzt, aber auch den endlichen Geiſtern mittheilen will, ſo, daß er ihnen Anlagen gab, die ſich zu ſeinem Ebenbilde entwickeln können, gleich wie ein Vater Leben mittheilt, das ihm ähnlich iſt. — Gott wird zweytens in der Religion, als das abgeleitete Ideal von Vollkommenheit vorgeſtellt, dem urſprünglichen übrigens ganz gleich, jedoch für mögliche Offenbarung in der Endlichkeit, in wiefern er Inhalt, Endzweck, Endziel aller endlichen Beſtrebungen der Geiſter, inwiefern er durch Gebot und Aufruf ihr vereinigender Mittelpunkt wird. Hier erſcheint er nicht, wie oben, als Urquell und Fülle alles Guten, Wahren und Seligen, an ſich, ſondern als Endzweck, Hauptgegenſtand und Urtypus für alles geſuchte, zu erſtrebende Gute, Wahre und Schöne. Er iſt die Heiligkeit, die den wollenden Geiſtern, weil ſie mit ihm verwandt ſind, und einem heiligen Ganzen angehören, geſetzliche Vereinigung gebietet, die Weisheit, die ſie auf das Eins iſt Noth des Erkennens, auf die Grundſätze der Wahrheit

hinweiſt, die Herrlichkeit, die ſich ihnen als ein ſeliges Urleben verklärt, das ſie alle zu ſich ruft, um ſie auch zu verklären. Und ſo iſt er König, Lehrer und eigener Hoherprieſter ſeines Himmelreichs, endliche Geſchöpfe zu demſelben zu erheben, kurz er iſt der Sohn und Abglanz des Vaters, das Endziel alles Sichbewußtwerdens, im Endlichen, mit dem allein verbunden, wir die Vollkommenheit, zu welchen wir außerdem umſonſt aufgerufen würden, ergreifen können. So iſt denn Heiligkeit, Weisheit, Herrlichkeit eine zweyte Klaſſe göttlicher Eigenſchaften, eigentlich blos Formen der Grundeseigenſchaften, die das abgeleitete Ideal der Vollkommenheit ausdrücken, was Gott darſtellt, in wiefern er ſich einer Welt endlicher Geſchöpfe zuwendet, wenn er ſie zu ſich vereinigen, wenn er ſich ihnen offenbaren, wenn er ſie durch ſeine Offenbarung vervollkommnen und verklären will. Gott wird endlich drittens in der Religion dargeſtellt, als die ideale, der Vollkommenheit gemäß wirkende Thätigkeit ſelbſt, wie er die Beſtrebungen endlicher Geiſter erweckt, leitet und hülfreich zu ſich hinanhebt. Hier erſcheint er weder als Urquell, noch als Endziel des Guten, Wahren und Seligen, ſondern als der geiſtige Trieb, als Gewiſſenstrieb, Wahrheitstrieb, Seligkeitstrieb jedes endlichen Bewußtſeyns. Er iſt der Richter im Gewiſſen, der läuternd und heiligend, den Eigenwillen und das Böſe von der heiligen Gemeinſchaft ausſchließt, die beſondere Vorſehung, die jedem ſeine Prüfungsſtunde im Leben beſtimmt, um ihn zu unterweiſen und zu erleuchten, endlich die unendliche Güte oder Gnade, die im endlichen Geiſte den Glau-

ben und das höhere Leben erweckt. Kurz, Er iſt der Geiſt, kommend vom Vater und Sohne, und führend zu beyden, die Hauptthätigkeit alles Sichbewußtwerdens, der allein das Werk der Rechtfertigung, der Heiligung, Erleuchtung und belebenden Wiedergeburt vollbringen kann. So iſt denn rechtfertigende Gerechtfertigkeit, Vorſehung und Gnade eine dritte Klaſſe göttlicher Eigenſchaften, die auf die frühern ſich gründen und ihnen entſprechen; von Eigenſchaften, beſonders auf das Bedürfniß des Menſchen bezogen, welche die beſondere vollkommne, ideale Thätigkeit Gottes im endlichen Bewußtſeyn darſtellen, inwiefern Gott das endliche Geſchöpf zu ſeinem Werkzeug, Lehrling und Organ und Gefäß ſeiner Wahrheit und Güte erhebt, und ihm eine Stelle in ſeinem Urbewußtſeyn giebt. Wie die Erſte Gattung der göttlichen Eigenſchaften Gott als das höchſte, nie zu vergleichende Weſen darſtellt, dem die Endlichkeit nur von fern nachzuahmen vermag, wenn ſie gleich ſicher iſt, auf dieſem unerſchütterlichen Grunde, wie auf einen heimiſchen väterlichen Boden zu wurzeln, ſo beſteht dagegen die zweyte Gattung aus Eigenſchaften, die dem endlichen Geiſte durch die Religion in Hinweiſungen zum Ziel, in Geboten und Aufforderungen aufgeſtellt werden, und die dritte Gattung endlich aus Eigenſchaften, welche durch die Beſchränktheit der endlichen Weſen, um ſie zu erheben, nöthig werden. — Und ſo erfüllt die Trinitätslehre alle Bedürfniſſe des religiöſen Gemüths, denn ſie allein macht Gott zum vereinigenden Mittelpunkt; zum Heyland und Helfer in allen Aengſten der Endlichkeit.

Darum, lieber Chriſt, freue dich, daß du auf Vater, Sohn und Geiſt getauft biſt. Denn du biſt damit auf die alleinſeligmachende, allein Licht und Erhebung gewährende Wahrheit getauft. Kehre daher den Rükken jeder klugthuenden, aber ſich albern erweiſenden Philoſophie, die dir einreden will, „Gott ſey nicht Perſönlichkeit, nicht urvollkommene Vernunft, nicht Urbewußtſeyn, nicht Dreyeinigkeit. Das alles wären Begriffe der Beſchränkung.“ — Sie will dir deinen religiöſen Gott nehmen, und ſezt in blindem Unverſtand eine todte Naturordnung, eine leere Vernunftordnung, Materialismus, eitlen Idealismus, oder Pantheismus, einen allmächtigen oder unendlichen Götzen, vor dem du kriechen mußt, an ſeine Stelle. Du aber ſegne dich, überzeugt die höchſte Höhe der Wahrheit hierinnen erreicht zu haben, die den endlichen Menſchen möglich iſt, mit dem frommen Spruche deiner Väter: Das walt Gott, Vater, Sohn und Geiſt! um, wie Luther ſagt, flugs und fröhlich einzuſchlafen, zum täglichen, wie zum letzten ewigbeſeligenden Schlaf ein.

25.

Philoſophie, im Sinne falſcher Weltweisheit, ... deren Unhaltbarkeit in Vergleichung mit der allein ächten, d. h., mit Religion gleichbedeutenden Philoſophie zu zeigen, das nun vollendete Geſchäft unſerer Unterſuchung war ... und Religion die zugleich einzig haltbare Philoſophie iſt, ſtehn alſo einander gegenüber, wie Pilatus und Chriſtus. Die verkehrte, ſophiſtiſch-ſkeptiſche Philoſophie fragt

ohne Ende mit Achſelzucken: „was iſt Wahrheit? die Religion hingegen ſagt, indem ſie das menſchliche Bewußtſeyn erweckt, wer aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme. Es muß auch der ächten Philoſophie vergönnt ſeyn, die Wahrheit als Gegenſtand einer Frage, als wiſſenſchaftlich zu ſuchendes Ziel, für die Analyſis des Menſchenbewußtſeyns in Begriffen, die von der religiöſen Ueberzeugung vorläufig abſtrahiren, aufzuſtellen. In dieſer Hinſicht kann ſie ſich auch, wie eine wiſſenſchaftliche beſondere Methode, ſcheinbar der Religion entgegenſetzen. Wenn ſie aber ächte Philoſophie iſt, muß ſie die Wahrheit lieben, und weil man nichts lieben kann, von deſſen Seyn man nicht überzeugt iſt, ſchon haben, d. h., nicht ſie ſelbſt, ſondern nur die wiſſenſchaftliche Nachweiſung und Entwickelung des Axioms alles Sichbewußtwerdens unternehmen, welches, mit dem religiöſen Axiom identiſch, nur in Allgemeinheit der Ausdrücke, auf das Menſchenbewußtſeyn bezogen, verſchieden iſt. Wenn ſie alſo ächt iſt, muß ſie den Wahn aufgeben, der alles falſche Philoſophiren im bloßen Scheinbewußtſeyn begleitet, daß ihre Nachweiſung des Axioms eine Conſtruction und ein Beweis, ihre analytiſche Zergliederung, eine urſprüngliche, ſyſtematiſche Syntheſis ſey, die zur Religion herabſteigt, ſie darf ſich nicht einbilden, daß ihre bloße Methode der Weg zur Wahrheit und zur Ueberzeugung ſelbſt ſey. Sie darf ſich nicht über die Religion ſtellen, dieſe erſt conſtruiren, beweiſen, oder poſtuliren wollen. Sie darf nicht meynen, weil ſie in allgemeinern

Begriffen ſpricht, als die Religion, daß ſie auf einem allgemeinen Standpunkte ſtehe, kurz, daß es eine Wahrheit gebe, die nicht die Religion ſelbſt ſey. Es iſt demzufolge allerdings das Amt der Philoſophie, nach einem höchſten Grundſatze des Bewußtſeyns, ausgedrückt in Allgemeinbegriffen, zu ſtreben, der alle Bewußtſeynsthätigkeiten nach ihrem Grunde, Inhalt und ihrer nothwendig geforderten Form für den Verſtand beſtimmen und im ſyſtematiſchen Zuſammenhange zeige. Allein es gehört zu den ärgſten Widerſprüchen, welche unſerer guten deutſchen Sprache in der modernen Philoſophie zugemuthet wurden, von ſchlechthin abſoluten Grundſätzen, von unbedingter Erkenntniß zu ſprechen. Hierdurch wird alle Philoſophie ſchon in der Aufgabe falſch, und kann wohl, wie wir erfahren haben, metaphyſiſche Schattenſpiele formell conſequenter Syſteme, wie z. B. des Fichtiſchen, auf den lärmenden Jahrmarkt der Schulen liefern, aber keinen Ausdruck materieller Wahrheit gewinnen. Alles Erkennen eines endlichen Weſens, wie der Menſch iſt; der Menſch erkenne nun ein wahres Seyn, oder eine wahre Beſtimmung zu einem Seyn, durch ein Seyn; ſetzt ein Verhältniß voraus, das Verhältniß des erkennenden oder ſtrebenden Weſens zu dem Seyn, das es wahrnimmt, oder zu dem es beſtimmt iſt. Alle Erkenntniß des Endlichen iſt alſo von ſelbſt ſchon relativ. Um abſolut zu erkennen, um etwas abſolutes zu erkennen, müßte man dieſes abſolute Weſen ſelbſt ſeyn. Um Gott erkennend zu be-

greifen, muß man Gott ſeyn, ſagt Auguſtinus und zieht hiermit die Summe aller religiöſen Kritik, welche alles philoſophiſche Beginnen dieſer Art als ungereimt zurückweiſt. Nun kann ſich zwar der endliche Geiſt im Abſoluten erkennen, und ſich dadurch von den gemeinen, empiriſchen Philoſophieen trennen, die von dem Sinnenverhältniſſe verführt, den ewigen Gegenſatz von Subject und Object, von erkennender Form ohne alles Seyn, und von einem materiellen Seyn machen. Allein ein ſolches Seyn im Abſoluten iſt kein Gegenſtand der Speculation, ſondern blos Dogma des religiöſen Glaubens, und das Seyn des Endlichen im Abſoluten iſt doch immer ein innerliches Verhältniß, bleibt immer relativ, darf mit keinem abſoluten Seyn, nicht mit dem Seyn des Abſoluten verwechſelt werden. Schon hier erſcheint die Religion als Leitſtern aller ächten Philoſophie, als Grund ächter Philoſophie ſelbſt, als Vernichterin alles eiteln philoſophiſchen Strebens, weil ſie allerdings einen höchſten Grundſatz des Bewußtſeyns, aber keinen höhern kennt, als den relativen, das Verhältniß des Menſchen-Ichs zu Gott, mittelſt der Welt. — Ein höchſter Grundſatz für die Philoſophie, als Bewußtſeynslehre, durch Nachweiſung, wiſſenſchaftliche Zergliederung und Entwickelung geſucht, kann alſo nur ein Verhältniß ausdrücken, eben weil das Menſchenbewußtſeyn dem Verſtande als endlich ſich darſtellt, und dieſes muß als unmittelbar gegebenes Grundverhältniß des Bewußtſeyns anerkannt werden können. Er muß 1) Gewißheit und Evidenz ent-

wickeln, ſubjectiv in jedem, für den er nachgewieſen iſt, indem er ſich an allgemein anerkannte Wahrnehmungen eines jeden anſchließt, und ihm von da aus den Weg zur höchſten allumfaſſenden Evidenz zeigt. 2) er muß aber auch ſich als allgemein objectiv ankündigen, indem er a) alle andere ihm entgegengeſetzte Hauptanſichten des Menſchenbewußtſeyns als beſchränkt, einſeitig, und irrig nachweiſt, ſie als untergeordnete Stufen des Scheinbewußtſeyns erkennen läßt, ja ſogar den Weg und die Urſachen ihres Irrthums ins volle Licht ſetzt, kurz auf einen Standpunkt ſtellt, wo der Menſch alle andere Standpunkte als niedere unter ſich begreift, nicht mehr von ihnen begriffen wird, b) indem dieſer Grundſatz aber auch als verbindlichmachende Forderung an alle Menſchen daſteht, ſich zu ihm zu erheben, um ihre Beſtimmung vollkommen zu erreichen. 3) Der Grundſatz muß ferner allen Bewußtſeynsthätigkeiten (ſogenannten Geiſtes- und Seelenvermögen) ihre nothwendige Form beſtimmen, wodurch er zugleich erſt die Form oder Methode des Erkennens erklärt, die man in ſeiner Aufſuchung befolgt. 4) Er muß eben denſelben Bewußtſeynsthätigkeiten einen Hauptinhalt, ein Ziel nachweiſen, unabhängig von allen blos zufälligen, empiriſchen Sinneneindrücken der äußern Wirklichkeit. 5) Er muß endlich aus dem Grundverhältniſſe den Grund nachweiſen, durch den die Bewußtſeynsthätigkeiten ihre Form, ihren Hauptinhalt, mithin ihre Richtung erhalten, und in vollkommner Uebereinſtimmung der Form und des Inhalts, d. i. mit Kraft der Wahrheit, ſelbſt umge-

ben von einer ſcheinbar zufälligen täuſchenden Sinnenwelt, wirken können, ſo daß er nun auch zugleich die Wahrheit der formellen Methode im Suchen und im Finden deſſelben für das Erkennen überall rechtfertigt. Es iſt keiner Frage unterworfen, daß alle, auch falſche Philoſophie von jeher im Ganzen dieſe idealen Forderungen an einen Hauptgrundſatz machte, den ſie entweder ſuchte, oder ſkeptiſch für eine unmögliche Aufgabe erklärte. Die flüchtigſte Einſicht in unſre obigen Tabellen lehrt, daß alle Philoſophen das unbekannte Ding Wahrheit in einen Vereinigungsgrund der Form mit der Materie, des Erkennens, und überhaupt des Bewußtſeyns ſetzten, nur daß ſie bey Aufſtellung ihres höchſten Wahrheitsprincips eben leider immer einſeitig verfuhren, entweder idealiſtiſch platoniſch, die Form der Idee bis zum Menſchen-Ich ſelbſt hinauf zugleich für die Quelle des Inhalts erkannten, oder materialiſtiſch, empiriſch die Sinnenerſcheinungen für die Quelle der blos von ihr abſtrahirten Formen, ja des Menſchen-Ichs ſelbſt hielten, oder pantheiſtiſch, ſowohl Form als Materie, Ich und Welt, für einen bloßen Schein, auflösbar in einer abſoluten Grundſubſtanz erklärten, und auf dieſe Weiſe die Vereinigung hervorbringen wollten. Außer dieſen conſequenten drey Hauptſchulen, gab es nun auch freylich Philoſophen, die ſyncretiſtiſch auf dem halben Wege ſtehn blieben, d. h. in Aufſtellung ihres Bewußtſeyngrundſatzes nun die Form des Erkennens überhaupt, und die Merkmale, von Form und Inhalt, dualiſtiſch einander gegenüber ſtellten, ohne

weiter an einen Grund für die daſeyende Erkenntniß-form, oder zur Vereinigung von Form und Inhalt des Bewußtſeyns zu denken. — Allein dieſe waren eigentlich keine Philoſophen, ſondern blos Pſychologen, und der Skeptiker konnte um ſo leichter dieſe ganze Welt ihres Bewußtſeyns für einen bloßen Schein erklären. — Ihr Hauptgrundſatz erklärte den Zuſammenhang des Bewußtſeyns durchaus nicht, er ſtellte deſſen Merkmale ohne alle Verknüpfung dar, und war alſo eigentlich gar kein Hauptgrundſatz zu nennen. Seitdem indeß Kant die Blicke der Philoſophie in die Tiefen des Menſchenbewußtſeyns wandte, wurde das oben aufgeſtellte Ideal eines Bewußtſeynsgrundſatzes nach und nach immer klarer erkannt, und deſſen völlige Einerleyheit mit der Religion geahnt. Zwar iſt es merkwürdig, daß eben derſelbe Kant, der doch alles Wiſſen über die Scheinwelt hinaus vernichten, um dem Glauben und zwar im Gebiet des praktiſchen, der Sittlichkeit Platz zu machen, dennoch das Princip der Philoſophie und des Bewußtſeyns immer nur theoretiſch zu faſſen ſchien, d. h., überall nur nach Möglichkeit, oder Denkbarkeit deſſen, was ſchon war, oder höchſtens ſeyn ſollte, fragte, ganz nach Wolf's Definition der Philoſophie (Scientia possibilium ſ. Tab. I. (1) h.), welche dieſe Wiſſenſchaft gar leicht in ein eitles Kunſtſtück verwandelt, für den Anhänger der Wirklichkeit oder Nothwendigkeit höchſt entbehrlich. Daran war denn der liebe Leiſten der Logik und der berühmte Satz des Widerſpruchs Schuld, der ſich noch immer als ein Ur-

princip gebärden wollte, während er durchaus eine bloße Abſtraction iſt, und gar kein Princip ſeyn kann, weil er nichts poſitives, keinen Inhalt giebt, mithin nur den Skepticismus und ſteten Proteſtantismus in der Philoſophie begründet. So wurde dann Kant der Vater des neuſten Formalismus in der Philoſophie, und veranlaßte in der Reihe der Denker nach ihm, die nun, Reinhold an der Spitze, das Princip des Bewußtſeyns ſuchten, lauter theoretiſche Anſichten ſogar bey dem Schein des eben ſo irrig für ausſchließlich erklärten praktiſchen. Was halfs, daß Kant ſelbſt das Gewiſſen ein Bewußtſeyn nannte, welches für ſich ſelbſt Pflicht iſt (Rel. in d. Gränzen d. Vern. S. 270), was doch offenbar auf eine Nothwendigkeit des Bewußtſeyns hindeutet, wenn er dieſes Gewiſſen nicht an die Spitze aller philoſophiſchen Erkenntniß ſetzte? Selbſt ſein Sittengeſetz ſtand nur als eine bloße Möglichkeit da, die ſittlichen Erſcheinungen im Menſchen zu erklären. Er verlangte für daſſelbe Achtung, ſetzte dieſe voraus, klagte über das radicale Böſe, ſtatt, daß er wenigſtens conſequenter geweſen wäre, jeden für böſe zu erklären, der kein Sittengeſetz anerkennen wollte. Der Grund der, auch nach Kant immer noch vorwaltenden theoretiſchen Anſicht im philoſophiſchen Bewußtſeynsprincip, liegt darinnen, daß der Menſch freylich auch zum Sittlichen Erkenntniß, nämlich ſeiner Pflicht und Beſtimmung nöthig hat, und dieſe Erkenntniß ſoll ſich nun dem höhern Begriffe der Möglichkeit und des Denkbaren, kurz den theoretiſchen Formen unterwerfen. Allein

hierbey vergaß man, daß dieſe Möglichkeit des Erkennens als bloße Form an ſich ſelbſt nichts höheres iſt, ſondern erſt aus der poſitiven Nothwendigkeit des Erkennbaren in einer höhern Philoſophie hergeleitet werden muß. Man vergaß, daß, wenn von einem höchſten, philoſophiſchen Erkenntnißprincip die Rede iſt, man eben die Erkenntniß von etwas nothwendigen, welches zugleich praktiſche Richtung giebt, fordert, nicht blos die theoretiſche Möglichkeit dieſer Erkenntniß. Kurz, der Philoſoph muß zwar durch ſein Princip Einheit und Zuſammenhang in ſeine Bewußtſeynsthätigkeit bringen, nach dem Ideale der Möglichkeit oder Denkbarkeit. Aber er muß doch auch allgemeingültige, theoretiſche und praktiſche Nothwendigkeit in dem Princip ausdrücken. Das gar nicht berückſichtigend, theoretiſch und praktiſch immer trennend (vergl. §. 17. S. 582 ff.) behielt alſo die Philoſophie von Kant an, wenn ſie ihr Bewußtſeynsprincip ſuchte, Ein und daſſelbe Doppelgeſicht, theoretiſch der Irreligion, praktiſch der Religion zugewendet, und ſo es mit beyden ächt philoſophiſch nicht verderbend. Theoretiſch fuhr man fort; indem man das Bewußtſeyn mit indifferenter Willkühr aus ſeinen Elementen, ohne Hülfe der Religion, nach der Möglichkeit ſeines Zuſammenhangs conſtruirte, und die Religion unterordnete, ja ſelbſt abhängig, als beſchränkte Anſicht erſt conſtruirte; das Weſen der Religion, das eben in ihrer Unentbehrlichkeit beſteht, zu vernichten, und brachte dann zur praktiſchen Hinterthür die vernichtete Religion wieder herein, ja erklärte wohl das

praktiſche nun wieder für das alleingültige und allein⸗ſeligmachende in der Philoſophie, da man es doch durch die Theorie ganz entſtellt hatte. Bey dem allen konnte man doch die urſprüngliche Trilogie des Be⸗wußtſeyns, die drey Hauptmerkmale: Form, In⸗halt und Grund, zu welchem Geheimniſſe, oder zu deſſen Anerkennung die Religion in der Perſönlich⸗keit Gottes den alleinigen Schlüſſel, oder wenigſtens einen Grund der Nothwendigkeit beſitzt, nicht länger in dem Bewußtſeynsgrundſatze verläugnen. Man ſah ſchon aus der Logik und der Form jedes Urtheils ein, das Bewußtſeyn, welches für den Verſtand nichts anders als ein Urtheil iſt, ſey ein Gegenſatz, der durch ein drittes vereinigt, aufgehoben werde. Thesis, Antithesis, Synthesis (oder copula). Und nun mochte man entweder den Gegenſatz von Sub⸗ject, Object durch die Vorſtellung, den Gegenſatz von Ich und Nicht⸗Ich durch ein reinſelbſtſtändiges Wiſſen und freyes, ſeliges Thun, oder den Gegenſatz von Ich und Welt, Geiſt und Natur durch die ſogenannte abſolute Identität, durch die myſtiſch ſpeculative Er⸗kenntniß eines Urweſens aufheben wollen, oder wie Ja⸗cobi, welcher der Religion am treuſten blieb: „Ich, und Mehr als Ich, Eins im Glauben an Vernunftoffen⸗barung und den höchſten Ort der Wahrheit“ ausrufen, ſo wurde doch die Identität des höchſten, philoſophi⸗ſchen unmittelbaren Bewußtſeynsgrundſatzes mit dem religiöſen Axiom für jeden Unbefangenen im⸗mer evidenter. Leider verlor aber die am meiſten laut werdende Philoſophie ihr Ziel, die Identität mit

der Religion immer wieder aus den Augen. Warum? Eben weil ſie die Religion immer nur als ihr Corrolar, ihren Folgeſatz, als beſchränkte, populäre, untergeordnete, blos ethiſche Seite ihres Weſens anſah, und über dieſe Religion eine freye, willkührlich ſpeculative, an die Bedingungen des gewiſſenhaften Bewußtſeyns nicht gebundene, abſolutphiloſophiſche Erkenntniß ſetzte. Seitdem man ſo in freyem Fluge alle Schranken des religiöſen Bewußtſeyns überflogen hat, mußte Gott ſich in eine freye vernünftige, in der Form ſelige Weltordnung, oder in ein blos theoſophiſch erkanntes Urweſen, erkennbar in Anſehung des Urſprungs aller Dinge, verwandeln, und ſo haben wir außerhalb der Bewußtſeynsſchranke nicht mehr Philoſophen, ſondern Magiker, Zauberer und Selbſtſchöpfer. Ihre geheime Weisheit bleibt eine Myſterie, und dem Volke die Religion, die ſittliche Abhängigkeit, die Schöpfungsidee beſchränkte Popularanſicht. Denn man meyne nicht, daß eine Theoſophie, eine Erkenntniß Gottes an die Spitze der Philoſophie geſtellt, jemals auch für den Theoſophen ſelbſt eine Religion hervorbringe. Dieſe Theoſophie hat zur Summe ihrer Scheinwahrheiten die ſogenannten metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes, welche nichts anders als leere Abſtractionen von der Naturunermeßlichkeit, Naturkraft, Naturordnung, und dem Naturleben ſind, die mittelſt der theoretiſchen Vernunftideen gemacht, und mittelſt eines logiſchen Sprunges zu denſelben erhoben werden. (Gott in d. Natur, S. 412.) Die Idee der Allmacht, ewigen Dauer, Ein= und

Allheit, abſolutzweckmäßigen Nothwendigkeit, die nach Spinoza mit Unbedingtheit und Freyheit zuſammenfallen ſoll, geben durchaus keine Religion, höchſtens einen muhamediſchen Fatalismus. Zwar iſt die Allmacht, von falſchen Supernaturaliſten, Anhängern der Buchſtabentheologie, die ihre Schrift mißverſtehn, und neuern theoſophiſchen Theologen begierig als Grundlage der Religion ergriffen worden. (ſ. d. polem. Th. Abth. II. S. 288.) Aber das Gefühl der Ohnmacht kann kein Geſchöpf religiös machen. Was hilft es, daß man dem Menſchen predige, er ſey Theil eines allmächtigen Ganzen, er ſey endlich, vergänglich, zufällige Erſcheinung, eine zerſtückelte Mannichfaltigkeit des Sinnenlebens? Er ſolle ſich erheben zur Einheit mit der Welturſache! Hierzu verlaſſen ihn die ſpeculativen Schwingen, und er hat nicht einmal die Triebfeder, ſein wahres Elend, erkannt, wie es ihn nur die, Gewiſſenhaftigkeit lehrende Religion fühlen läßt. Ganz anders verfährt die ächte Religionslehre. In ihrer Schule ſoll ſich der Menſch 1) nicht ohnmächtig fühlen, im Gegenſatz einer Allmacht, ſondern unheilig und unlauter im Gegenſatz eines alleinherrſchenden, abſolutguten, heiligen Urwillens, der ihn von der Nähe des Urbewußtſeyns hinweg verweiſen kann, wenn er ihrer nicht würdig iſt — welches das Chriſtenthum das Verderben, den Tod der Seele nennt; 2) ſoll ſich der Menſch nicht endlich beſchränkt und vergänglich fühlen, im Gegenſatz einer Ewigkeit oder Unendlichkeit, ſondern er ſoll ſich zeitlich oder weltlich geſinnt, als ein Kind der Selbſtſucht, des Zorns und Haſſes fühlen, im Gegenſatz einer ewigen Liebe;

3) ſoll ſich der Menſch nicht blos als eine zerſtückelte Sinnenerſcheinung fühlen, abgeriſſen von einem einfachen Ganzen, im Angeſichte der Ein- und Allheit, ſondern er ſoll ſich als eine verkehrte Trugerſcheinung erkennen, mit welcher er ſich ſelbſt, hängend an der ſinnlichen Mannichfaltigkeit und Beſchränktheit, täuſcht, im Angeſichte der göttlichen Weisheit, die ihn zur Erkenntniß des Eins iſt Noth, auffordert. Endlich 4) ſoll ſich der Menſch nicht blos als zufällig und zwecklos fühlen im Angeſicht einer ewig zweckmäßigen Nothwendigkeit, nicht blos als Sclav im Angeſicht der unbedingten Freyheit, ſondern als ein thöriges Weſen, welches die Willkühr, die Zwecksloſigkeit, ja ſelbſt ſeine Sclaverey und Unvollkommenheit lieb hat, im Angeſicht der höchſten geiſtigen Vollkommenheit, welcher er angehören könnte. — Kurz von der Theoſophie auf die Religion iſt kein Uebergang.

Die ächte Philoſophie dagegen mit einem Bewußtſeynsgrundſatze an der Spitze, der als ganz identiſch mit dem religiöſen Axiom erkannt werden kann, war ſchon bey den beſſern Heyden, ſchon ſeit Pythagoras, vorhanden, der zuerſt von Philoſophie überhaupt geſprochen haben ſoll, und darum vereinigte ſich auch die chriſtliche Philoſophie der Kirchenväter ſogern mit derſelben, inſoweit das bey den einzelnen heidniſchen Nebenirrthümern möglich war, ja wohl ſelbſt enger, als es das Chriſtenthum eigentlich hätte geſtatten ſollen. Der höchſte Bewußtſeynsgrundſatz, das Princip der Philoſophie, war kein todtes, logi-

ſches ontologiſches Formenweſen, wie bey uns, keine Willkühr abſolutfreyer Speculation auf beliebigen Standpunkten außerhalb des Bewußtſeyns, keine bloße Erklärung, wie was wirklich ſeyn mag, möglich conſtruirt werden könne, wozu es unſre Zeiten der neuen Sophiſten herabwürdigen. Jener höchſte Bewußtſeynsgrundſatz war ſchon in der Definition der Philoſophie gegeben, die noch von etwas anderem, als von bloßen Formen des Ichs weiß, wie bey uns. Die Philoſophie war Reinigung (καθαρσις) des in ſeiner Natürlichkeit unlautern Gemüths, Medizin der Seele, Heilung des kranken, verkehrten Menſchenverſtandes, weiſe Ablegung der Thorheit, und wozu! um den höhern Schritt zu thun, Gott ähnlich zu werden, einem Urweſen, daß die möglichen Anlagen zu ſolcher Aehnlichkeit in uns gelegt hatte, das man verlaſſen hatte. Was war alſo die Thorheit geweſen, die man ablegen ſollte? Im Herzen zu ſprechen: Es iſt kein Gott, oder ſich nicht um ihn zu kümmern. Was war die Unlauterkeit, von der man ſich zu reinigen hatte? Die Gemeinſchaft mit Gott nicht zu wollen, gottlos und böſe zu ſeyn, d. i. einen eigenſüchtigen Willen zu haben, von Gottes Willen abgewendet. Schon die Neuplatoniker bauten auf dieſes religiöſe Princip philoſophiſcher Erkenntniß, in welchem die Reinigung eine Spur von der Gewiſſenhaftigkeit, die verlangte Nachahmung Gottes einen Grad von Glauben zeigt, welche beyde freylich ohne die Kraft der welthiſtoriſchen Offenbarung keine beſtimmte Wirk-

ſamkeit haben konnten, ein in Vollſtändigkeit und Zuſammenhang bewunderungswürdiges Grundſyſtem des menſchlichen Bewußtſeyns, das zwar, wie jede höhere Wahrheit, im Geruche der Myſtik ſteht, aber in Abſicht auf ſeine durchgreifende Tendenz mehr werth iſt, als alle Organons der Philoſophie, mit Einſchluß des Ariſtoteliſchen, zumal wenn ſie bey ihrer Einleitung vergeſſen, davon auszugehn, was doch wenigſtens der redliche Lambert vor ſeinem Organon andeutete, der natürliche Menſch wolle eigentlich die Wahrheit nicht, und darum ſey die Geſchichte der Philoſophie, mit Reſpect für alle Sätze des Widerſpruchs und Kategorieen geſprochen, die Geſchichte eines Tollhauſes. Kurz, den Neuplatonikern gelang zuerſt eine im Ganzen vollkommne Darſtellung der Hauptbegriffe des Menſchenbewußtſeyns, weil ſie deſſen Zuſammenhang mit der Religion, mit den Urbegriffen der nachzuahmenden göttlichen Eigenſchaften ſchon in ihrem philoſophiſchen Prinzip erkannten. Sie ließen alſo den zu reinigenden Menſchen auf verſchiedenen Stufen des Bewußtſeyns zur Religion, zur Nachahmung Gottes emporſteigen. Die zweckmäßige Uebung aller Bewußtſeynsthätigkeiten, deren unterſcheidbare Gattungen durch die Anleitung von dem nachzuahmenden Grundeigenſchaften beſtimmt waren, bildete auf jeder Stufe des Bewußtſeyns die Cardinaltugenden, wodurch auch die Zahl der Seelenkräfte, nicht etwa, wie in unſerer philoſophiſchen Anarchie pſychologiſch willkührlich, ſondern praktiſch nothwendig angegeben wurde. Auf der erſten Stufe des blos empiriſchen

Bewußtſeyns heißen dieſe vier Kardinaltugenden (die ſich in jeder Region offenbar auf vier Seelenvermögen, Wille, Verſtand, lebendige Vorſtellkraft und Vernunft bezogen) noch geſellſchaftliche Tugenden, (oder bürgerliche) Muth, Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, die Ideale der gemeinen blos ſelbſtſüchtigen Menſchenmoral, (S. 301 — 303.) ohne Bewußtſeyn eigentlicher Pflicht, oft nur durch glücklichen Inſtinct geübt. Auf der großen Stufe des nicht mehr empiriſchen Bewußtſeyns wurden dieſe Tugenden philoſophiſch, Pflichtübungen der Reinigung. Aus dem Muthe ward Tapferkeit des Gemüths, ein wackres Streben nach Beſſerwerden. Aus der Klugheit, Weisheitsliebe, aus der Mäßigkeit Selbſtbeherrſchung, aus der Gerechtigkeit Rechtſchaffenheit. Dieß iſt nach unſerer Anſicht der Standpunkt der Gewiſſenhaftigkeit. Auf der dritten Stufe, welche wir den Standpunkt des Glaubens nennen würden, wurden dieſe Tugenden wahrhaft religiös. Die Reinigung war vollendet, freylich nach Anſicht der Neuplatoniker mehr, als wohl je ein ſterblicher Menſch durch eigene Kraft erringen kann, und die vollkommene Nachahmung des göttlichen Urweſens konnte ſtatt finden. Aus der Tapferkeit war Willensreinheit und Willenseinerleyheit geworden, aus der Weisheitsliebe Weisheit, als eine Erkenntniß des Göttlichen ſelbſt, aus der Selbſtbeherrſchung in der Sinnlichkeit ein völliges Vergeſſen der irdiſchen Neigungen und Begierden unter höhern Anſchauungen, aus der Rechtſchaffenheit endlich religiöſe Treue im Bunde mit dem nach-

zuahmenden Gotte (ita cum divina mente sociari, ut ſervet perpetuum cum ea foedus, imitando. Macrob. in Somn. Scip. l. 8.) Aber von allen dieſen Kardinaltugenden und philoſophiſch oder religiös geübten Hauptthätigkeiten des Bewußtſeyns waren die Urtypen in den Eigenſchaften des Urweſens, welche darum die Muſtertugenden heißen, und auch in Beſtimmung dieſer Muſtertugenden waren doch die Neuplatoniker ſo weit gekommen, als es ohne lebendige beſondere Offenbarung nur möglich war. So war denn die Standhaftigkeit Gottes ſeine unwandelbare Einerleyheit (Heiligkeit). Was bey den Menſchen Klugheit iſt, iſt in Gott ſein allweiſer Verſtand, Gottes Mäßigkeit ſetzten die Neuplatoniker (nach Macrobius) in ſeine Selbſtanſchauung, ſelige in Sichbeſchloſſenheit (welches allerdings eine Ahnung von der Liebe im Sinne der chriſtlichen Dreyeinigkeit iſt). Und Gottes Gerechtigkeit endlich war ſeine harmoniſche geſetzmäßige Weltordnung von Ewigkeit. Faßte man alſo hier von den göttlichen Haupteigenſchaften mehr eine gewiſſe Form, als ihre eigentliche Fülle auf, ſchwankte man auch in deren Beſtimmung zwiſchen metaphyſiſchen, theoſophiſchen und religiöſen Anſichten, ſo war man doch offenbar den letztern näher. Man ſagte zu Gott, wie Auguſtin, im Wahlſpruch unſres Buchs, noverim te, noverim me. Die menſchlichen Geiſteseigenſchaften und Tugenden ſtanden nicht eigenmächtig da, wie in den Darſtellungen der modernen Sophiſtik, ſondern man ſchloß, wie Macrobius berichtet, wenn von allen Dingen die Uridee in

Gott iſt [durch ſymboliſche Erkenntniß erkannt werden kann], wie vielmehr muß das Menſchenbewußtſeyn, von ihm ſtammen, und man jede von deſſen Eigenſchaften und religöſen Tugend aus eben dieſem Urquell des Daſeyns, der unbedingten Güte, Weisheit, Seligkeit und Vollkommenheit herzuleiten bemüht ſeyn? . . . .

Das philoſophiſche Prinzip, das wir in unſerm Syſteme aufgeſtellt und in ſeiner Identität mit dem religiöſen Axiom durchgeführt haben, iſt demnach kein neues. Es war von jeher der Grundſatz der allein Harmonie, Nothwendigkeit und Zuſammenhang in die Begriffe des Bewußtſeyns brachte, welcher allen religiöſen Denkern von Pythagoras bis Malebranche gemeinſchaftlich war. „Unſer Wille, unſre gefallne Freyheit iſt die Quelle unſrer Irrthümer, unſerer weltlichen Verkehrtheit. Erſt wenn wir dieſes erkennen, erkennen wir wieder, daß wir alles, was wir ſind, in und durch Gott ſind, und daß unſere Vollkommenheit darinnen beſteht, uns Gottes, innerhalb unſeres Bewußtſeyns, ihn ſuchend und nachahmend, bewußt zu werden." Darum iſt es auch eine Thorheit, wenn die Philoſophen das höchſte Gute in ſeiner Fülle aus der bloßen Form der menſchlichen Vernunft erkennen wollen. Kant, der die Ethikotheologie eben ſo conſequent, ſyſtematiſch und lehrreich zur Abſurdität hingeführt hat, wie Fichte den philoſophiſchen Egoismus, zeigt uns in ſeinen Bemühungen evident, daß die menſchliche Vernunft nur das Böſe der menſchlichen Natur klar zu erkennen vermag, als böſe,

d. h., als ein ſolches, welches vermöge innern Verbotes nicht ſeyn ſollte, und von dem Guten hingegen nichts als einen formellen weſenloſen Schatten von Uebereinſtimmung und Conſequenz, ohne Anwendung für das Leben, ſo lange der Aufblick zu Gott, als dem Ideale des Guten und der Glaube an ſeine ewige Liebe mangelt. Da das Gute alſo ohne Gott, als den Quell des Guten, ein Schattenbild iſt, das ſich umſonſt mit eigenmächtiger Menſchenvernunft irreligiös zu vollenden vermeynt, ſo kann das Böſe, als des Guten Gegenſatz, nichts anders als das ungöttliche, gottloſe Weſen, die Negation Gottes ſeyn. Die Emancipation der menſchlichen Tugend von der Religion die ſogenannte Selbſtgeſetzgebung des tugendhaften Willens war alſo ſelbſt das größte Böſe, was die aufgeklärte moderne Philoſophie vollbringen konnte. Sie hat damit, wer kann ſagen, wie vielen Menſchen, unter Vorſpiegelungen eines falſchen blos irdiſchen, Lichtes, das wahre innere Licht des Glauben ausgelöſcht, um ſie in die Finſterniß zu ſtürzen, und ſie mit jeder nur angeblich heiligen eiſernen Kette ſogenannter Pflicht, die unabhängig von Gott gedacht, ſich in Nichts auflöſt, an die irdiſche Scheinwelt zu ſchmieden, ohne alle Hoffnung auf Erlöſung in einer höhern Sphäre der Wahrheit. Sie hat dem Menſchen mit dem Wahne natürlicher Güte geſchmeichelt, daß er, aus eigener Machtvollkommenheit ſeiner verderbten Vernunft, das Gute erkennen könne, ehe er den böſen Eigenwillen in ſich verdammen lernte. Und ſo iſt denn das Gute zu unſern Zeiten ein Zankapfel der Partheyen, das je=

der Parthey, jedem noch ſo gebildeten Menſchen unter anderer Anſicht erſcheint, das die ſchlechteſten Mittel heilig ſprechen ſolle. Die unerfahrne Jugend und die wilde Kraft mordet und raubt im Namen des Guten, wie es jedem ſeine partheyiſch ausgeklügelte Vernunft vorſpiegelt, und warum? Weil keiner mehr belehrt wird, in ſeine eigne Bruſt zu greifen, und mittelſt des Böſen in derſelben, durch klaren Gegenſatz erſt zu lernen, was gut iſt.

Alle ächte Philoſophie kann alſo von keinem andern Standpunkte ausgehn, als von welchem auch von jeher die Lehre unter der Form beſonderer Offenbarung begann, nämlich von einer durchaus ſtattfindenden natürlichen Verkehrtheit des menſchlichen Willens und Verſtandes, welche jeder, die Selbſtſucht beſchränkenden Wahrheit Feind iſt, abſolute Selbſtſtändigkeit, Unabhängigkeit von dem Urweſen träumt, und gegen Gott ſo gleichgültig iſt, daß es ihn höchſtens zur Maſchine des höchſten Gutes, nicht zum höchſten Gute der Menſchheit ſelbſt macht: der Philoſoph hat eben auch keine reinen Geiſter vor ſich, ſo viel er gleich von reiner Vernunft a priori reden mag, ſondern niedere Stufen des Bewußtſeyns, aus welchen er die höhere Ueberzeugung entwickeln, nachweiſen muß. Da der Philoſoph, als ſolcher zu einem wiſſenſchaftlichen Gange beſtimmt, nun kein Wunderthäter iſt, der jeden Menſchen über ſein Elend, und die Rettungsmittel aus demſelben, ohne allen langſamen Gang der Begriffsentwickelung, erleuchten könnte, wie ein von Gott geſendeter Lehrer der Offenbarung, bleibt ihm nichts übrig,

als ſich an das zu halten, was der verkehrteſte Menſchenverſtand nicht abläugnet, nämlich die Selbſtſucht, das Böſe, was ſelbiger, wenn auch nicht in ſich, doch in andern verdammt, oder wenn er es, auch an ſich ſelbſt zugiebt, als eine allgemeine Mitgift aller Geſchöpfe darſtellt. Alles, was alſo die Philoſophie thun kann, iſt, dem unüberzeugten Menſchenverſtande die Ungereimtheit zu zeigen, in die er ſich bey dem Urtheile über das Böſe verwickelt, wenn er keine moraliſche Verbindlichkeit erkennt, und ihn zu unterweiſen, ihm klar zu zeigen, daß das Böſe nichts anders als eine Verläugnung Gottes im Innerſten des Menſchen ſey, und daß es alſo für jeden, der das Böſe überhaupt verdammt, Pflicht ſey, der Erkenntniß Gottes, dem Glauben an Gott einen Weg zu bahnen. Auf dieſe Art haben wir denn ein Axiom der Gewiſſenhaftigkeit nachgewieſen, welches das Streben nach lebendiger religiöſer Ueberzeugung, als einziges Mittel das verdammliche Böſe zu vertilgen, ſelbſt zur Pflicht macht, und ſo alle Erforderniſſe hat, und bewährt, die wir oben bey einem höchſten Bewußtſeynsgrundſatze ſuchten. 1) Bewirkung von Evidenz, 2) unbedingt letzte Höhe und Nothwendigkeit des Standpunkts 3) allumfaſſende Allgemeinheit, die da Form und Inhalt aller Bewußtſeynsthätigkeiten beſtimmt, und in nothwendig zuſammenhängender Uebereinſtimmung mit einem nothwendigen Grunde des Sichbewußtwerdens darſtellt, kurz die nicht blos formelle, ſondern auch materielle Wahrheit des Bewußtſeyns erſchöpfend und in wiſſenſchaftlicher Begriffsverbindung nachweiſt.

Was 1) die Bewirkung der Evidenz durch einen Hauptgrundſatz des Bewußtſeyns, hier durch das von uns aufgeſtellte Axiom der Gewiſſenhaftigkeit betrift, ſo muß man erſt einen Wahn ablegen, in welchen Lehrlinge ſowohl, als Lehrer der Philoſophie durch die Schul- und Univerſitätenphiloſophie, in ſyſtematiſchen Paragraphen leicht verfallen, als ſey der Erſte Satz, an den als allgemeinanerkennbar ein Philoſoph die Entwickelung der Evidenz knüpft, der Hauptgrundſatz ſelbſt, der die philoſophiſche Welt des Bewußtſeyns, gleichſam wie in einer Nuß, nach dem Sprichwort, in ſich enthalte. Der Hauptgrundſatz iſt nicht der erſte Paragraph eines philoſophiſchen Syſtems, der eine einleuchtende Wahrnehmung ausdrückt, ſondern das Reſultat des Syſtems, das aber auf methodiſchem Wege nachgewieſen als unmittelbar evident ſich entwickelt, und nun als belebende Einheit und Nothwendigkeit alle organiſche Theile des Syſtems wie eine Seele beherrſcht. Wäre der Erſte unmittelbar zugegebene Satz der Hauptgrundſatz der Philoſophie, ſo wäre A=A, das Prinzip der Fichtiſchen Philoſophie, und nicht das ſich ſelbſt gleiche, ſelbſtſtändig wiſſende und thuende Ich. Allein der erſte Satz iſt nur der, welcher den Weg zeigt, auf dem, dem Verſtande begreiflich, die Evidenz des Hauptgrundſatzes nachgewieſen werden kann. So haben wir den Begrif des im natürlichen Menſchenbewußtſeyn als möglich erkennbaren und zugleich als Nichtgut gemißbilligten Böſen, (§. 16—19.) für die erſte allgemein einleuchtende innere Wahrnehmung er-

kannt, mit welcher das nicht mehr empiriſche Bewußtſeyn zu einer philoſophiſch nothwendigen Wahrheit emporſteigen und die Evidenz im Gewiſſen entwickeln kann, womit auch zugleich der zu überzeugende, d. i. zu bekehrende Verſtand erſt aufmerkſam gemacht werden kann, daß er ſelbſt in Egoismus befangen, mithin mit dem Böſen behaftet im Irrthum verſunken ſey. Wir haben gezeigt, daß der natürliche Menſch erſt mittelſt des Böſen durch den Gegenſatz das Gute, die Gewiſſenswahl, und die moraliſche Verbindlichkeit erkennen könne, und daß es ein ganz verkehrter zu Nichts führender Weg der Philoſophen war, wenn ſie das Gewiſſen, wider den Wortbegrif ſelbſt, a priori als eine unmittelbar eigenmächtige Erkenntniß des Guten, als die urſprünglich vernünftig natürliche Thatſache eines guten Wollens, als eine Selbſtgeſetzgebung zum Guten entwickeln wollten. Allein damit ſagen wir eben ſo wenig aus, daß die Erkenntniß des Böſen das Prinzip aller Philoſophie und alles ſich Bewußtwerdens ſey, als das Chriſtenthum, weil es mit dem Zuruf: Thut Buße! an die Sünder beginnt, damit die Sünde zu ſeiner Centralanſchauung macht. Als allgemeines Prinzip der philoſophiſchen Bewußtſeynslehre haben wir dagegen das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit aufgeſtellt, welches, gehörig entwickelt, nicht nur zu einer allgemeinen Vernunftoffenbarung zur Gewißheit für den Verſtand führt, ſondern auch über die Gränzen des Verſtandes hinaus den Keim des lebendigen Glaubens (zugleich an eine beſondere welthi-

ſtoriſche Offenbarung) zu Entwickelung einer anſchaulichen Evidenz des Vorſtellungsvermögens pflichtmäßig pflegen lehrt. Wir verwechſeln demnach die Philoſophie, als ſolche, durchaus nicht mit einer abſoluten Vernunftoffenbarung, wodurch ſie abſoluter Myſticismus würde (ſ. die Tabelle I.), auch nicht, ... da ſie immer im Gebiet der Begrifsentwickelungen und Verknüpfungen bleibt, ... wie man Jacobi vorwarf, mit dem Glauben, oder wohl gar mit einer auf geweckten Glauben gegründeten beſondern Offenbarungslehre im engern Sinne ſelbſt (S. 363 — 367. 371.). — Philoſophie, wenn ſie das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit, bis zum Glauben an eine beſondere Offenbarung hinweiſend, entwickelt, iſt weder myſtiſche abſolute Theoſophie, noch Gefühlsphiloſophie, noch chriſtliche Dogmatik. Wenn eine Philoſophie in Entwickelung und Aufſtellung dieſes Axioms, wodurch ſie allein zur Vereinigung mit Religion kommen kann, zu dem ungewiſſen Verſtande des Menſchen ſagt: „Das Böſe des Eigenwillens, das du kennſt und das du ſelbſt wenigſtens in andern mißbilligſt, überhaupt der Egoismus an der Spitze des Menſchenbewußtſeyns iſt nichts anders als das verſuchte Läugnen eines abſolut guten Urwillens und Gottes, das Hinderniß, Gottes inne zu werden, als Grund aller Gewißheit, alles Glaubens, aller höchſten Evidenz. Du biſt, o Menſch, in deinen Vernunfttrieben verpflichtet, deine ganze Bewußtſeynsthätigkeit, dein ganzes Leben dazu anzuwenden, das Böſe zu tilgen, die Schranke, welche dir die religiöſe

Ueberzeugung und jede höhere Evidenz unmöglich macht, aufzuheben. Daher reinige dich ja von der verkehrten egoiſtiſchen Hauptanſicht deines Bewußtſeyns, lerne erſt eine höhere Wahrheit lieben, eh du ſie ſuchen willſt. Suche Gott aufrichtig, und er wird ſich finden laſſen, ſtrebe pflichtmäßig nach ſeiner Offenbarung in der Religion, die eine Wechſelthätigkeit zwiſchen Gott und dir iſt, und Gott wird ſich dir evident in Gewißheit und Glauben offenbaren, und du wirſt alsdann dein Verhältniß zu Gott, als unmittelbar gegebne, offenbarte, evidente Bewußtſeynswahrheit erkennen, die dir jede untergeordnete Wahrheit erklärt, jeden Trug und Schein in dir auflöſt".... Wenn eine Philoſophie, ſage ich, dieſen conſequenten, wiſſenſchaftlichen Gang geht, iſt ſie dann eine abſolute Theoſophie zu nennen, will ſie ſelbſt eine Erkenntniß Gottes, eine abſolute *myſtiſche* Offenbarung, eine Gefühls- und Glaubenserweckung, eine Dogmatik beſonderer Offenbarung ſeyn, oder überläßt ſie nicht vielmehr alles dieſes der Kraft Gottes, die ſie auf wiſſenſchaftlichem Wege nicht geben kann, und weiſt nur wiſſenſchaftlich die nothwendigen Bedingungen im Bewußtſeyn nach, zu Gewißheit und Glauben, zur höchſten unmittelbaren Evidenz jeder entwickelten, allgemeinen und beſondern Offenbarung zu gelangen? Iſt alſo Auguſtin, der ſelbſt verkündete, man kann Gott nicht erkennen, noch begreifen, ein Theoſoph, ein Viſionair und Schwärmer, oder iſt er nicht vielmehr der größte Philoſoph des Bewußtſeyns, wenn er ſagt:

„Gott kommt zu uns, indem wir zu ihm kommen. Er kommt mit Helfen, wir mit Gehorchen, Er mit Erleuchten, wir mit Schauen, [in Wiſſen und gläubigem Wahrnehmen] Er mit Erfüllen, wir mit Faſſen und Nehmen oder Vernehmen, (dem wahren Charakter der religiöſen Vernunft) und zwar ſo, daß das Schauen Gottes nun nicht äußerlich, ſondern innerlich, und ſein Einwohnen nicht vergänglich, ſondern ewig iſt!“ — Kurz die Offenbarung iſt nach Auguſtin zwar nicht in der ſubjectiven Religion, als menſchlichem Streben, aber im objectiven Religionsverhältniß mit eingeſchloſſen, und das iſt die Summe aller wahren Philoſophie des Bewußtſeyns, die eine Evidenz nachweiſen kann. Sie iſt von Chriſtus ſelbſt angegeben, der ebenfalls nicht immer blos durch die Offenbarung ſeines Glaubens erleuchtete, ſondern auch zuweilen Lehren gab unter philoſophiſcher Form, (ſ. Gott in der Geſch. S. 143.) wenn er ſagte: Thut den Willen Gottes (wendet euer Bewußtſeyn pflichtmäßig zu ihm), ſo werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre von Gott ſey!“ — Aber leider wollen und können die Menſchen nicht, und noch weniger die gelehrten Sophiſten, den einzigen Weg gehn, der ſie zur Ueberzeugung führen würde. Sie wollen die erträumte Selbſtſtändigkeit ihres Ichs und der menſchlichen, autonomiſchen Vernunftform nicht gegen Abhängigkeit von einem anerkannten höchſten, unbedingt guten, perſönlichen Willen aufopfern. So erkennen ſie die Zeichen der Zeit phyſiſch am Himmel, ordnen die Natur nach Anſichten des Naturalismus, aber die innern

Zeichen in ihrem Bewußtſeyn, die Ordnung ihres Heils wollen ſie nicht erkennen, die ihnen allein Wahrheit ankündigen können. Und was ſoll ſie nun von dem perſönlichen Walten des unſichtbaren Gottes in Welt und Bewußtſeyn überzeugen? Sie wollen ihn eben nicht. Sie wollen nur eine ſittliche Weltordnung, worin ſie ſelbſt die Meiſter ſpielen. Und wenn auch, nach dem heißen Wunſche des Propheten, die Himmel zerriſſen und Gott lebendig herabführe, ſo würden dieſe Menſchen doch immer ſagen: „Es war eine Erſcheinung des Teufels." Was ſoll ſie alſo überzeugen? Sie glauben nicht an Gott, weil er nicht ſinnlich ſich darſtellt, nicht mathematiſch erwieſen werden kann, indem er erſt die mathematiſche Wahrheit hervorbringt, und die ſinnlichen Zeichen ſeiner Herrſchaft über die Natur, die moraliſchen ſittlichen Zeichen ſeines perſönlichen Verhältniſſes zu jedem *Menſchenbewußtſeyn* heißen ihnen Trugbilder der Schwärmerey. Woher ſoll alſo ſolchen Menſchen der Dienſt eines perſönlichen Gottes, die Religion, ja nur irgend eine Wahrheit, oder überſinnliche philoſophiſche Evidenz kommen?

Was 2) die für uns Menſchen unbedingt letzte Höhe und Nothwendigkeit des zu wählenden Standpunkts betrift, auf den uns ein philoſophiſches Axiom des Bewußtſeyns führen ſoll, ſo erfüllt das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit, aus deſſen thätiger Anerkennung ein entwickeltes, religiöſes Bewußtſeyn hervorgeht, dieſes Erforderniß, wie wir geſehn haben, vollkommen. Eine blos empiriſche

Verſtandesphiloſophie (S. 39 ff.), die auf den niedern Stufen des Menſchenbewußtſeyns (S. 472. 473 ff.), dem ſinnlichen Naturleben, dem Erfahrungsbegriffe der Ichheit, den abſtracten Formen des Verſtandes, den rhapſodiſch, pſychologiſch ergriffenen Merkmalen des Bewußtſeyns ſtehn bleibt, kann weder Gewiſſenhaftigkeit noch Glauben, noch irgend eine höhere Evidenz erklären, noch dahin einen Uebergang finden. Umgekehrt aber erklärt und umfaßt das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit alle niedere Bewußtſeynsſtufen, als Vorbereitungsſtufen, als ſymboliſche Zuſtände zur Entwickelung der Religion, wie wir in den Abtheilungen Gott in der Natur und in der Geſchichte gezeigt haben. Es erklärt ferner die Urbegriffe des Bewußtſeyns (S. 465), Form, Inhalt und vereinigendes Grundverhältniß, welche die formelle Fundamentalphiloſophie nur als zufällig gegeben aufſtellen kann, oder auch formell nothwendig, fataliſtiſch, was ganz daſſelbe iſt, indem dagegen das Axiom Gott in ſeinen Eigenſchaften als Richtſchnur, Inhalt und Vereinigungsgrund aller Bewußtſeynsthätigkeiten aufſtellt, und jene drey Hauptmerkmale des Menſchenbewußtſeyns mit der dreyfachen Anſicht von der Perſönlichkeit Gottes (§. 24.) in die engſte Verbindung bringt. Eben ſo wenig kann eine bloße formale Vernunftphiloſophie, ohne von Gott ſtammenden Inhalt, oder irgend eine dogmatiſche Metaphyſik bis zur ſpeculativen Erkenntniß des abſoluten Urweſens hinauf, eine Religion hervorbringen, oder erklären, oder ihren Standpunkt in ſich faſſen. Alle dieſe Sy-

ſteme, ja die Theoſophie ſelbſt, aus metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes, wie wir eben erſt geſehen haben, hervorgehend, arbeiten zum Triumphe des Skepticismus, des Fatalismus, des Determinismus; eine Welturſache, Weltordnung, eine bloße Geiſtesthätigkeit ohne Inhalt verkündend, aber keinen religiöſen Gott. Sie können den Religionsbekenner nicht begreifen, nicht ſtellen. Sie ſtehn ſkeptiſch oder dogmatiſch ihm immer nur ſcheinbar gegenüber, aber ſie können ihm ſeinen Irrweg nicht nachweiſen. Er iſt mit ſeiner religiöſen Freyheit, mit ſeiner Anbetung eines religiöſen freyen Gottes der Liebe für ſie eine Anomalie, die ihre Weltordnung, ihre Vernunft zerſtört, ohne daß ſie ihn von dieſer Anomalie heilen können. Er huldigt, heißt es, der Unvernunft, weil er nicht der Formalvernunft dieſer Syſteme huldigt. Sie müſſen ihn, als unheilbar im Stiche laſſen, eben weil ſie ſelbſt in ihrem *gewähnten* Vernunftheile unheilbar erſcheinen. Nicht ſo der Religionsbekenner. Er kann fortfahren, an dem Heile ſeiner Gegner zu arbeiten. Mit dem Axiome der Gewiſſenhaftigkeit, als einer Waffe des Lichts ihm von Gott gegeben, fährt er fort in die Finſterniß ſeiner aufgekårt ſich dünkenden Gegner einzudringen. Er fordert ſie auf, zu dem höhern Standpunkte des Bewußtſeyns emporzuſtreben, der in ihren eignen Vernunfttrieben angekündigt iſt. Dieſe Skeptiker oder ſpeculativen Sophiſten haben von ihrer Seite nichts als Willkühr, oder formelle Nothwendigkeit ohne Endzweck und Inhalt ihm entgegen zu ſetzen. Er aber hat die Fülle des wahren Seyns, das ihm kein

unbekannter Gränzbegrif unerreichlicher Wahrheit, ſondern ein auf ihn wirkſamer Gott iſt, und eine gebietende Nothwendigkeit in jedem Bewußtſeyn, zu der Theilnahme am wahren Seyn zu gelangen. Geiſtige beſtimmende Nothwendigkeit muß alſo immer höher ſtehn, als gleichgültige, unbeſtimmte, empiriſche Willkühr, Fülle des zweckmäßigen Seyns höher, als die Leere einer Form, die bey den Formalphiloſophen von Nichts ausgeht, und zu Nichts führt. Das Axiom der Gewiſſenhaftigkeit hat alſo den Vorzug vor allen andern philoſophiſchen Principien, im Urſprunge wahrhaft theoretiſch und praktiſch zugleich zu ſeyn (S. 582—599), das Erkenntnißvermögen nicht nur zu überzeugen, ſondern auch in Pflicht zu nehmen, als ein Imperativ gewiſſenhaften Erkennens, nicht nur blos zu überzeugen, daß der Menſch unter der Form des Guten wollen ſolle, ſondern daß auch in ſeinem Bewußtſeyn die Pflicht gegründet ſey, das Währe zu ſuchen, und ſich unter der Form der Wahrheit wahrhaft zu überzeugen. Der ſcheinbare Zirkel, den hier der Skeptiker logiſch nachweiſen wollte, überzeugt zu ſeyn, daß man Pflicht habe, ſich zu überzeugen, trift eben nur die ſtete Unart der Philoſophen, die Wahrheit des Bewußtſeyns, welche dem Religionsbekenner ein Ganzes iſt, ſtets zu trennen und ausſchließlich zu theilen. Darum konnte auch die Kantiſche praktiſche Philoſophie, ſo durchaus praktiſch ſie ſich anſtellte, (abgeſehen von dem Formalismus ihres Sittengeſetzes) doch den Verſtand durchaus nicht zwingen, weil das Sittengeſetz blos auf Maximen zum

Handeln ſubjectiv gerichtet war, der theoretiſche, objectiviſche Verſtand dagegen bey Kant ſeine Aufgabe immer nur, wie jede Verſtandesphiloſophie, auf Erklärung der Möglichkeit des Wiſſens ſtellte, und bey dieſer Willkühr nichts von einem religiös nothwendigen Forſchen nach Wahrheit, von einer nothwendigen Vorausſetzung der Wahrheit wußte. Kants Reſultat von ihm ſelbſt, Kritik der reinen Vernunft (S. 857), ausgeſprochen war: Ich bin moraliſch gewiß, daß ein Gott ſey, nicht: — Es iſt moraliſch gewiß, und ſo fehlte hier alles Axiomatiſche, Objective. Die religiöſe Philoſophie hingegen ſagt: ich ſoll moraliſch und gläubig gewiß werden, daß ein Gott ſey, wie wir in der Stammtafel I. gethan haben, und kann ihr Hauptprincip vollkommen richtig Axiomatismus nennen, weil es nicht nur, wie die vorherigen neuern Philoſophen blos ein Axiom für das Erkennen, oder ſubjectiver Imperativ für das Wollen, ſondern ein allgemein *objectives*, imperativiſches Axiom für alle Bewußtſeynsthätigkeiten, d. h. auch für Lebensvorſtellung und Gefühl, für den Schönheits-, Seligkeits- und Perſönlichkeitstrieb iſt. In den bisherigen Philoſophieen, ſeit Carteſius, herrſcht der einſeitig beſchränkte Vernunftbegrif (S. 56). Daß religiöſe Begeiſterung, Schönheits- und Seligkeitstrieb zur Vernunft gehöre, fiel unſern Vernunftphiloſophen auch im Traume nicht ein. Während bey *Plato* und Pythagoras die Schönheitslehre, die gereinigte Sinnlichkeit in der religiöſen Philoſophie mit einbegriffen war, ſo ſchwebte dagegen in in der neuern Philoſophie, ſinnliche Lebensvorſtellung, Schönheitsge-

fühl, Einbildungskraft u. ſ. w. ganz in Lüften. Die Einbildungskraft war den Vernunftphiloſophen nicht ein Princip des Glaubens, ſondern eine regelloſe Schwärmerin, und die ganze Aeſthetik eine Anomalie, oder wenigſtens ganz locker mit der Philoſophie verbunden. Die ganze Sinnenwelt war unſern neuern Formalphiloſophen nicht die Schöpfung Gottes, ſondern ein profanes Seyn, ein Princip des Zufalls, der Vernunftform überall im Wege, ein Princip der Trägheit, der moraliſchen Schwäche, nicht der möglichen Erhebung in einem Glauben, der lebendig anſchaulich, nicht blos Kantiſche Verſtandesvorausſetzung wäre. Eben ſo locker, wie die Aeſthetik und die Lehre von der Sinnenwelt, ſtand das Naturrecht da, als ein durch die Vernunftform geheiligter, unendlicher Anſpruch auf Perſönlichkeit des Menſchen, für ſich unabhängig und gleichſam abſolut, als eine zweyte Philoſophie neben der Moralphiloſophie; während die Religion allein, wie wir in der Pflichtenlehre gezeigt haben, das Recht begründen, aber auch beſchränken kann. Wenn wir alſo die religiöſe Philoſophie vollkommen richtig einen allgemeinen Axiomatismus für das Bewußtſeyn nennen konnten, ſo waren wir eben ſo berechtigt, dieſen Axiomatismus (nach Stammtafel I.) dem myſtiſchen Abſolutismus entgegen zu ſetzen. Denn das Axiom des gewiſſenhaften Wollens, Erkennens, Glaubens und Vernehmens wird niemals eine abſolute Identität des Endlichen und Unendlichen im Erkennen, ſondern bleibt ein Verhältnißbegrif für den religiöſen Verſtand, das Verhältniß

des menſchlichen, unlautern, wandelbaren Wollens zum abſolutguten Urwillen des menſchlichen beſchränkten zu belehrenden Erkennens zur Allwiſſenheit, der menſchlichen, unreinen, aber zu begeiſternden und zu verklärenden Lebensvorſtellung zur göttlichen Liebe, der untergeordneten, menſchlichen, an ſich unvollkommnen Vernunftperſönlichkeit zur höchſten Perſönlichkeit und geiſtigen Urvollkommenheit Gottes. Indem ſich alſo der Axiomatismus, als das unbedingt letzte, höchſte, nothwendig zu ergreifende Princip des Menſchenbewußtſeyns darſtellt, ſo kann er auch den andern einſeitigen, irrigen Philoſophieen ihren Irrthum und ihren Abweg nachweiſen. Und ſo haben wir dann auf dem Gange unſerer Unterſuchung, auf den verſchiedenen Standpunkten, zu denen wir gelangten, allemal den Abweg der drey einſeitigen Hauptſyſteme, 1) des Materialismus und Empirismus, 2) des Idealismus und formellen Rationalismus, 3) des Spinozismus und myſtiſchen Abſolutismus (ſ. Tafel I.) nachgewieſen, gezeigt, daß ſie weder eine von dem Skepticismus unwiderlegliche Philoſophie, noch eine Religion geben, und den Grund ihres Irrthums ſogar, nebſt ihrer Einſeitigkeit, methodiſch erklärt, ſo daß die Metaphyſik nicht blos, wie bisher als ein unheilbares Tollhaus, ſondern nach erkannter Methode des Irrthums, als eine Heilanſtalt dargeſtellt werden kann. (ſ. oben S. 135—143. S. 363—400. S. 434—436. S. 506. S. 565. S. 627. S. 640—643., beſonders S. 729—747., wo die Täuſchungen des Idealismus, Materialismus und Pantheismus aus den falſchen Vor-

ſtellungen einer ewigen Zeit, eines ewigen Raums, aus der Verwechslung der Allgegenwart und Dauer Gottes mit ſeiner Unbedingtheit befriedigend erklärt ſind. S. 764. 768. 885. S. 889 — 895. S. 1014. und dieſen §. 25. zu Anfang, wo wir überall den Schein und die Unzulänglichkeit der drey Hauptſyſteme in Anſehung der Hauptbegriffe des Bewußtſeyns, z. B. des Böſen, der Freyheit, der Perſönlichkeit Gottes, ſeiner ſogenannten metaphyſiſchen und religiöſen Eigenſchaften nachgewieſen, aufgelöſt und aufgeklärt haben, womit denn auch die zwey Tabellen immer zu vergleichen ſind. —

Was endlich 3) die allumfaſſende Allgemeinheit eines philoſophiſchen Bewußtſeynsprincips betrift, ſo hat ſich unſer Axiom des gewiſſenhaften Bewußtſeyns auch hierin ſo allumfaſſend und ſyſtematiſch ordnend bewieſen, wie keine der bisherigen neuern Philoſophieen, um die Form, den Inhalt und den Grund aller Bewußtſeynsthätigkeiten in nothwendigem, einfachen Zuſammenhange darzuſtellen. Wie es als höchſtes Princip des Bewußtſeyns dargeſtellt, den einen Theil unſerer S. 127 aufgeſtellten Hauptaufgabe gelöſt hat, die Uebereinſtimmung und Einerleyheit des vernünftig ſich entwickelnden Menſchenbewußtſeyns mit der Religion zu zeigen, ſo hat es auch den andern Theil unſerer eben daſelbſt aufgeſtellten Aufgabe befriedigend gelöſt, zu zeigen, daß der religiöſe Verſtand, der am meiſten folgerechte ſey, um nothwendig Zuſammenhang in das Bewußtſeyn als Erkenntnißgegenſtand zu bringen. Ja betrachteten wir dieſes unſer Axiom, welches für den Religionsbekenner

offenbarte Wirklichkeit Gottes iſt, mit profanem Verſtande für eine bloße philoſophiſche Hypotheſe, etwa wie die berühmte des Newton von der Schwerkraft, ſo wäre doch damit eine Erklärung des Bewußtſeyns und von deſſen Ordnung im Zuſammenhange gegeben, und zugleich das All der menſchlichen Kenntniſſe begriffen und geordnet, wie noch nie. Man kann alſo wohl auf dieſem Standpunkte zu dem philoſophiſchen Sophiſten ſagen, wie Horaz, „weißt du etwas beſſeres, als dies, ſo ſage es ehrlich heraus, theile es uns endlich einmal mit, wo nicht, ſo gebrauche mit uns das unſrige.“ Was Kant von ſeinen kritiſchen Grundſätzen ohne Erfolg hoffte, ſie würden die philoſophiſchen faulen Hummeln von der Krippe der Wiſſenſchaft entfernen können, das kann nun mit dieſen Axiomen des gewiſſenhaften Bewußtſeyns bewirkt werden. Die jungen Sophiſten, durch den leider in Deutſchland lang verbreiteten Wahn, Philoſophie ſey nichts anders als eine Celebrität Epoche machender, zumal irreligiöſer Narrheit, überkeck geworden, müſſen, von dem Ernſt pflichtmäßiger Wahrheitserkenntniß ermahnt, in ſich gehn, oder ihre fernere ſtarkgeiſteriſchen Verſuche wenigſtens nicht mehr im Gebiete der Philoſophie, ſondern in humoriſtiſchen Unterhaltungsſchriften unternehmen, wo ſie ſich und die Welt nach Belieben auf den Kopf ſtellen können, bis ihnen das Blut ins Gehirn ſchießt, und ſie vor magiſcher Weisheit ſchwindlich werden. Zwar wird die Sophiſtik noch lange ihre Künſte anwenden, und die religiöſe Philoſophie verläumden, ſie gehe damit um,

die frenen Geiſter in die Ketten eines neuen einförmigen Syſtems, wie das Wolfiſche war, zu ſchmieden. Allein dieſe vorauszuſehende Verläumdung trift nicht, weil die religiöſe Philoſophie, für mannichfaltige Darſtellung Raum genug läßt, nur die nothwendigen Gränzen und Hauptbegriffe des menſchlichen Bewußtſeyns feſtſtellt, und wie auch ſchon Kant, auf eine der Wolfiſchen Philoſophie ähnliche ernſte Methode dringt, die nach klar erkannten religiöſen Principien verfährt, da es außerhalb jener Bewußtſeynsgränzen und ohne eine ſolche Methode überall nichts, wie logiſche Geiſtesgymnaſtik und ontologiſch-ſcholaſtiſche Spiegelfechterey geben kann. Und ſo muß denn nach und nach Sophiſterey und Vernünfteley jene Verachtung ernten, in welche ſie gegenwärtig die Philoſophie leider ſelbſt mit hineinzuziehn begann, die ſie aber allein verdient, weil ſie bey dem Volke vorgiebt, höhere Weisheit, als die Religion, zu beſitzen, und ſo der Wirkſamkeit der Religion die größten Hinderniſſe in den Weg wirft.

Kant bringt, Kritik der reinen Vernunft, S. 833, das geſammte Intereſſe der philoſophirenden Vernunft auf drey Fragen, die ſämmtlich offenbar in dem Kreiſe des Menſchenbewußtſeyns liegen, 1) was kann ich wiſſen, 2) was ſoll ich thun, 3) was darf ich hoffen? Er hätte eine vierte noch hinzufügen müſſen, die er hier ächt populär in den vorigen ſchon vorausſetzt, ungeachtet ſie noch nicht darin liegt, was bin Ich? Freylich ſtellt Kant jene obigen Fragen nach ſeiner Ordnung, auf ſeine Weiſe, nennt die erſte fälſchlich blos ſpeculativ, ſo daß ſeine ganze gerühmte kriti=

ſche Philoſophie, die dieſe Frage ebenfalls thut, ſelbſt eine reine Willkühr wird, beſchränkt die zweyte auf ſeine Formaltugend ohne Religion, und die dritte auf Glückſeligkeit und ſein höchſtes Gut, ſo daß alle dieſe Antworten kein glückliches Reſultat für eine Bewußtſeynslehre geben konnten. Dennoch beſchrieb der tiefe Denker damit den Umkreis aller Aufgaben, die man von jeher einer philoſophiſchen Bewußtſeynslehre vorlegte. Frage ſich nun der Menſch nach jenen vier eben erwähnten Fragen, und er wird die Antwort aus dem Axiom des gewiſſenhaften Bewußtſeyns erfahren, das eben deswegen in vier Sphären in religiöſer Willens-, Wiſſens-, Glaubens- und Bewußtſeynslehre (I. II. III. IV.) betrachtet wird. Zuerſt: Was ſoll ich thun? Unter Thun iſt hier die ganze Richtung des Bewußtſeyns zu verſtehn, in wiefern der menſchliche Wille mit Selbſtbeſtimmung *unter der* Form der Ichheit ſelbige zu geben vermag. Denn leider nimmt die populäre Moral, und Kant ſelbſt dieſes Thun zu einſeitig, und bezieht es höchſtens auf Wahl der Maximen für ein in äußerlichen Objecten zerſtreutes Handeln, während das wahre religiöſe Thun nur Eins iſt, Gott zu wählen, Gott vor Augen und im Herzen zu haben. Sey nun, wie es ſey, das Thun als Richtung dem Bewußtſeyn durchs Wollen gegeben, iſt nach den drey Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns, Grund, Inhalt und Form zu betrachten, und ſo zerfällt die Frage: was ſoll ich thun? in die drey untergeordneten, aus welchem Grunde bin ich verbunden zu thun, (oder auch zugleich: was kann

ich thun), b) was ſoll der Inhalt meines Thuns ſeyn, c) wie deſſen Form, nach welcher Richtſchnur ſoll ſich mein Thun richten? Unſere religiöſe Willenslehre (I) hat darauf geantwortet, indem ſie a) einen Beſtimmungsgrund für das Thun aufſtellt, die urſprüngliche Verbindung des wollenden Menſchen-Ichs mit einem abſolutguten Urwillen im Gewiſſenstriebe. b) einen Endzweck des Thuns, das Reich jenes Urwillens mittelſt religiöſer Tugend, c) eine geſetzliche Richtſchnur oder Form für das Thun. Die Pflicht des Gehorſams, der Weisheit, des Glaubens, des Gottesdienſtes gegen jenen Urwillen, oder die Religionspflicht. Unſere religiöſe Willenslehre hat alſo, nach Betrachtung der Stufen des Gewiſſens §. 15., die weſentlichen Begriffe der Gewiſſensunruhe und Zurechnung des Böſen (§. 16.) und Guten, der moraliſchen, geſetzlichen Verbindlichkeit (§. 17 — 19), der verſtändigen, ſittlichen und ächt religiöſen Freyheit S. 484. S. 523—538., die von den Philoſophen ſo oft verwechſelt werden, die unterſcheidbaren, Bewußtſeynsvermögen und Thätigkeiten, Wille, Verſtand, Lebensvorſtellungskraft (bildliche Denkkraft, Einbildungskraft und Gefühl), und Vernunft im engern Sinne (§. 20.), welche die Philoſophen immer nur willkührlich in ihren Pſychologieen beſtimmen, aus dem Princip ſyſtematiſch deducirt. Sie hat auf dieſen Unterſchied der Bewußtſeynsthätigkeiten und Seelenvermögen ein vollſtändiges Syſtem der religiöſen Kardinalpflichten, und Kardinaltugenden (§. 21.) des Menſchen gegen ſich ſelbſt und

gegen andere gegründet, endlich die Rechtsbegriffe, den idealen Staat, die ideale Kirche, als einen vereinigten innern und äußern Gottesdienſt der Menſchen hieraus beſtimmt. (§. 21.) Die zweyte Frage war: Was kann ich wiſſen? Auf dieſe Kantiſche Weiſe ausgedrückt klingt ſie freylich rein ſpeculativ, und verwandelt die Bewußtſeynslehre, theoretiſch, in eine bloße Wiſſenſchaft des Möglichen (ſ. Tabelle I. (1). b.) Unſere religiöſe Wiſſenslehre (II.) ſtellt die Frage nothwendig ſo: was weiß ich, und was ſoll ich wiſſen, d. h. von was ſoll ich mir verſtändig bewußt, weſſen ſoll ich gewiß ſeyn und immer mehr werden? Das Wiſſen, in ſeiner Entwickelung eine Verſtandesthätigkeit im Bewußtſeyn, muß ebenfalls nach den drey Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns, Grund, Inhalt und Form, betrachtet werden. Und ſo zerfällt die Frage über das Wiſſen in drey untergeordnete: a) aus welchem Grunde weiß ich? b) was kann und ſoll der Hauptinhalt meines Wiſſens ſeyn? c) wie deſſen Form, nach welchem Erkenntnißgeſetz, welcher Richtſchnur ſoll ſich mein Wiſſen richten? Unſere Wiſſenslehre hat (§. 22.) darauf geantwortet; indem ſie a) einen Erkenntnißgrund für das Wiſſen aufſtellt, in welchen ſich der obige Beſtimmungsgrund des abſolutguten Urwillens verwandelt, deſſen Gebiet und Gebot, in Anſehung der durch das Wiſſen zu ordnenden Welterſcheinungen, pflichtmäßig als Wahrheit vorausgeſetzt und erforſcht werden muß, ſo daß ſich bey religiöſem Streben des Verſtandes eine allgemeine Offenbarung unmittelbar gegebnen Wiſſens, jedoch nach beſchränkten Graden der Mitthei-

lung ergiebt, die zur Gewißheit wird, . . . indem ſie b) einen Hauptinhalt, Hauptgegenſtand des Wiſſens beſtimmt, nämlich die Erkenntniß des abſolutguten Urwillens in Anſehung des pflichtmäßigen Verhältniſſes des Menſchen in ſeiner Beſtimmung zur Erſcheinungswelt, kurz die Erkenntniß der pflichtmäßigen Wahrheit nach gewiſſen, ſittlich vorausgeſetzten Stammbegriffen. . . . indem ſie c) eine Form für das Wiſſen in allgemeinen Weisheitsgeſetzen des Grundes und der Einerleyheit nachweiſt, auf das Eins iſt Noth aller religiöſen Erkenntniß bezogen. So hat denn unſere religiöſe Wiſſenslehre die weſentlichen theoretiſchen Bewußtſeynsbegriffe einer vorauszuſetzenden und zu erkennenden, alles Wiſſen begründenden Wahrheit, zum Unterſchiede des irreligiöſen Irrthums und Zweifels, (S. 821—27.), die Denkgeſetze der Weisheit, S. 830, ferner die wiſſenſchaftlichen Stammbegriffe oder religiöſen Kategorieen, nach welchen eine pflichtmäßige Erkenntniß der Dinge verfährt S. 831—834, entwickelt und abgeleitet, endlich auch die Schranken eines gewiſſenhaften Verſtandes, inwiefern ſeine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der pflichtmäßigen Uebung des Glaubens, der gläubigen Lebensvorſtellung Hinderniſſe in den Weg legen könnten, genau angegeben. Die dritte Frage war: Was darf ich hoffen? Bey Kant klingt ſie ganz eigennützig und blos auf Glückſeligkeit des Individuums, höchſtens mit Würdigkeit verbunden, geſtellt. Allein der Menſch hat den Trieb nach Seligkeit, der mehr enthält, als Glück und Würdigkeit. Auch gehn ſeine Hoffnungen demzufolge nicht blos

auf ihn allein, ſondern auf eine allgemeine Seligkeit. Ja eine zu nährende Hoffnung iſt ſogar Pflicht. Daher hat unſere religiöſe Glaubenslehre (III.) die Frage ſo geſtellt, was ſoll ich glauben, worinnen denn auch Hoffnungen für die Zukunft mit einbegriffen ſind. Das Glauben, eine Thätigkeit der Lebensvorſtellung, des Gefühls, der Einbildungskraft, ja ſelbſt der verklärten Sinnenvorſtellungen im Bewußtſeyn, iſt ebenfalls nach den drey Hauptmerkmalen des Bewußtſeyns, Grund, Inhalt und Form, zu betrachten, und ſo zerfällt die Frage, was ſoll ich glauben? in die drey untergeordneten a) was iſt der Grund, warum ich glaube, und die zugleich vernehmbare Grundlage meines vernünftigen Glaubens? b) Was iſt der Inhalt, das Ideal meines Glaubens? c) Was iſt die Form, Richtſchnur und geſetzliche Aufforderung, nach welcher ich mich fortdauernd in gläubigen Lebensvorſtellungen und der Andacht (aſcetiſch) üben ſoll? Unſere religiöſe Glaubenslehre hat (§. 23.) darauf geantwortet, indem ſie a) den abſolut guten Urwillen oder Beſtimmungsgrund zugleich den Menſchen für die gewiſſenhafte Lebensvorſtellung als Lebensgrund ſich vorſtellen lehrte, und als eine dem endlichen Leben verwandte Grundlage des ſich mittheilenden göttlichen Lebens, d. h. als einen Schöpfer aus Liebe, durch welche Grundvorſtellung der Glaube an ein unendliches und allgemeinzweckmäßiges Leben entſpringt, oder wodurch Glaube, vernünftiges Vernehmen des Lebensgrundes, und geiſtiges Leben gleichbedeutend werden, wenn eine lebendige Offenbarung von Seiten der göttlichen Liebe zu

dem religiöſen Streben nach Glauben hinzukommt (welches jedoch nur als ein freyes Geſchenk der göttlichen Liebe betrachtet werden kann) ... indem die Glaubenslehre b) als Ideal des Glaubens, das Himmelreich oder die allgemeine Seligkeit aufſtellte, als eine Offenbarung des göttlichen Lebens für endliche Weſen, hiervon eine auch in der ganzen ſichtbaren Schöpfung zu ſchauende Herrlichkeit Gottes ableitete, durch welche der gläubige Menſch ſein ſinnliches Leben verklären ſolle ... indem ſie c) den geſetzlichen Aufruf, oder die Form und Richtſchnur für den gläubigen Menſchen aufſtellte, ſich in der Liebe Gottes zu üben, ſich ſelbſt, und den Nebenmenſchen, aber als gottverwandte, zur Seligkeit beſtimmte Weſen, gleicherweiſe zu lieben. So gelang es denn, in der Glaubenslehre den weſentlichen Inhalt alles Glaubens in ein Dogma zu begreifen, zuerſt den Begrif des vom religiöſen Wiſſen unterſcheidbaren Glaubens, von allen noch gewöhnlichen falſchen Anſichten (S. 705) gereinigt, zu begründen (S. 846), die weſentlichen Bedingungen des Glaubens nachzuweiſen (S. 847—851), den gewöhnlich irreligiös entſtellten Glaubensbegrif der göttlichen Schöpferliebe rein zu faſſen (S. 855. S. 899); zu erweiſen, daß er kein Myſticismus ſey (S. 878), ſondern der Menſch ein wirkliches Schema oder Sinnbild für die Glaubensvorſtellung von Gottes Ewigkeit, Allgegenwart und Dauer beſitze, mit den Bedingungen von Raum und Zeit vereinbar (S. 884), aber allezeit auch zu verbinden mit der Vorſtellung des allgegenwärtigen, abſolutguten, herrſchenden Beſtimmungs-,

Erkenntniß- und Lebensgrundes (S. 898.) Es konnte in unſerer Glaubenslehre gelingen, was ohne ſie noch nie geſchehen iſt, aus der näher beſtimmten Glaubensvorſtellung der göttlichen Liebe als Lebensgrund, der göttlichen Seligkeit und Herrlichkeit und des himmliſchen Lebens, als Ideals des Menſchenlebens (S. 905—917), die Urbilder alles Schönen (S. 918) philoſophiſch zu faſſen, das Schönheitsgefühl, das bisher im philoſophiſchen Syſteme des Menſchenbewußtſeyns eine Anomalie geweſen, nur in grauer Vorzeit bey Plato und Pythagoras mit der Religion in Verbindung erſchienen, aber von dem verführeriſchen Genie-Teufel weltlicher Kunſt aus dieſer Heimath herausgeriſſen worden war, in ſeine alten heiligen Rechte wieder einzuſetzen, und indem nun die äſthetiſchen Hauptideale des Schönen, als Principien der Aeſthetik, neben den Kardinaltugenden des Guten, und den Kategorieen des Wahren gleich an Zahl und an Beziehungen auf die Bewußtſeynsthätigkeiten daſtehn, das ſyſtematiſche Gebäude des Bewußtſeyns in allen ſeinen Hauptflügeln zu vollenden. Durch das Glaubensdogma an einen Schöpfer aus Liebe (im religiöſen Sinne des Worts) der ein Bild ſeiner Herrlichkeit jedem Werke ſeiner Hände einprägt, jedem lebenden Geſchöpfe davon eine Ahnung verleiht, konnte nun auch das teleologiſche Princip des Verſtandes deducirt werden, den Urtypus der göttlichen Eigenſchaften, des Schöpferlebens, durch ſymboliſche Erkenntniß in allen Geſchöpfen, in den Entwickelungen der Natur und der Weltgeſchichte aufzuſuchen (S.

919—926), wodurch die in den zwey vorbereitenden Abtheilungen, Gott in der Natur und in der Geſchichte, eingeſchlagene Methode aus dem Standpunkte des religiöſen Bewußtſeyns gerechtfertigt wird. Durch das Dogma des Glaubens an einen Gott der Lebendigen und nicht der Todten konnte auch allein die damit, nach Chriſtus, identiſche (S. 946. 947.) Unſterblichkeitslehre Feſtigkeit gewinnen. Wohl war ſie das Einzige in Philoſophie und Religion, woran der ungläubige ſelbſtſüchtige Menſch noch bisher einiges Intereſſe nahm. Allein die Popularphiloſophen, die über Schrecken des Todes beruhigen wollten, konnten ohne Einſicht in das vollſtändige Syſtem des Bewußtſeyns, ohne Rückſicht auf den Gottesbegrif, den Unterſchied zwiſchen Leib, Leben, Seele, Geiſt und Ichheit nicht hinlänglich faſſen, um die Unſterblichkeitslehre ſo ins Licht zu ſetzen, wie es im vorhergehenden, zugleich mit klaren Beſtimmungen der Begriffe, Himmel und Hölle, geſchehen iſt (S. 946—994). Endlich konnte nur durch das vollſtändig gefaßte Glaubensdogma das unzertrennliche Verhältniß des Glaubens zur religiöſen Liebe (S. 995.), die Wirkſamkeit der Andacht und des Gebets (S. 999.), vor allen die auch philoſophiſch erkennbare Unentbehrlichkeit der welthiſtoriſchen Offenbarung im engern Sinne, nach ihren bereits in dem hiſtorikotheologiſchen Theile beſtimmten Eigenſchaften, als einer höhern innerlich und äußerlich wunderbaren Heilsordnung (S. 926. S. 997. 998.), in voller Klarheit erſcheinen. . . . Die drey eben abgehandelten Fragen der philoſophiſchen Bewußt=

ſeynslehre müſſen aber noch in eine vierte zuſammengefaßt werden: Was bin ich? Dieſe ſtellt unſere religiöſe Bewußtſeynslehre (IV.) auf. Das Sichbewußtwerden iſt offenbar diejenige zuſammenfaſſende Hauptthätigkeit im Bewußtſeyn, die man Vernunft im engern Sinne nennt, die durch den vernünftigen Perſönlichkeitstrieb angekündigt wird, die von allen Bewußtſeynsthätigkeiten zurückſchließt, und ſie zuſammenfaßt. Da auch hier die drey Hauptmerkmale alles Bewußtſeyns, Grund, Inhalt, Form in Betrachtung kommen, zerfällt dieſe vierte Frage ebenfalls in drey untergeordnete a) was iſt der Grund meines Sichbewußtwerdens, b) was iſt der Inhalt, das Endziel des Sichbewußtwerdens, c) was iſt die thätige Form und Richtſchnur meines Sichbewußtwerdens? Unſere Bewußtſeynslehre hat hierauf (§. 24.) geantwortet, indem ſie a) einen Bewußtſeynsgrund aufſtellt, in welchem Beſtimmungs- Erkenntniß- und Lebensgrund als das höchſte Selbſt, das vollkommne geiſtige, perſönliche Urbewußtſeyn, erſcheint, b) ein Endziel des Sichbewußtwerdens, das wiederum der ſich perſönlich in der Schöpfung zu deren Beſeligung offenbarende Gott iſt; c) eine Richtſchnur und zugleich eine richtende Urkraft des Sichbewußtwerdens, das wiederum der perſönliche mit dem Menſchen-Ich ſich verbindende Gott iſt, unter dem religiöſen, gebietenden Antriebe, vollkommen, wie er, und religiös frey zu werden, ſo daß ſich der Menſch zwar keiner abſolut ſelbſtſtändigen, aber doch untergeordneten Vernunftperſönlichkeit bewußt wird, als ein Werkzeug,

der göttlichen, die ihn gebraucht, um ihn an ihrem Urbewußtſeyn Theil nehmen zu laſſen. So hat denn unſere Bewußtſeynslehre den §. 1. aufgeführten Hauptgrundſatz Auguſtins durchgeführt, daß der Menſch ſich nur vollkommen erkennt, und vollkommen werden kann, in wiefern er die Grundidee der göttlichen Vollkommenheit und Perſönlichkeit faßt und ſich derſelben aneignet und hingiebt. Auf dieſem Standpunkte war es allein möglich, die weſentlichen Hauptbegriffe des vernünftigen Bewußtſeyns religiös zu beſtimmen und zu erſchöpfen, den religiöſen Begrif der göttlichen Vollkommenheit von jedem ſpeculativen zu unterſcheiden (S. 1009.), die aus dem letztern entſprungenen Theodiceen, wegen des Uebels und des Böſen in Gottes Schöpfung, in ihre Schranken zurückzuweiſen (S. 1010.), den Begrif der religiöſen Freyheit von allen philoſophiſchen Hirngeſpinnſten einer abſolut metaphyſiſchen, oder ewig dauernden ſittlichen oder pietiſtiſch ſchwärmeriſchen Freyheit zu reinigen (S. 1019.), endlich den Begrif der göttlichen Perſönlichkeit, nach ächt religiöſem (nicht metaphyſiſchem) Sinne, in ſeiner Unentbehrlichkeit unter dreyfacher Beziehung des Bewußtſeyns, für jede lebendige Bewußtſeynsreligion zu zeigen (S. 1019 bis Schluß von §. 24.). — So ſteht denn das menſchliche Bewußtſeyn durch das von uns entwickelte religiöſe Axiom in ſeiner harmoniſchen Vollſtändigkeit da, für eine philoſophiſche Bewußtſeynslehre vollendet, die nur auf analytiſchem Wege in voller Uebereinſtimmung mit der ſy-

ſtematiſch, ſynthetiſch ausgeſprochnen religiöſen Ueberzeugung erſcheint. Der Philoſoph fragt nach dem Ideale des Guten, Wahren und Schönen, oder wie Kant, was kann ich wiſſen, was ſoll ich thun, was darf ich hoffen, kurz was bin Ich? Der Religionsbekenner antwortet, wie in einer alten Predigt geſchrieben ſteht: „Gott allezeit mit der Begerung ſuchen, und mit dem Bekenntniß zu finden, und mit dem Geſchmack zu rüren, das iſt zu Gott gegangen und gekommen ſeyn." Da Philoſophie ein griechiſcher Name iſt, verlangen die Philoſophen zu ſcheinbarer Gründlichkeit griechiſche Benennungen für die Kapitel der Bewußtſeynslehre, und auch dieſe können wir geben. Das Axiom des gewiſſenhaften Bewußtſeyns begründet 1) für die Willenslehre eine Thelematologie, Teleologie und Ethik 2) für die Wiſſenslehre eine Transcendentalphiloſophie, Ontologie und Kritik 3) *für die* Glaubenslehre eine Metaphyſik, Aeſthetik und Aſcetik 4) für die vernünftige Bewußtſeynslehre eine Theologie, Kosmotheologie, und Pſychikotheologie, die ſymmetriſch und architektoniſch neben einander ſtehn. Ueberall leiteten uns aber in der Vernunftphiloſophie die vier Vernunfttriebe, der Gewiſſens- Wahrheitserkenntniß- Seligkeitstrieb, und der Trieb des innern Gottesdienſtes, die auf einen Beſtimmungs-, Erkenntniß-, Lebens- und Bewußtſeynsgrund zurückweiſen, vorwärts einen Endzweck, Hauptgegenſtand, ein Ideal und Endziel vorhalten, und

dabey die heiligende, erleuchtende, beſeligende und zur religiöſen Freyheit, zum Mitbewußtſeyn Gottes erhebende, geſtaltende Kraft des Geiſtes Gottes verkündigen. Die religiöſen Eigenſchaften Gottes ſtellen ſich dabey eben ſo ſyſtematiſch dar, wie das menſchliche Bewußtſeyn, und erſcheinen nun in der Abtheilung Gott in dem Bewußtſeyn als ganz dieſelben, wie wir ſie ſchon in den Abtheilungen, Gott in der Natur und Gott in der Geſchichte, in ſinnbildlichen Spuren erblicken konnten (ſ. Gott in der Geſchichte. S. 288. — S. 311.), und wir haben dergeſtalt, nach Zurückweiſung des Naturalismus, des blos hiſtoriſchen Supernaturalismus, und des ausſchließlichen Rationalismus, die natürliche, welthiſtoriſch übernatürliche, und vernünftige Religionsanſicht in friedliche Uebereinſtimmung gebracht.

Der S. 341 — 347. ausgeſprochene Endzweck und Gang unſerer rationaltheologiſchen Unterſuchungen war, die analytiſch geſuchten Reſultate der philoſophiſchen Bewußtſeynslehre kämen ganz mit dem ſynthetiſch aufgeſtellten Reſultate der Religion überein, wenn dieſes der Religionsbekenner (mit Abziehung aller blos welthiſtoriſch (a posteriori) anerkennbaren Thatſachen, die begreiflich mit dem philoſophiſchen (a priori) in keine Vergleichung kommen können) in einer der philoſophiſchen entſprechenden, allgemeinern Sprache und ſyſtematiſch dogmatiſchen Ordnung ausdrückt. Es bleibt uns alſo, nach aufgeſtelltem Syſteme der philoſophiſchen Bewußtſeynslehre,

zur Vollendung des Ganzen noch übrig, den Religionsbekenner ſein Bekenntniß ſyſtematiſch ausſprechen zu laſſen. Er braucht ſich nicht ſo mühſam hinaufzuarbeiten zu dem Reſultat ſeiner Ueberzeugung wie der Philoſoph, auf wiſſenſchaftlichem Wege, auch nicht mehr nach dem Grunde, der Quelle ſeiner Ueberzeugung, ſo überall zu fragen, ſo überall zu forſchen, ob er auch Boden habe, wie der Philoſoph. Genug, er hat ſeine Ueberzeugung ſchon. Er braucht ſie nicht anatomirt, zergliedert zu betrachten. Sie iſt in ihm ein lebendiges Ganzes. Er kann alſo ſein Bekenntniß kurz, bündig und richtig gefaßt ausſprechen. Ob ihm das aber, bey aller Lebendigkeit ſeiner Ueberzeugung, auch wiſſenſchaftlich gelingen könne, ob er überall den Irrthümern, welchen ſelbſt rechtgläubige Theologen bey Aufſtellung ihrer dogmatiſchen Prinzipien und Definitionen unterliegen, würde aus dem Wege gegangen ſeyn, wenn er ſich nicht mit dem Gange einer richtigen Bewußtſeynslehre bekannt gemacht hätte, iſt eine andere Frage.

Allgemeines
Religionsbekenntniß
in Uebereinſtimmung mit der axiomatiſchen Bewußtſeynslehre.

I.

Für den religiöſen Menſchen iſt die Religion (das Innewerden Gottes) kein vereinzelter, untergeordneter Bewußtſeynszuſtand, ſondern bey allen Bewußtſeynsthätigkeiten, innerhalb der Wahrnehmung ſeines Ichs, ſein vernünftig zuſammengefaßtes Bewußtſeyn ſelbſt.

Anmerkung. Das Sinnenleben und die dadurch in der Erfahrung als beharrend erkannte Einerleyheit des Ichs, gemeinhin Bewußtſeyn genannt, ſind alſo nur Entwickelungsſtufen der Religion, aus Eigenwillen, ſinnlicher Verkehrtheit, natürlicher Unſeligkeit und Niedrigkeit zum Bewußtſeyn zu kommen.

II.

Dieſe Religion iſt das unmittelbar thätige, einleuchtende, lebendig zuverſichtliche, vernünftige Bewußtſeyn von dem abhängigen, heiligenden, belehrenden, beſeligenden und zur Vollkommenheit erhebenden Verhältniſſe des leiblich und zeitlich beſchränkten Ichs, zu Gott, d. i. zu einem im Denken, Vorſtellen und Wollen des Menſchen unaufheblichen Urbewußtſeyn, (geiſtigen Urſeyn), welches ſich als Urſprung Endziel und geiſtig geſtaltende Richtſchnur jedes zum Bewußtſeyn kommenden Ichs ankündigt, ſobald in dem Letztern der Trieb nach Rechtfertigung, Wahr=

heitserkenntniß, und freyer, wiewohl untergeord=
neter Theilnahme an einer unbedingt höchſten beharr=
lichen Vernunftperſönlichkeit erwacht.

Anmerk. 1. Das unmittelbar thätige Bewußtſeyn des Ichs von ſeinem abhängigen, heiligenden Verhältniſſe zu Gott heißt gewiſſenhaftes Wollen (Gewiſſenhaftig=keit). Die Abhängigkeit des menſchlichen Willens von Gott heißt ein Verhältniß der Heiligung, weil das natürlich wan=delbare, im lautern Wollen des Menſchen=Ichs Gott gehei=ligt, d. i. unwandelbar gewidmet wird, Gott aber, und die Richtung auf ihn, das Heil aller wollenden Weſen, ihre Uebereinſtimmung zu einem Ganzen der gewollten Zwecke allein möglich macht. Inwiefern Gott nun im Religions=verhältniſſe überhaupt als Urſprung, Endziel und geiſtig geſtaltende Richtſchnur des Ichs ſich ankündigt, wird er zur Heiligung des gewiſſenhaft wollenden Ichs, als Be=ſtimmungsgrund, Endzweck und heiligende Haupt=thätigkeit dargeſtellt. Daß ohne Gott aber das natürlich wollende Ich unheilig ſey, erweiſt der Gewiſſenstrieb, nach wel=chem der natürliche ſelbſtſüchtige Menſch ſich zu rechtfertigen, oder zu entſchuldigen ſucht, mithin die natürliche Unheiligkeit (eigenwillige Trennung vom Ganzen) fühlt.

Anmerk. 2. Das unmittelbar einleuchtende Bewußt=ſeyn des Ichs von ſeinem abhängigen, belehrenden Verhält=niſſe zu Gott, heißt gewiſſenhaftes Erkennen (Ge=wißheit). Die Abhängigkeit des menſchlichen Verſtandes von Gott heißt ein Verhältniß der Belehrung und Unter=weiſung. Denn der durch die Wahrnehmung natürlich be=ſchränkte, vereinzelte und von Gott abgekehrte (verkehrte) Menſchen=verſtand wird durch göttliche Belehrung auf Gott unwandelbar hingewieſen. Gott aber und die Richtung aller Erkenntniß auf ihn macht allein die Gewißheit und Weisheit aller wiſſenden Weſen, ihre Uebereinſtimmung zu einem Ganzen der erkennbaren Wahrheit möglich. Inwiefern Gott nun im Religionsverhältniſſe überhaupt als Urſprung, Endziel und geiſtig geſtaltende Richtſchnur des Ichs ſich ankündigt, wird er zur Unterweiſung des gewiſſenhaft erkennenden Ichs, als Erkenntnißgrund, Hauptgegenſtand und erleuch=tende Hauptthätigkeit dargeſtellt. Daß aber ohne Gott das natürlich erkennende Ich unwiſſend und unweiſe ſey, erweiſt

der vernünftige Erkenntnißtrieb, nach welchem der natürlich verkehrte Menſch ſich wahrhaft zu machen ſtrebt, mithin die natürlich-beſchränkte Unwiſſenheit, Unwahrhaftigkeit und Thorheit, nicht verläugnen kann.

Anmerk. 3. Das unmittelbar belebende, zuverſichtliche Bewußtſeyn des Ichs von ſeinem abhängigen beſeligenden Verhältniſſe des Ichs zu Gott heißt gewiſſenhafte Lebensvorſtellung (Glauben). Die Abhängigkeit der menſchlichen Lebensvorſtellung von Gott heißt ein Verhältniß der Beſeligung. Denn das natürlich vereinzelte, unſelige Menſchenleben, wird durch die unwandelbare gläubige Verbindung mit Gott unendlich (d. h. über die bedürftige, unſelige Sinnen-Schranke hinaus, mithin als überſinnlich) belebt, und durch Theilnahme an einer allgemeinen Zweckmäßigkeit des Lebens beſeligt. Gott aber und die gläubige Verbindung mit ihm macht allein die belebende Zuverſicht und Hoffnung auf Seligkeit, bey Weſen, die Vorſtellkraft für ein überſinnliches Leben haben, ihre Uebereinſtimmung zu einem Ganzen allgemein zweckmäßigen ſeligen Lebens möglich. Inwiefern Gott nun im Religionsverhältniſſe überhaupt als Urſprung, Endziel und geiſtiggeſtaltende Richtſchnur des Ichs ſich ankündigt, wird er zur Beſeligung des gewiſſenhaft gläubigen Ichs, als Lebensgrund, Lebensideal und ſeligbelebende Hauptthätigkeit dargeſtellt. Daß aber ohne Gott das Ich unſelig ſey, erwies der Seligkeitstrieb, nach welchem der natürlich unſelige Menſch ſich dauerhaft zu beglücken (glückſelig zu werden) und doch die Unmöglichkeit dieſer ſtets beſchränkten Glückſeligkeit bey der ſelbſtſüchtigen Trennung vom ſeligen Ganzen fühlt.

Anmerk. 4. Das unmittelbar vernünftige Bewußtſeyn des Ichs von dem abhängigen, aber zur Vollkommenheit erhebenden Verhältniſſe des Ichs zu Gott, heißt gewiſſenhaftes Vernehmen des unbedingten Grundes (religiöſe Vernunft, Innewerden Gottes, als höchſter geiſtiger Perſönlichkeit im Bewußtſeyn), Endziels und Hauptvermögens aller Bewußtſeynsthätigkeiten. Die Abhängigkeit der Menſchenvernunft von Gott heißt ein Verhältniß der Erhebung. Denn die niedere unvollkommne, unſelbſtſtändige Menſchenvernunft wird, inſofern das Ich, in der Heiligung, erleuchteten Erkenntniß, und im beſeligenden Glauben, ſich als

ein Werkzeug und Organ Gottes vernimmt, erſt vernünftig-perſönlich, und durch mitbewußte Theilnahme an Gottes Urbewußtſeyn zu ihm erhoben (religiös frey und vollkommen). Gott aber und der ihm gewidmete vernünftige Gottesdienſt macht allein die beharrliche Perſönlichkeit vernünftiger Weſen, und ihre Uebereinſtimmung in einem Ganzen des urſprünglich-perſönlichen Urbewußtſeyns möglich. Inwiefern Gott nun im Religionsverhältniſſe überhaupt als Urſprung, Endziel und geiſtiggeſtaltende Richtſchnur des Ichs ſich ankündigt, wird er zur Vervollkommnung und Erhebung des gewiſſenhaft vernehmenden Ichs, als Bewußtſeynsgrund, Bewußtſeynsziel und Hauptthätigkeit alles erhebenden Sichbewußtwerdens im Endlichen dargeſtellt. Daß aber ohne Gott das Ich unperſönlich und unvollkommen ſey, erweiſt der unbefriedigte vernünftige Perſönlichkeitstrieb, nach welchem der natürlich unvollkommne Menſch unbedingt ſelbſtſtändig zu werden ſtrebt, und doch die Unmöglichkeit, unbedingt frey und perſönlich zu werden, bey der Trennung ſeiner gewähnten Selbſtſtändigkeit vom vollkommnen Ganzen des allein urſprünglich perſönlichen Urbewußtſeyns, d. h. beym verſagten Gottesdienſte, anzuerkennen genöthigt iſt.

III.

Die Religion maßt ſich nicht an, Gott als Urweſen, oder als Grund alles Seyns und der Anordnung deſſelben (als Welturſache, Weltordnung, Natur u. ſ. w.) zu erkennen. Sie erkennt nur ſeine Eigenſchaften, wie er ſie im Religionsverhältniſſe durch die Vernunfttriebe ankündigt, und dem religiöſen Gemüth, welches den Vernunfttrieben, in ihrem richtigen, nicht verkehrten Sinne Folge leiſtet, innerlich, d. h. im Verhältniſſe zu den Bewußtſeynsthätigkeiten des Ichs offenbart.

Anmerk. 1. Die eingebildete ſpeculative Vernunft, Erkenntniß eines 1) Ewigen, 2) Allmächtigen, 3) das All in Einheit und Zuſammenhang umfaſſenden 4) unbedingt nothwendigen

Weſens, welches endliche Dinge hervorbringt und belebt, könnte von der Ohnmacht und Knechtſchaft ſolcher endlichen Weſen überzeugen, aber keine Religion als anzuerkennende Verbindlichkeit hervorbringen. Dieſe religiöſe Verbindlichkeit entſteht erſt durch die in allen Vernunfttrieben zum Bewußtſeyn kommende urſprüngliche Verbindung mit Gott, d. h. inwiefern endliche Geiſter ſich bewußt werden, ein Ebenbild Gottes, ihm in allen Thätigkeiten verwandt zu ſeyn. Dieſes iſt aber auf dem Wege der philoſophiſchen Verſtandeserkenntniß allein unmöglich.

Anmerk. 2. Die Religion, ſelbſt als Verſtandeserkenntniß, iſt alſo keine Erkenntniß eines an ſich unbedingt nothwendigen Weſens, ſondern eines, mit Denken, Vorſtellung und Wollen des Ichs nie aufzuhebenden und deshalb als ewig gedachten, vorgeſtellten vernommenen Urbewußtſeyns.

Anmerk. 3. Die Religion, betrachtet ſelbſt nur als Verſtandeserkenntniß, iſt folglich auch weit anderes, als bloße Vorausſetzung eines immer und überall vorhandenen (ewiggenannten) Urſeyns, welches, urſprünglich und innerlich Eins, nach nothwendiger Beſtimmung ſeiner Natur als ein unendliches Werden in Schranken der Endlichkeit (d. i. in Schranken zeitlicher Geiſtesbegriffe, Seelenleben, und räumlich zu Körpern zuſammengezognen Elemente) äußerlich offenbar wird. Dieſe in der älteſten, wie in der neueſten Philoſophie verkündete, und von den aufgeklärten Starkgeiſtern gemeiniglich angenommene ſogenannte Gottes- und Allgegenwartslehre könnte die ſich beſinnende Philoſophie ſelbſt ſchon als grobe Verwechslung eines von der Zeit getrennten ewigen Raums und einer vom Raum getrennten, ewigen Zeit mit der Ewigkeit Gottes, des Sinnbilds ſeiner allgegenwärtigen Dauer mit ſeinem Weſen nachweiſen, durch welche Verwechslung alles Seyn zu einem ewigen idealiſtiſchen Geſpenſt, in einem ewigen materialiſtiſchen Grabe herumſpukend, kurz zu ewigem Tode wird. (S. 889.) Der Religionsbekenner begnügt ſich mit der Erklärung, daß jene ſogenannte Gotteslehre Irreligion ſey. Ihm iſt Gott nicht Urſeyn, (allerrealſtes Weſen) Ein und Alles — ſondern Urbewußtſeyn, welches Grund, Inhalt und thätige Form alles Seyns in urſprünglicher Liebe zuſammenfaßt und vernimmt. Ihm iſt eine Offenbarung Gottes im Endlichen und für das Endliche nicht ein fataliſtiſches, äußerlich Offenbarwerden innern Seyns, ſondern

ein Sich offenbaren Gottes in Liebe, freyer Thätigkeit des Urbewußtſeyns. Er muß es daher den begeiſterten Offenbarungsſchriften Dank wiſſen, die ihm die Religion erhielten, während die Philoſophie unaufhörlich thätig iſt, ſtelle ſie ſich noch ſo religiös an, die Religion durch Demonſtration, in Verbindung mit der grobſinnlichen Denkart des verkehrten, gefallnen Menſchengeſchlechts zu vernichten. „Woher kommt die Weisheit, fragt Hiob in einem der älteſten, gottbegeiſterten Bücher der Welt, und wo iſt die Stätte des Verſtandes? Der Abgrund ſpricht, ſie iſt nicht in mir, und das Meer ſpricht, ſie iſt nicht bey mir. Sie iſt verholen vor den Augen aller Lebendigen, und die Geſtorbenen nehmen nur von ihr ein Gerücht in das Grab. Gott allein weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte (ſ. d. polem. Theil, S. 15) — das göttliche Weſen ſahe, daß das Licht gut war, ſagt Moſes," — — Gott ſind alle ſeine Werke bewußt von der Welt (ἀπο του ἀιωνος) her. (Apoſtg. Cap. 15, V. 18.) Letzterer Spruch iſt) nebſt denen: Ich bin der ich ſeyn werde, ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig — Gott iſt die Liebe, ἀγαπη, caritas, er zeuget ſeinen Sohn von Ewigkeit und giebt ihn der Welt, der als Wort, Licht, Leben und Weisheit im Anfange bey Gott iſt. Gott iſt der höchſte vollkommene Geiſt") — — eine der Hauptwahrheiten der Bibel, um die philoſophiſche Irreligion von der Religion zu trennen, und dieſe Hauptwahrheiten werden ſo häufig in der chriſtlichen Theologie nicht an die Spitze geſtellt, weil viele Theologen an ihrer Idee der Allmacht, höchſtens der Vernunftwürde kleben, und ſo unbewußt dem Naturalismus und Rationalismus in die Hände arbeiten, — demohngeachtet ſteht es alſo wörtlich in der Schrift: daß der Gott der Religion nicht ein Urſeyn, nicht das allerrealſte Weſen, ſondern das höchſtvollkommne Urbewußtſeyn ſey.

IV.

Der religiöſe Menſch nennt Gott, ſeinen Herrn, (als unbedingt guten Urwillen) die Wahrheit, das Leben und den höchſtvollkommnen, unbedingt perſönlichen Geiſt; denn ſo kündigt er ſich in den Vernunfttrieben an. So offenbart er ſich innerlich, als unmittelbare Wahrnehmung, allen menſch-

lichen Bewußtſeynsthätigkeiten, wenn dieſe religiös pflichtmäßig auf ihn gerichtet werden.

V.

Gott iſt der Herr, [ein unbedingtguter Urwille] für alles gewiſſenhafte Wollen und Thun (§. II. Anm. 1.) Er iſt, als ſolcher, Alleinherrſcher, heilig und gerecht. Er iſt der ausſchließliche Beſtimmungs- und Bewegungsgrund, der Endzweck, und die richtende, geſtaltende Hauptthätigkeit, bey der, vom Ich ausgehenden Selbſtbeſtimmung aller Bewußtſeynsthätigkeiten, die zu Einem Grunde im wollenden Ich zuſammengefaßt werden.

Anmerk. 1. Der Religionsbekenner läugnet nicht, daß die Idee der abſoluten Macht, der nichts im Wege ſteht, ſchon die Idee des Guten in ſich enthalten könne. Allein er erkennt die Herrſchaft Gottes an, nur für freye, zum Heil berufene Weſen. Gott iſt der abſolutgute Alleinherrſcher im Bewußtſeyn des Menſchen, und kündigt ſich ſo im Gewiſſenstriebe an, durch das anfangs nur verbietende Gebot: Du ſollſt keine Götter haben neben mir. Die Abgötterey iſt nicht, wie die Buchſtaben-Theologen lehren, in Egypten oder Babylon zu ſuchen. Sie iſt das vergötterte Böſe des menſchlichen Eigenwillens. Der natürliche Menſch kennt einen eigenwilligen Götzendienſt in ſeiner Bruſt, darum hat er eine weltliche Neigung zu demſelben, mithin Gewiſſenswahl, zwiſchen dieſem Eigenwillen zu wählen, und zwiſchen Gott, der ſich, urſprünglich mit dem Ich verbunden, ſelbiges allgemeingeſetzlich verbindend, ankündiget. Dieſe ſittliche Gewiſſenswahl zwiſchen Gott und der vergötzten Selbſtſucht iſt offenbar ſelbſt eine Kraft des Böſen und ſoll durch die ausſchließlich geforderte Alleinherrſchaft Gottes im Bewußtſeyn bekämpft, oder aufgehoben werden, dagegen ſoll, nach Aufhebung der ſittlichen Freyheit, die urſprüngliche, religiöſe Freyheit des Menſchen, (das verlorne thätige Ebenbild Gottes) wieder geboren werden, eine Freyheit, welche nicht nach abſoluter Selbſtſtändigkeit (unendlicher metaphyſiſcher Un-

abhängigkeit, ſelbſtſchöpferiſcher Selbſtbeſtimmung) ſtrebt, ſondern ein religiöſes Mitbewußtſeyn Gottes, in einer mit Gott vereinten Selbſtentwickelung iſt. Die Grundidee eines abſolutguten, herrſchenden Weſens ſetzt alſo im menſchlichen Bewußtſeyn, die Wahl zwiſchen Gottes abſolutguter Thätigkeit und einer böſen Selbſtbeſtimmung voraus. Denn wenn es keinen Götzendienſt des Böſen im Menſchen gäbe, könnte er die Idee des abſolutguten Willens nicht faſſen, welcher die Zwecke aller in Einem göttlichen Endzweck ſeines Reichs vereint! Daher iſt dieſe Grundidee der göttlichen Herrſchaft, als Beſtimmungsgrund zugleich Bewegungsgrund, d. h. Gott iſt nicht blos unbedingter Herr, ſondern Herrſcher aus einem religiöserkennbaren Bewegungsgrunde. Die Vernichtung der ſittlichen Freyheit mittelſt der Religion bedeutet ſoviel, daß der eigenſüchtige Menſch durchaus nichts mehr wolle, ſondern Gott, die göttliche Selbſtthätigkeit, das Bewußtſeyn beſtimme. Nach gewiſſenhafter Anſicht thut alſo in der Religion Gott, als Herrſcher (nicht blos als ein irdiſcher Geſetzgeber oder Richter, ſondern auch als ein unmittelbarer Geſetzvollbringer, Gebieter,) das Gute allein — das Eigenwillige des Naturmenſchen dagegen iſt allemal böſe, und der religiöſe Menſch betet: Schaffe in mir Gott ein reines Herz, einen neuen Geiſt — nimm deinen Geiſt nicht von mir! Der Bewegungsgrund zum Gottesdienſte iſt alſo die Erkenntniß ſeines abſolutguten Willens, d. h. eines Beſtimmungsgrundes, der in dem göttlichen Urbewußtſeyn in Beziehung auf zeitliche Weſen, und in Verbindung mit ihnen, vorausgeſetzt wird, und durch alle Ausſchließung eigenſüchtiger Zwecke, ſeine Herrſchaft, ſeinen Endzweck (das Reich Gottes) bewährt." Chriſti Ausſpruch: Niemand iſt gut, denn der alleinige Gott, iſt alſo der Grund der religiöſen Herrſchaft Gottes und des ihm zu widmenden Gottesdienſtes.

Anmerk. 2. Der abſolutgute Urwille Gottes ſtellt ſich, als Gegenſatz des menſchlichen, unter der Form der Heiligkeit dar, d. h. als eine unwandelbare Richtung auf das Heil eines durch Gehorſam gegen Gott übereinſtimmenden Ganzen wollender Weſen, als Endzweck. Hier verkündet Gott, (im Gewiſſenstriebe ſich mit dem Menſchen urſprünglich als verbunden ſich darſtellend,) das Gebot: Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig. Dies iſt der Grund aller religiöſen

Selbſtbeſtimmung oder Verbindlichkeit des menſchlichen Wollens. Da der göttliche Herrſcherwille ausſchließlicher Beſtimmungs- und Bewegungsgrund iſt, und ſein Reich als Endzweck unwandelbar beſtimmt, ſo muß ſeine allgemeingeſetzliche Form das menſchliche Wollen läutern und heiligen, von der Selbſtſucht auf das Heil des Ganzen lenken. Wohl iſt das Gebot der Heiligkeit klar: Erforſche den abſolut-guten Willen deines Gottes, und thue ihn; aber der Menſch handelt deswegen noch nicht religiös, der nach ſeiner Ueberzeugung handelt. Denn er muß ſich ſelbſt erſt als böſe erkannt haben, eh er den Willen Gottes erkennen will. Weil der Menſch für ſich in natürlicher Selbſtſucht ſich beſtimmt, ſo iſt es allein der göttliche, herrſchende abſolutgute Urwille, der das Bewußtſeyn des Menſchen läutern und heiligen kann.

Anmerk. 3. Der läuternde, heilige Wille Gottes ſtellt ſich als Gerechtigkeit dar, inwiefern Gott im Gewiſſen das Böſe von dem Guten ſcheidet, jenes Böſe mit der Gewiſſensangſt und Selbſtverachtung bey verdienten Uebeln beſtraft, ihm eine entfernte Stelle im göttlichen Urbewußtſeyn anweiſt, und es von ſeinem Angeſichte entfernt. Alle Gerechtigkeit Gottes iſt alſo ſtrafend und rechtfertigend, durch die Strafe ſelbſt läuternd, und es war eine ganz irreligiöſe Anſicht, Gottes Gerechtigkeit zur Ablohnerin der Tugend zu machen, die weder ein Glück eigentlich verdient, noch deſſelben gebrauchen kann, d. h., eben darin ihr Weſen hat, daß ſie das ſelbſtſüchtige Streben nach Glückſeligkeit bekämpft. — Indeſſen mag die Gerechtigkeit Gottes inſofern doch, als ſie eine Heilsordnung zur Seligkeit feſtſetzt, und gewiſſe Bedingungen der Seligkeit im Bewußtſeyn beſtimmt, ebenfalls belohnend, genannt werden.

Anmerk. 4. Gerechtigkeit, Heiligkeit, Alleinherrſchaft Gottes verhalten ſich alſo in Abſicht auf die Gegenſtände ihrer Anwendung wie das unrechte Wollen, das Sollen und das gute Wollen des Menſchen, auf welches dieſe Eigenſchaften (des Richters, Gebieters, Vollſtreckers) bezogen werden. D. h. die Religion ſtellt Gott als gerecht dar, in wiefern der Menſchenwille das Gute nicht will; nicht auf rechtem, ſondern böſem Wege iſt; als heilig, in wiefern der Menſchenwille durch Gott aufgefordert und getrieben wird, den Weg zum Heil einzuſchlagen, als alleinherrſchend, in wiefern das ächte Gute, ſelbſt im religiöſen Menſchenbe-

wußtſeyn durch Gottes Willen ausſchließlich bewirkt und vollſtreckt wird, und ihm allein vom religiöſen Menſchen zugeeignet werden muß. Daher iſt niemand gut, wie der alleinige Gott, nach Chriſtus, der dies Prädicat ſelbſt von ſeiner Menſchheit ablehnt, und daß uberhaupt Gott allein das Gute (auch durch den Menſchen) vollbringe, iſt ganz chriſtlicher Anſicht gemäß (Paulus an die Philipp. K. 2. v. 13. „Gott iſts, der in euch wirket (ἐνεργῶν) beide das Wollen und das Vollbringen (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν). Die Rationaltheologen halten das fur gefährliche Identitätslehre, indem ſie die hier blos behauptete religiöſe Identität, mit einer metaphyſiſchen verwechſeln (S. 395.), wiewol ſelbſt Kant mit ſeiner myſtiſchen Cauſſalität des Sittengeſetzes auf denſelben Weg geräth (ſ. oben S. 250.). Die neuere Vernunfttheologie konnte dem Menſchen nicht genug Selbſtſtändigkeit in ſittlichem Freyheitsbegriffe zu ſichern, und vergaß Luthers Wink „wo Menſchenkraft eingeht, geht Gottes Kraft aus.“ —

VI.

Gott iſt die Wahrheit (der Grund der Wahrheit) für alles gewiſſenhafte Forſchen und Erkennen, durch welches ein Wiſſen, oder Gewißheit im *religiöſen* Bewußtſeyn entſteht (§. 11. Anmerk. 2.) daher ſchreibt der Religionsbekenner Gott Wahrhaftigkeit und Allwiſſenheit, hiernächſt Vorſehung (als Vorausſehung) zu. Gott iſt demnach der Erkenntnißgrund, der Hauptgegenſtand aller Erkenntniß und zugleich die unterweiſende, erleuchtende Hauptthätigkeit, bey der unter menſchlicher Ichform ſtattfindenden Entwickelung der Erkenntniß und des Wiſſens, die zur Einheit des Grundes im Bewußtſeyn zuſammengefaßt werden.

Anmerk. 1. Die göttliche Allwiſſenheit im religiöſen Sinne, d. h. mit dem Grunde aller Wahrheit gleichbedeutend und mit Wahrhaftigkeit in engſter Verbin-

dung verhält ſich zur Allwiſſenheit im metaphyſiſchen Sinne (§. III. Anmerk. 1. das All der Dinge in Einheit oder Form des Erkennens umfaſſend) wie die Idee der unbedingt guten Alleinherrſchaft Gottes zur Allmacht (§. V. Anmerk. 1.). Die gewöhnliche Nationaltheologie ſtellt die Macht und das Wiſſen Gottes metaphyſiſch unbedingt vor, indem ſie die menſchlich verkehrte böſe Neigung nach abſoluter Unabhängigkeit, willkührlicher Wirkſamkeit (S. 650. 59.) und magiſcher Erkenntniß einer Natur der Dinge (S. 576.) auf Gott überträgt, und bey ſolcher Vermiſchung menſchlicher Beſchränktheit mit göttlicher Unbedingtheit, im Widerſpruche der göttlichen Eigenſchaften unter ſich geräth, welche zum Triumph des Atheismus dienen. Das theoretiſche, metaphyſiſche Vernunftideal der Allwiſſenheit beruht auf dem menſchlich beſchränkten (nicht religiöſen) Begriffe von einer ſowol formellen als objectiven Wahrheit, d. i. einer durch Denken erreichten Uebereinſtimmung dieſes Denkens mit einer Form und Natur der Dinge, oder einem Seyn an ſich, das als Gegenſtand dem menſchlichen beſchränkten Verſtande entgegengeſetzt iſt und ihn bedingt. Daß dieſer Begrif der Wahrheit, der ohne Widerſpruch nicht einmal auf ein unbedingtes Weſen angewendet werden kann, nicht religiös ſey, erhellt ſchon aus der Einbildung, in welche dieſer Begrif ſo viele Denker geſtürzt hat, „die Religion ſey keine Wahrheit.“ Eine auf einem ſolchen ungöttlichen Wahrheitsbegriffe gegründete Allwiſſenheit, (das Ideal vieler Gelehrten, die da alles wiſſen wollen) wäre blos der gewünſchte Zuſtand, eines Weſens, alles Seyn von ihm abgeſonderter Dinge ſeiner Erkenntniß und ſeiner Zweckbegriffe unterworfen zu ſehn, und gerade damit erweiſt es ſich, daß dieſe Idee nur der Ohnmacht endlicher Geiſter ſeinen Urſprung verdankt. Nun enthält zwar die in Gott wahrhafte, religiös vorausgeſetzte Idee der Allwiſſenheit ebenfalls eine daraus folgende Abhängigkeit alles Seyns von Gott, ſo daß es kein Seyn gebe, mithin auch kein Wiſſen beſonderer geiſtiger Weſen, welches jene göttliche Allwiſſenheit nicht umfaſſe und begründe. Allein der Religionsbekenner legt hierbey nur keinesweges jenen menſchlich beſchränkten Begrif der Wahrheit zu Grunde, als ob die Wahrheit blos ein Zuſtand oder Ziel Gottes in Anſehung von ihm abgeſonderter Dinge, nicht Er ſelber die Wahrheit, der Grund derſelben

wäre. Der Religionsbekenner denkt alſo nicht an ein menſchliches Wiſſen (welches, nach dem Apoſtel, nur aufbläht), wenn er von der allwiſſenden Gottheit ſpricht. Der religiöſe Grundbegrif bleibt immer hier derjenige, daß Gott wahrhaftig ſey, und durch die Dinge, die von ihm alle abhängig ſind, die er allwiſſend umfaßt, ſeine beharrliche, wahrhafte, ſich ſelbſt gleiche, heilige Natur darſtelle. Dieſe göttliche Wahrhaftigkeit, ſeine ſich ſelbſt gleiche Wahrheit, nicht das erkannte Seyn der Dinge, iſt alſo der Hauptgegenſtand, welcher bey der göttlichen Allwiſſenheit im religiöſen Sinne vorausgeſetzt wird. Die Dinge beziehn ſich alle auf Gott, und werden von ihm ſo erkannt, ſind nur Mittel, Gott ſelbſt, als Grund der Wahrheit darzuſtellen, während bey einem menſchlichen Wiſſensbegriff gerade das zu erkennende Seyn der Dinge, der Zweck, und die Wahrheit, als Erkenntniß, umgekehrt nur das Mittel iſt. So erkennt denn Gott in ſeiner Allwiſſenheit, nach religiöſer Bedeutung, keinesweges etwa das Seyn, oder eine Natur der Dinge, als von ihm abgeſonderte Gegenſtände, um in ſich den Zuſtand der Wahrheit gleichſam erſt zu bewirken. Sondern er erkennt umgekehrt alle Dinge, als den Abdruck ſeiner Wahrheit, ſeiner geiſtigen, beharrlich übereinſtimmenden Natur, als ſeine Werke. Darum heißt es in der Schrift: Gott ſind alle ſeine Werke bewußt von der Welt her (§. III. Anmerk. 3.) — (nicht alle Dinge) und wenn in der Schrift überhaupt von Dingen die Rede iſt, welche Gott erkennt, ſo iſt nicht dabey an Seyn, Object, Gegenſtand, Ding an ſich in philoſophiſchem Sinne zu denken, ſondern die Dinge bezeichnen dann eben göttliche Werke, in denen ſich Gottes Urkraft und geiſtige Wahrheit abbildet. Die Allwiſſenheit Gottes iſt alſo Gottes Selbſtbewußtſeyn zugleich. Vortrefflich ſagt Wolf (in der natürlichen Gottesgelahrtheit) „Gott erkennt alle von ſich verſchiedene Dinge, durch ſich ſelbſt, oder in ſo fern er ſich ſelbſt erkennt.“ — — Denn die Dinge, das All oder das ſogenannte Seyn ſind nur Gottes Thaten. Gott ſelbſt iſt im Beſitz alles Seyns, unter der Form ſeiner Wahrheit, während dem menſchlichen Verſtande ſolches Seyn der Dinge als ein ihm äußeres gegeben wird, und dieſer die Wahrheit nur als eine vom wahren Seyn abgezogene Form, als einen erſt zu erreichenden Zuſtand betrachten muß. Die Allwiſſen-

heit eines wahrhaften Grundweſens, in dieſem religiöſen Sinne, hängt daher auch mit der Glaubensidee der Weltſchöpfung durch den abſolut guten Willen (als Grundlage alles Lebens und Seyns) unmittelbar zuſammen, und kann auch aus letzterer gefolgert werden, wie denn überhaupt die unmittelbare religiöſe Grundüberzeugung Ein zuſammenhängendes identiſches Ganzes iſt und Eine Eigenſchaft Gottes, die im religiöſen Sinne aufgefaßt wird, als Grund und Folge der andern zugleich betrachtet werden kann. Allein nichts deſto weniger, oder vielmehr eben um des zuletzt bemerkten willen, ſteht die Ueberzeugung, daß der abſolute gute Urwille, im Gewiſſen angekündigt, zugleich ein wahrhaftes Grundweſen ſey, welches alles, was Wiſſen und Gewiſſen im Menſchen heißt, begründe, oder einleuchtender Erkenntnißgrund aller Wahrheit ſey, für ſich ſchon feſt, ſollte auch der Glaube an ebendenſelben Urwillen als ſchöpferiſches Urſeyn noch nicht anſchaulich im Menſchen entwickelt ſeyn. Der Geiſt der Religion iſt kein Skepticus. Religion und Wahrheit ſind gleichbedeutend, daſſelbe, keine ohne die andere. Daß der Geiſt, welcher im Bewußtſeyn das Religionsverhältniß verkündet, offenbart, zur einleuchtenden Grundgewißheit erhebt, nicht täuſche oder lüge, beharrlich derſelbe, und dieſes Wort ſeiner Weisheit ſammt dem darauf gegründeten reinen Bewußtſeyn des Menſchen kein Schein ſey, iſt die Grundbedingung jeder religiöſen Ueberzeugung, auf dem Wege der Vernunft oder Schrift entwickelt, wie viel oder wenig lebendiger Glaube damit ſonſt verbunden ſeyn mag, „des Herrn Wort iſt wahrhaftig und ſeine Zuſage hält er gewiß" iſt daher eine Hauptäußerung der Schrift, die nothwendig in den Mund der gottbegeiſterten Schriftſteller kommen mußte. — Die religiöſe axiomatiſche Idee der Wahrhaftigkeit und Allwiſſenheit Gottes enthält alſo folgende Hauptüberzeugungen des Religionsbekenners 1) das Verhältniß des Menſchen-Ichs zu dem herrſchenden abſolut guten Urwillen Gottes iſt ein wahres Seyn, deſſen einleuchtende Erkenntniß von Gott ſelbſt im Menſchen bewirkt und entwickelt wird, der demnach im Bewußtſeyn des Menſchen wahre Zuſtände bewirkt, welche kein ſkeptiſcher Zweifel in Schein verwandeln kann, ohne alle Religion und ächte Sittlichkeit aufzuheben (S. 819) 2) die unmittelbar einleuchtende Religionserkenntniß iſt eine von

Gott kommende Offenbarung (im weitern Sinne), eine Folge der geiſtigen Thätigkeit des wahrhaften Gottes im Menſchen, eine Gewiſſensrührung und Belehrung durch Gott, deren Inhalt der natürlich verkehrte Menſchenverſtand von ſelbſt nicht finden kann (S. 826). Dieſes offenbarte Wiſſen wird von einigen Philoſophen fälſchlich mit dem Glauben verwechſelt, (der erſt durch beſondere Offenbarung in engerem Sinne lebendig werden kann) daher jene denn alles Wiſſen auf einen ſogenannten Glauben an die Wahrheit gründen. Der Religionsbekenner hat aber ein urſprüngliches, geoffenbartes Wiſſen. Er weiß, an wen er glaubt, wem er in ſeinem Leben vertraut (S. 340—42) 3) da das Religionsverhältniß eine wahrhafte Uebung des Erkenntnißtriebes zur Pflicht macht, bey allem Erkenntnißtriebe aber als Grund und Ziel eine abſolute vollkommne Wahrheit, zur Begründung eines allumfaſſenden Wiſſens, vorausgeſetzt iſt, (welche letztere Idee der Menſch gar nicht haben würde, wenn ſie nicht irgendwo wirklich wäre) ſo folgt daraus für den Religionsbekenner, daß der als wahrhaftig ſich ankündigende Gott, ſelbſt im Beſitz der abſoluten Wahrheit, d. h. das Seyn der Dinge von deſſen Allwiſſenheit abhängig, ja daß er ſelbſt der Grund jener Wahrheit ſey, von welcher er eine Belehrung dem Menſchen mittheilt. Die abſolute Wahrheit iſt alſo für den Religionsbekenner nicht, wie alte Philoſophen ſagen, ins Meer verſenkt, oder, nach Anſicht der Skeptiker und Kritiker, ein ganz unnachweislicher Gränzbegrif eines Dinges an ſich, ſondern, nach Lactantius, und Charron ein Eigenthum Gottes. Außer Gott iſt niemand weiſe, war ſchon Grundgeſetz der pythagoriſchen Philoſophie. 4) die Wahrhaftigkeit Gottes hindert nicht, daß der Menſch möglichen Täuſchungen unterworfen ſey, die aber der religiöſe Menſch ſeiner eigenen verkehrten Anſicht zuſchreibt. Alle Wahrheit, die der Menſch faſſen kann, bleibt Verhältniß und ſo kann er ganz wohl ſagen, daß er, vielleicht erſt nach aufgehobenen Sinnenverhältniſſe, im Schooße der ewigen Wahrheit erwachen werde. 5) Da das Verhältniß der göttlichen Allwiſſenheit zum menſchlich beſchränkten, religiöſen Verſtande ein belehrendes iſt (§. II. A. 2.) ſo bekommt die Allwiſſenheit Gottes den Namen der Weisheit (im religiöſen Sinne einer der Menſchen unterweiſenden geiſtigen Thätigkeit), welche den menſchlichen Erkenntnißtrieb nach dem Ziele der

Wahrheit hinweiſt, und in wiefern ein lehrender Geiſt die Entwickelung des Wiſſens im Lehrling voraus weiß und nach Standpunkten vorausbeſtimmt der Vorſehung, (im eigentlichſten Sinne). 6) die Allwiſſenheit Gottes wird im religiöſen Sinne zwar der Grund aller religiöſen Gewißheit überhaupt ſeyn, inwiefern letztere auch wiſſenſchaftliches Streben begründet, aber doch vorzüglich auf den Gewiſſenszuſtand des religiöſen Gemüths bezogen werden, in Abſicht auf welchen der natürliche Menſch den meiſten Täuſchungen unterliegt. Daher betet der Religionsbekenner mit den Worten der Schrift: prüfe mich, Herr, und ſiehe ob ichs redlich meine, und auch die Heiden fühlen das Bedürfniß allwiſſender (allesſehender,) Gottheiten bey ihren Betheurungen, für die es keine andre Zeugen giebt. Ja es iſt das wahre Weſen der Religion, ein Gegenſatz des praktiſchen Atheismus, irgend ein wahrhaftes Urbewußtſeyn als Zeugen der innern Geſinnungen mit heiliger Scheu vorauszuſetzen, aber nicht zu fürchten (ſ. d. polem. Theil S. 52). In dieſer Hinſicht hängt auch eine Allwiſſenheit, die das innerſte der Herzen prüft und kennt, mit der Gerechtigkeit Gottes (§. V. A. 3.) nothwendig zuſammen, welche letztere, als richtende Scheidung des Böſen vom Guten im Gewiſſen der Menſchen, ohne erſtere nicht denkbar wäre. 7) die Allwiſſenheit Gottes, in Verbindung mit deſſen ausſchließlicher Alleinherrſchaft (§. V. A. 1.) iſt endlich der Grund, warum ſich der Religionsbekenner die Gottheit unter der Form der Alleinigkeit, Einigkeit, oder beharrlichen Einerleiheit denken muß. Selbſt ſpeculativ bewies Spinoza in ſ. metaphyſiſchen Gedanken die Einigkeit Gottes aus deſſen Allwiſſenheit, da man vorher den ſeichten Grund, daß Ein Gott hinreichend zur Erklärung der Weltſchöpfung ſey, gebraucht hatte (Grundriß der allgem. Religionsl. S. 415) Denn die Allwiſſenheit beſteht eben, wie ſchon die Analogie des menſchlichen Wiſſens andeutet, in einer Beziehung auf alles begreifende Allgemeinheit und Einerleyheit einer höchſten umfaſſenden Erkenntniß, und mehrere allwiſſende Götter würden doch, wie die heidniſchen in der Myſterienphiloſophie, zu Einem und einerley erkennenden Geiſte (ſich wechſelſeitig begreifend) zuſammenfallen. Für den Religionsbekenner kommt aber noch die ausſchließliche Herrſchaft und Heiligkeit des abſolut guten Willens hinzu, der keine abſondernde Vielheit des Wollens dulden kann. (§. V. A. 1.) —

Daß aber bey der Einigkeit Gottes nur der religiöſe, kein metaphyſiſcher Sinn unterzulegen ſey, und dabey nicht an eine tranſcendentallogiſche oder gar mathematiſche Einheit (Kategorie) eines beſonderen Dinges zu denken ſey, wie die Antitrinitarier pflegen, ſollte ſich von ſelbſt verſtehn (ſ. d. polem. Th. S. 179).

Anmerk. 2. Die Form, unter welcher die Allwiſſenheit auf das religiöſe Gemüth einwirkt, heißt insbeſondere, in Rückſicht der zu belehrenden, endlich erkennenden Weſen, die Weisheit Gottes (im ächten altdeutſchen Sinne des Worts), weil im gewiſſenhaften Erkennen der abſolut gute Urwille als ein unterweiſender, die richtige Bahn anweiſender, mittelbar belehrender, unmittelbar erleuchtender Geiſt vorausgeſetzt wird, und im religiöſen vernünftigen Wahrheitstriebe zu deren wahrhafter Erkenntniß treibend, ſich ankündigt. Die Weisheit Gottes weiſt den Menſchen auf die Erkenntniß des Eins, was Noth iſt, hin, nicht nur auf die Form höchſter Grundſätze, nach welchen ſich eine wahrhafte Erkenntniß bey ihm entwickeln ſoll, ſondern auch auf den Hauptgegenſtand oder Inhalt aller religiöſen Erkenntniß, welcher die Abhängigkeit aller Dinge vor Gottes abſolut gutem Willen, und die Beziehung aller erkennbaren Gegenſtände auf Gott, iſt, d. h. auf den Zweck dieſer Gegenſtände, ein Ausdruck göttlicher Wahrheit zu ſeyn (ſ. A. 1.). Alle Erkenntniß eines Daſeyns von Dingen und ihrer Beſchaffenheit darf alſo nur in ſo fern einen abſoluten Werth für den Religionsbekenner haben, in wiefern dadurch die Wahrheit, als das Weſen Gottes, erkannt wird. Jeder andre Erkenntnißtrieb aus eitelm Hang nach Ideenbeſchäftigung, Neugierde, oder vorausgeſetztem irdiſchen Nutzen der Erkenntniſſe, in wiefern ſolches Vergnügen oder ſolcher Nutzen nicht durch die erkannte Pflicht des irdiſchen Berufes geweiht wird, wird von der Religion für unweiſe erklärt. Das Gebot, das an den Menſchen ergeht, weiſe zu werden, weil Gott weiſe iſt, und der Menſch ſich als ein Gott angehöriges Werkzeug göttlicher Weisheit erkennen ſoll, giebt erſt den Formalgeſetzen der Vernunft, den Grundſätzen der Einerleyheit, des nothwendigen Grundes und der höchſten Zweckmäßigkeit der Erkenntniſſe ihre Sanction und ihre lebendige Wirkſamkeit, ohne

welche dieſe wiſſenſchaftlichen Formen blos hypothetiſch, formell nothwendig, d. h. dem Inhalte nach zufällig wären (S. 830 vergl. Gott in der Geſchichte S. 122 Grundriß d. allgem. Religionslehre S. 247). Hierdurch bekommt das wiſſenſchaftliche Erkennen des Menſchen die phyſikotheologiſche, hiſtorikotheologiſche, rationaltheologiſche Richtung. Der Religionsbekenner betrachtet übrigens die Weisheit Gottes als ſeine Lehrerin, nicht nur indem ſie durch Wiſſenſchaft und Lehre ihr Wort an ihn ergehen läßt, ſondern auch indem ſie ſeine Lebensverhängniſſe zweckmäßig ordnet, damit er in der großen Schule des Lebens weiſe werden möge. Doch beſcheidet er ſich die Tiefen jener Weisheit auch hier mit ſeinem beſchränkten, erſt zu belehrenden Verſtande nicht durchaus zu erkennen, und ſo iſt er auch fern davon, die Weisheit Gottes, im religiöſen Sinne, mit der Weisheit im metaphyſiſchen Sinne zu verwechſeln, welche Verwechſlung die Syſteme der beſſern Welt (vom Optimismus ſ. Tafel 1. u. S. 495) und die Theodizeen (S. 1011) hervorgebracht hat. Für den religiöſen Menſchen bleibt die Weisheit Gottes immer Vorſehung d. i. die ſieht, wo der Menſch nicht ſieht, — und der Name Vorſehung iſt inſofern der Grund aller religiöſen Kritik, oder Gefangennehmung der verſtändigbegreifenden Menſchenvernunft. — Die Formaldefinition der göttlichen Weisheit im metaphyſiſchen Sinne, als die Wahl der zweckmäßigſten und kürzeſten Mittel zu den beſten Abſichten, (auf welche z. B. die Phyſikotheologie in Aufſtellung des Naturgeſetzes der Sparſamkeit hinzudeuten pflegt, (Gott in der Natur S. 191) mag von dem Atheismus immer als Widerſpruch mit der Allmacht Gottes, die allerdings an ſich (wohl aber bey Schöpfung endlich ſich entwickelnder Weſen!) kein Mittel braucht, angegriffen werden. Der Religionsbekenner beſcheidet ſich, weder die Zweckmäßigkeit aller Wege Gottes, noch am wenigſten ihre Kürze begreiflich nachweiſen zu können, indem die Weisheit Gottes wohl auf Wege gehn kann, die dem kurzſichtigen, voreiligen Menſchenverſtande lang dünken. Aber der Religionsbekenner iſt überzeugt, daß die Allwiſſenheit als Weisheit (im religiöſen Sinne) ſich zu dem beſchränkten in der Wahrheit zu belehrenden Menſchen herabläßt, Mittel zu deſſen ſtufenweiſe ſich entwickelnder Belehrung, oder auch Erleuchtung zu gebrauchen, und daß dieſe Mittel zweckmäßig ſeyn müſſen, wo dieſe Zckeckmäßigkeit auch nicht menſch-

lich begriffen werden kann, kurz daß „Gottes Gang, Segen und Licht ſey.“

Anmerk. 3. Vorſehung nennt der Religionsbekenner die göttliche Weisheit inwiefern er ihre Wege oder ihre im Weltlauf (Gott in der Geſchichte S. 18) als auch in Anordnung der Verhängniſſe des einzelnen Menſchenlebens gewählte Mittel, beſonders bey der menſchlichen Unwiſſenheit in Abſicht auf die Zukunft, nach ihrer ganzen Zweckmäßigkeit nicht begreifen kann (A. 2.), aber doch überzeugt iſt, daß alles geſchehende zum Abdruck der göttlichen Wahrheit und Wahrhaftigkeit diene, mit dem abſolut guten Willen übereinſtimmen werde, und in den Kreis jener göttlichen Allwiſſenheit eingeſchloſſen ſey, welche alle Dinge als abhängig von der Selbſterkenntniß Gottes durch ſeine Werke (A. 1.) umfaßt. Dieß iſt der eigentlichſte Begrif der göttlichen Vorſehung, welchen die Religion von je her vom Menſchen forderte, die unbegreiflichen Wege Gottes anzubeten und zwar nicht mit dumpfſinniger Reſignation, wie ſelbige etwa ein Voltaire und ähnliche Starkgeiſter empfehlen mögen, ſondern mit der Gewißheit, Gott werde ſeinen abſolut guten Willen in dem wahrhaften Abdruck aller ſeiner Werke, rechtfertigen und alles herrlich hinausführen zum Ruhme ſeines bey Beſtimmung der Weltenſchickſale offenbarten Willens, und alles, was geſchehe, ſey im Zuſammenhang der Schickungen betrachtet gut, weil der allwiſſende Gott eben mittelſt aller dieſer Dinge ſich ſelbſt, ſeine wahrhafte und abſolut gute Natur erkennt (A. 1.). Dieſer Begrif der göttlichen Vorſehung mag nun zwar den feſten religiöſen Denker beruhigen, der ſchon Hauptſchritte zur religiöſen Weisheit gethan hat, aber freylich noch wenig den ſchwachen, ſinnlichen Menſchen, ohne hinzukommenden anſchaulich lebendigen Glauben, daher auch alles Verweiſen auf die göttliche Vorſehung, zumal wenn es aus dem trocknen Munde der glaubenloſen und oberflächlichen Verſtandesreligion kommt, bey den Menſchen wenig Erfolg hat. Zwar iſt allerdings ſchon eine beruhigende Gewißheit, daß die geſammte Welt der Abdruck und die Verherrlichung eines abſolut guten Willens ſey, der ſich in ſeinen Werken, in dem Plane der Welt allwiſſend wiedererkennt; daß nichts dem Zufalle überlaſſen iſt, „alle Haare auf dem Haupte der Menſchen gezählt ſind und kein Sperling ohne Gottes Willen fallen kann.“ Allein der einzelne Menſch,

als Naturgeſchöpf mit einem Trieb nach Genuß und Vervollkommung ſeines Daſeyns, vorzüglich aber, als religiöſes Weſen mit dem Triebe nach Seligkeit bedarf des Begriffs der Vorſehung auch in Verbindung mit einem anſchaulichen Glauben an die Liebe und Güte Gottes, wo ſie dann in minder eigentlichem Sinne genommen, ſoviel als Vorſicht (Vorſorge für das Ganze und Einzelne) heißt, und ſo wird Vorſehn überhaupt in weiteſter Bedeutung oft für eine göttliche, allesbeſeligende Weltregierung überhaupt, als die Summe alles religiöſen Glaubens, genommen. Dieſer Glaube, das lebendigſte Vertrauen auf die Vorſehung, als eigentliche Vorſicht, kann demnach erſt entſtehn, wenn der Menſch Gott, als das allgemeinbeſeligende Urleben, als die abſolut gute Quelle des Lebens innig lieben, und beſonders mit Hülfe der Offenbarung im engern Sinne (namentlich der chriſtlichen), ſo hoch von ſich denken lernt, ſich nicht blos als ein durch den Weltplan oder Weltſeele verſorgtes Geſchöpf (nach dem gemeinen Begrif aufgeklärter Popularreligion auch bey den Heiden z. B. Cicero) ſondern als einen Gegenſtand beſonderer Liebe Gottes in ſeinem Einzelweſen anzuſehn. Indeſſen iſt auch ſchon der Begrif der Vorſehung in dem gegenwärtigen eigentlichſten Sinne der religiöſen Wiſſenslehre, wenn er gleich noch nicht den vollen lebendigen religiöſen Glauben ausdrückt, doch weit mehr und anderes als die philoſophiſchen Starkgeiſter daraus zu machen pflegen, die darunter nur eine allgemeine Weltordnung, höchſtens die anum fatidicam πρόνοιαν der Stoiker (Cic. de Nat. Deor. II. 29.) verſtehn, bey welcher es um Erhaltung der Gattung, um das Recht behalten in Anſehung der Orakel, keinesweges um das Glück oder Heil des Einzelweſens zu thun iſt. Der Grund dieſes Irrthums liegt in der Vermenſchlichung Gottes, welcher die Starkgeiſter, ſo viel ſie das andere verwerfen, ſelbſt am meiſten unterliegen. Vermuthlich glauben ſie, es dem höchſten Weltgeiſte oder vielmehr ihrer Weltſeele zu erleichtern, wenn dieſe für wenige Gattungen, nicht für Individuen zu ſorgen haben ſollen. Sie denken ſich Gott klein, weil ſie ſich ihn zu groß denken wollen, als daß er ſich um das Einzelweſen kümmere. Dieſe gerade Umkehrung der Sache, nach welcher ein todter Gattungsbegrif, welcher blos in und mit dem Individuum, und um des Individuums willen gefaßt wird,

zum ausſchließlichen Zweck, und das Individuum zu ſeinem Mittel gemacht wird, haben ſich die großen Geiſter zu Schulden kommen laſſen, weil ſie allerdings ſahen, wie die Naturordnung und weltgeſchichtliche Ordnung im Ganzen eine gewiſſe Verfaſſung behauptet, unter deren Bedingung, freylich als Gattungsbegriff, das Individuum ſich allein lebendig und zweckmäßig entwickeln kann. Allein hieraus ſchloſſen ſie thörig, die einzelne Biene ſey um des Bienenbegrifs willen da, und Cato nur um der Römiſchen Republik willen. (vergl. Gott in der Natur S. 80 — 83) kurz jedes Individuum, nur wegen der (noch dazu menſchlich fehlerhaft aufgefaßten) Idee. So beſchränkt und irrig denkt aber der Religionsbekenner nicht von der Vorſehung Gottes, daß er ihr lebendiges Auge nur auf den Mittelpunkt eines allgemeinen Weltplans gerichtet glaube, nicht auf die ganze Peripherie der lebenden, ſinnlichen und geiſtigen Weſen. Dem höchſten allumfaſſenden Geiſte iſt nichts zu gering, zumal inwiefern er ſich dem Glauben als Leben und Liebe offenbart. Seine Sorge geht daher auch nicht auf bloße Vernunftformen, die ohne den individuell beſtimmten und belebten Begrif nur Spinngewebe der modernen Philoſophie ſind. So heißt denn auch ſchon die Allwiſſenheit dem Religionsbekenner Vorſehung in ächt religiöſem Sinne als beſondere Vorſehung, auf die weiſe Beſtimmung jedes Menſchenlebens bezogen, *nicht in* jenem metaphyſiſchen Sinne einer allgemeinen Weltordnung, eines Hauptplans, nach Hauptideen gefaßt, alſo nicht im Sinne des gekrönten Philoſophen, der die Behauptung in Verſe brachte: la providence ne s'interesse point à l'individu, mais à l'espece. ſondern im Sinne eines Paul Gerhards, der da ſang: „Befiehl du deine Wege der allertreuſten Pflege, deß der die Himmel lenkt" und für dieſes kindliche Vertrauen ſogleich durch Beweiſe belohnt ward, daß der Lenker der Himmel Zeit habe, auch ihn treu zu pflegen. Die Vorſehung, nach religiös aufgefaßtem Begriffe, iſt alſo die göttliche Allwiſſenheit und Weisheit, die, nach vorausbeſtimmten Schranken des Verhängniſſes, den Lauf aller menſchlichen Begebenheiten überhaupt, wie des individuellen Menſchenlebens insbeſondere umfaßt und begleitet, damit dadurch der Hauptgegenſtand alles Erkennens, die wahrhafte, abſolut gute Natur des Urwillens mehr oder weniger erkannt und dem religiöſen Menſchen ſelbſt offenbart werde.

Sie wiegt zu ſolchem Endzweck jedem Menſchen ſeine Beſtimmung, ſein Glück und ſeine Leiden zu, und was ſie ſchafft, ſagt der fromme Gellert, iſt „Seligkeit." Darum ſchreibt der Religionsbekenner der Vorſehung nicht die Sorge für das irdiſche Glück allein zu, das vergänglich ſeyn muß, wie es beſchränkt iſt, macht ihr nicht Vorwürfe über Hungersnoth, Waſſerfluten und Erdbeben, das tauſende von Menſchen auf einmal begräbt. Wohl aber iſt er überzeugt, daß durch die Vorſehung, bey Glück und Unglück als gleichgewählten Mitteln für die religiöſe Beſtimmung des einzelnen Menſchenlebens, wie des Menſchengeſchlechts, geſorgt iſt, daß die Wahrhaftigkeit Gottes bey der Richtung auf allgemeines Heil und allgemeinzweckmäßiges Seyn, dadurch gerechtfertigt und offenbar werde. Der Religionsbekenner, wenn er ſich in ſeiner Unvollkommenheit und Beſchränktheit erkennt, kann dabey immer ſagen: „Ich bin zu geringe für die Treue, die mir Gott erweiſt, aber keinesweges: ich bin zu geringe, daß Gott ſich um mein einzelnes Weſen kümmern könnte." Die ſpeculative Frage, wie die Vorſehung Gottes mit der menſchlichen Freyheit zu vereinigen ſey, kann den Religionsbekenner nicht treffen. Denn dieſer Widerſpruch iſt eine Folge des metaphyſiſchen Mißverſtändniſſes jener zwey religiöſen Begriffe. Denn einestheils iſt die Vorſehung Gottes dem Religionsbekenner kein Feſthalten an einem allgemeinen Weltenplan, wie ihn ein menſchlicher Geiſt in ſeiner zeitlichen Beſchränktheit der Begriffe voraus denkt, und der durch ſpätere Entwickelung von Zeitbegebenheiten Eingriffe erleiden könnte. Anderntheils iſt die Freyheit des Menſchen dem Religionsbekenner keinesweges eine abſolute urſprünglich ſchöpferiſche Welt- und Selbſtbeſtimmung, die Gottes Abſichten zu ſtöhren vermöchte. Sie iſt ſittlich religiös verſtanden, eine bloße Gewiſſenswahl, nach der ein nicht religiöſer Menſch zwiſchen Gott oder ſich ſelber, einem endlichen Naturweſen, als ausſchließlichen Beſtimmungsgründen im Bewußtſeyn zu wählen hat, und die Wahl falle gut oder böſe aus, ſo kann ſie der ſie begleitenden Allwiſſenheit Gottes nicht entgehn, die ſie und die daraus hervorgehende äußere Lebensweiſe als Mittel zu Verherrlichung weiſer Abſichten, welche in der Ewigkeit feſtſtehn, erkennt. Dieſe ſittliche Freyheit iſt nach religiöſer Anſicht (S. V. A. 1.) ſelbſt ſchon eine Kraft des Böſen, die unter den Augen der göttlichen Allweisheit entſtanden ſeyn und dazu dienen muß,

auf daß das endliche Weſen lerne, wohin es durch ausſchließliche Selſtbeſtimmung gerathen kann. Der religiöſe Menſch erkennt hierbey die Allwiſſenheit Gottes nicht als prädeſtinirender Grund, daß das Böſe, welches nur die zugelaſſene mögliche Selbſtanſchauung eines beſchränkten Weſens iſt, entſtehen mußte, ſondern als den Grund, daß auch dieſes in ſeiner Möglichkeit allerdings zugelaſſene Böſe, als Mittel den beſten Abſichten Gottes dienen muß. Für die allwiſſſende Vorſehung iſt alſo das Böſe kein Böſes, das die allgemeine Richtung der Welt zum Guten ſtöhrte, ſondern nöthig gewordenes Erziehungsmittel, wiewol es die Gerechtigkeit Gottes, nach der eignen Anſicht des Menſchen im Gerichte, als böſe richtend erkennt. Jene ſittliche Freyheit ſoll aber im Menſchen durch die Religion ganz aufgehoben werden und die religiöſe Freyheit an ihre Stelle treten, welche Gott als ausſchließlichen Beſtimmungsgrund erkennt und inſofern mit dem göttlichen Willen unmittelbar zuſammenfällt, (als ächtes Seruum arbitrium im Sinne der Religionsbekenner) wie ebenfalls auch das böſe Wollen, aber mittelbar, dem göttlichen Willen dienen muß. Das Daſeyn des Böſen iſt alſo nur die innere Bewußtſeynsthatſache, daß in den Menſchen die Religion uoch nicht wirkſam ſeyn könne, und dieſes kann keineswegs als der Weisheit und Vorſehung Gottes entgegen betrachtet werden. Was die Willkühr bey einzelner Handlungsweiſe betrifft, die auch der gewiſſenhafte Menſch in ſofern erkennt, in wie fern er mit eigner Vernunftthätigkeit den Willen Gottes erforſchen ſoll, ſo iſt ſie auch der Grundidee der Vorſehung nicht entgegen, welche zwar gewiſſe unabänderliche Schranken des Berufs, der Beſtimmung, des Verhängniſſes für das Menſchenleben beſtimmt und erkennt, aber eben zu dem Zweck, daß er innerhalb derſelben mit eigner Thätigkeit ſein religiöſes Bewußtſeyn entwickeln und dabey Gottes Hülfe erfahren ſoll, keineswegs aber um den Menſchen zur Maſchiene einer begrifmäßig vorgeſchriebenen Nothwendigkeit zu machen. Der Hauptfehler, der die ganze Schwierigkeit für die Speculation anregte, iſt die ſchon vom Philoſophen Wolf getadelte und im vorhergehenden ſatſam widerlegte Verwechslung einer unendlichen Zeit mit der Ewigkeit Gottes (§. III. A. 3.) deren Unterſchied ſchon der h. Thomas einſah, indem er behauptete, „daß wenn auch die Welt von Ewigkeit (eine unendliche Zeit ſey) doch dieſe weltliche Ewigkeit,

nicht mit der abſoluten Ewigkeit Gottes einerley ſeyn würde.“ Dies und das Wort Vorſehung, dem in der Sprache ein beſchränkter Zeitbegrif beywohnt, veranlaſſten, Gott ſelbſt in die Zeit zu ſetzen, und ihm einen vorausbeſtimmten Plan oder ewige Weltordnung, beyzulegen, und ſo in Fatalismus, Determinismus (S. 480—88) oder graſſe Lehren von Prädeſtination zu Himmel oder Hölle zu verfallen, von welchen, die Religion im Menſchen ganz aufhebenden Syſtemen die religiöſe Grundlehre der Vorſehung ganz unterſchieden iſt. Letztere Ueberzeugung ſagt nicht mehr aus, als daß Gottes Allwiſſenheit das ganze nach den beſten in der Ewigkeit gefaßten, in der Wahrhaftigkeit gegründeten Abſichten Gottes beſtimmte Gefild der Begebenheiten umfaſſt, daß Gottes Weisheit bey allen Zeitbegebenheiten, wie auch bey aller Selbſtbeſtimmung oder Wirkſamkeit des Menſchen, berufend, beſtimmend, beyſtehend, oder zum Guten lenkend concurrirt, wie ein Erzieher bey feſten Abſichten und überlegenem Wiſſen in den eignen Lebensverſuchen und Fehlern des Kindes... und ſo durch ihn zum Zweck der Religion, Erkenntniß und Offenbarung ſeines abſolut guten Willens alles herrlich hinausgeführt werden wird.

Anmerk. 4. Vorſehung, Allweisheit und Allwiſſenheit ſind alſo religiöſe Ausdrücke für Eine, vorzüglich die Erkenntniß und den Verſtand des Menſchen begründende, leitende und richtende Eigenſchaft Gottes, und beziehn ſich, erſtere auf das Nichtwiſſen des Menſchen, die zweyte auf das Wiſſen ſollen, oder zum Wiſſen Beſtimmtſeyn des Menſchen, und die dritte auf das wirkliche Wiſſen und die Wahrheitserkenntniß des Menſchen, wovon Gott ſelbſt alſo der Grund iſt. Gott belehrt und erleuchtet den Menſchen, deſſen Wiſſen keinesweges unbedingte Selbſtthätigkeit iſt, war von jeher ein Hauptgrundſatz ächter (d. h. nicht moderner) Religion.

VII.

Gott iſt das Leben, (der Grund des Lebens, die unbedingt beharrende, unbedingt erſte und unbedingt gute, d. i. für alles endliche Leben höchſt zweckmäßig thätige Lebensgrundlage, durch deren mit den Hauptbedingungen der Sinnenwelt, Raum und Zeit, ſtets ver-

bundene Vorſtellung, bey andächtiger Uebung der Vorſtellkraft, eiu lebendiger, an das Sinnenleben wirkſam geknüpfter Glaube, als ein überſinnliches geiſtiges Leben, im religiöſen Bewußtſeyn entſteht. (§. II. A. 3.) In dieſem Glauben nennt der Religionsbekenner Gott ſeinen Schöpfer und ſchreibt ihm ſchöpferiſche Liebe, aber auch ſelbſt das höchſte Leben (innere Seligkeit und äußerlich ſich offenbarende Herrlichkeit) hiernächſt unendliche Güte zu. Gott iſt demnach beharrlich vorgeſtellter Grund aller Lebensvorſtellungen, das ſich offenbarende Ideal für alle Lebensvorſtellungen, und die belebende beſeligende Hauptthätigkeit, bey der unter menſchlicher Ichform ſtattfindenden Entwickelung des Glaubens und der andächtigen Begeiſterung, die auf eine unendliche, aber allgemeinzweckmäßige Lebensmannichfaltigkeit im Bewußtſeyn bezogen werden.

Anmerk. 1. Für den Religionsbekenner iſt das wahre Leben, nicht das Grundgefühl des Körpers, (Gott in der Natur S. 159) nicht der Begrif des Leibes, der leiblichen Veränderungen, und ſinnlich mannichfaltigen Wahrnehmungen (Sinnenleben) ſondern eine mit letzterer verknüpfte Weltvorſtellung von einer höchſt und allgemein zweckmäßigen Harmonie aller Lebensthätigkeiten überhaupt (S. 698) geiſtiges, vernünftiges, gläubiges Leben, und — in beſchränkten Weſen dieſe Weltvorſtellung von einem allgemein zweckmäßigen Urleben zu bewirken, der Endzweck der Körperwelt, als eines Offenbarungsmittels Gottes. Daher genügt es keinesweges zum religiöſen Schöpferbegrif ſich Gott metaphyſiſch als bloße Welturſache zu denken, phyſikotheologiſch als Erzeugungsurſache des Körperlebens, (Naturvater) oder moraliſch als Beſtimmungsgrund zur Lebenspflicht. Solche moderne philoſophiſchen Religionsſurrogate erſchöpfen den ächt religiöſen Schöpferbegrif auf keine Weiſe. Grund vom Daſeyn körperlicher Dinge und vorübergehender Gedanken ſeyn

produciren, oder hervorbringen, könnte auch eine fataliſtiſch, fabrikmäßig arbeitende blinde Urnatur, zu der die Alleswiſſer Gott ſo gern um ihn zu begreifen herabwürdigen, und welchen naturphiloſophiſchen Begrif ſie ſo fein unter dem theologiſchen Lieblingsbegrif der Allmacht verſtecken, ungeachtet auch dieſer nicht einmal Grund- oder Hauptinhalt eines ächt religiöſen Glaubens ſeyn kann. Lebensmaſchienen zu vorübergehenden glücklichen Empfindungen beſtimmen, oder wohl gar, nach heidniſch mythiſcher Anſicht, Geiſter aus dem Urſeyn in einen Lebenskerker verſtoßen und einſperren, ohne Ausſicht auf eine andre Erlöſung, als durch den irdiſchen Tod, hieße nicht aus Liebe eine Welt ſchaffen, die eines höchſten Weſens würdig wäre, und an ſich einen andern als vorübergehenden und beſchränkten Werth hätte. Selbſt wenn die Verſtandesreligionen von einem allmächtigen und weiſen Weltenerbauer reden, können ſie den ungläubigen Einwand nicht aufheben, daß dieſer weiſe Geiſt mit der Weltſchöpfung wohl nur beſchränkte Zwecke etwa zu bloßer Darſtellung geiſtiger Formen beabſichtigen möge. — In dem Glauben an Schöpferliebe hingegen liegt die Vorſtellung, daß Gott ſein eigenes Urleben liebend erzeuge, einer geſchaffenen Welt mittheile, dieſe Welt, auch als Summe endlicher Zuſtände, durch ein Verwandſchaftsgefühl mit ihrem Schöpfer zu dem von ihm geliebten Ebenbilde ſeines ſeligen Urlebens erhebe.

Das Chriſtenthum iſt alſo ausſchließlich im Beſitz des religiöſen Schöpfungsbegriffes, indem es uns ſagt, daß die Welt durch und für den Sohn Gottes, (das urſprünglich erzeugte und der Endlichkeit aus freyer Liebe oder Gnade für eine Offenbarung zugewandte Urleben) geſchaffen ſey, kurz daß Gott die Welt alſo geliebt habe, ihr ſeinen Sohn zu geben. — Mit dieſem Schöpfungsbegriffe allein iſt auch die Möglichkeit einer Erlöſung von aller aus der Endlichkeit etwa in den Weſen hervorgehenden Unſeligkeit vereinbar. Der religiöſe Glaube verbindet alſo die Vorſtellung der Schöpferliebe mit allen Lebensvorſtellungen, und das iſt das Weſen der Andacht. Der religiöſe Menſch ſagt: Ich lebe ein für die unendliche Weltvorſtellung beſtimmtes und mit dem Triebe nach dieſer Seligkeit verbundenes Leben, ſo wahr Gott ſelber lebt, in und mit der Welt, oder vielmehr indem die endliche Welt in einem göttlichen Leben mit enthalten iſt. Dieſe Glaubensvorſtellung kann aber für den an die

Bedingungen der Sinnenwelt, Raum und Zeit gebundenen Menſchen gar nicht lebendig wirkſam werden, wenn eine verkehrte philoſophiſche Anſicht, oder populäre Scheinanſicht die Sinnenwelt ganz von Gott trennt, und ſich in den Begrif eines ewigen Raums, einer ewigen Zeit, einer nothwendigen Weltordnung oder bloßen formellen Geſetzmäßigkeit verliehrt. Daher fordert der religiöſe Glaube die Verbindung der göttlichen Schöpferliebe, als Baſis alles Lebens mit den räumlichen und zeitigen Vorſtellungen, unter dem Attribute der göttlichen allesdurchdringenden ewigen Allgegenwart. Dieſe andächtige Vorſtellung iſt kein Widerſpruch oder willkührlichen Schwärmerey ſondern vorſtellbar, wenn der religiöſe Menſch ſich Gott unter dem nothwendigen Sinnbild eines einfachen Durchſchnittspunkts von Raum und Zeit vorſtellt, ſo daß der einfache Ranmpunkt als Bild der Dauer, der einfache Zeitpunkt als Bild der Allgegenwart in dieſer Vereinigung ſich darſtellt. Dagegen bey der umgekehrten Vorſtellung, daß der Raum ſelbſtſtändig und überall, die Zeit ſelbſtſtändig und immer ſey, der allgegenwärtige Gott in Raum und Zeit eingeſchloſſen würde, ſtatt Grund und Fülle aller Räume und Zeitvorſtellung zu ſeyn. Jener Durchſchnittspunkt iſt alsdann nichts anders als das mit der menſchlichen Vorſtellkraft verknüpfte Sinnbild und Organ der in der Ewigkeit anhebenden räumlichzeitlichen Thätigkeit des Weltſchöpfers, und des Beſtimmungsgrundes für alles Bewußtſeyn. Die Vorſtellung der göttlichen Allgegenwart iſt alſo keine metaphyſiſche, die allemal Raum, Zeit und Gott verwechſeln muß, ſondern eine religiöſe, wie ſie ſich der Pſalmiſt vorſtellt, daß der göttliche abſolut gute Urwille, die göttliche Weisheit und Liebe ihn halten und führen würde, wenn er Flügel der Morgenröthe nähm. Daher verbietet der Religionsbekenner ſeinem Verſtande über das Weſen der allgegenwärtig ſich mittheilenden Schöpferliebe zu grübeln, weil dies durch Widerſprüche den Glauben ſtöhren muß. Doch dient ihm dieſer unbegreifliche Glaubensbegrif zum Leitſtern einer verſuchten ſymboliſchen Erkenntniß der Sinnenwelt, und ihrer Gegenſtände oder Veränderungen, wie ſie Natur und Geſchichte darſtellt.

Anmerk. 2. Gott iſt ſelbſt das höchſte Leben. Die urſprüngliche Liebe Gottes, (als ein ſich ewig erzeu-

gendes Urleben) und dieſes Leben, (als die Seligkeit Gottes 1. Timoth. K. 6. V. 15. 16.) ſind gleichbedeutend. Daher iſt auch die Schöpferliebe, welche dies Leben Gottes endlichen Weſen durch Offenbarung mittheilen will, keine bedürftige (pathologiſche, fataliſtiſch nothwendig getriebne Liebe), ſondern eine freye Liebe oder Gnade. Gott bedarf endlicher Weſen nicht zu ſeinem innern, ſeligen Leben, das er in ihm ſelber hat (Joh. 5. 26.) welches man als ein Bewußtſeyn ewiger Wirkſamkeit ſeiner abſolut guten, wahrhaften und Seligkeit erzeugenden Natur annehmen muß, welches daher, ſelbſt von Philoſophen, wie Spinoza und Wolf in ſeiner Gottesgelahrtheit, als eine Freude Gottes (Wohlgefallen) an ſich ſelbſt, vom Chriſtenthum aber als eine perſönliche Wechſel-Liebe in Gott vorausgeſetzt wird. Dies iſt das Licht, da niemand zukommen kann. 1. Timoth. K. 6. V. 16. In wiefern aber die Schöpferliebe endliche Weſen, die das Leben in ihr haben, (Apoſtelgeſch. 17. 28) ſchafft, um dieſen, in ſofern das für die Endlichkeit möglich iſt, das göttliche ſelige Leben zu offenbaren, heißt die Form, wie ſelbige dies höchſte Leben für endliche Weſen und in äußerlichen endlichen Werken offenbart nach der Religionsſprache die Herrlichkeit Gottes. — Das Ideal des Lebens aber, das endliche Weſen erreichen können heißt in der Glaubensſprache der Himmel, der Inbegrif der für endliche Weſen durch unmittelbare Offenbarung Gottes möglichen Seligkeit. Die Seligkeit endlicher Weſen, das ihnen durch die göttliche Herrlichkeit vorgehaltene erreichbare Ideal, an dem ſie mittelſt des Glaubens theil nehmen können, kann nur in einem ungeſtörten Beſitz des ihnen offenbarten höchſten Gutes, oder göttlichen Urlebens beſtehn, bey abwechſelndem Genuß unter ſtets endlicher Schranke beſonderer Individualität. Von jenem Ideale des himmliſchen Lebens unterſcheidet der Religionsbekenner das irdiſche, unter Gewiſſenszwang und körperlichen Hemmungen ſtattfindende Sinnenleben, welches nur gläubige Ahnungen des Himmels und beſchränkte, an irdiſche Offenbarungsmittel gebundene Offenbarungen Gottes zuläßt, für den Glauben aber doch überall Spuren der göttlichen Herrlichkeit in ſeinen Werken zeigt. — Ein glaubensloſes Befangenſeyn in der Zeitſchranke hält der Religionsbekenner immer für Unſeligkeit, deren höchſter mit Martern, Bosheit, Selbſtverdam-

mung und Haß des Seyns verbundener Grad die Hölle genannt wird, die wohl idealiſtiſch als eine nie aufhörende Zeit in Vorſtellungen endlicher, verkehrter unſeliger Geiſter ſich darſtellen, aber für kein Seyn in der Ewigkeit angenommen werden kann, ohne Gott ſelbſt, ſeine Liebe und Gnade zu begränzen. Auch der unſeligſte Zuſtand endlicher Weſen muß von dem Glauben, als Mittel göttlicher Liebe vorgeſtellt werden, und Dante konnte daher wohl an ſeine Höllenpforte ſchreiben: fecemi il primo amore.

Anmerk. 3. In wiefern der irdiſche Menſch mehr oder weniger unſelig iſt, da ihm der ungeſtöhrte Beſitz des höchſten Gutes in der Zeit abgeht, deren einzelne Zuſtände der Glaube nur als Mittel zur Seligkeit und Gottesoffenbarung anſehn kann, ſo bekommt Gottes Liebe, und Herrlichkeit, welche Mittheilung immer höherer Lebensvorſtellungen und Beſitz des höchſten Gutes, (den Himmel, A. 2. wo ſich Gott endlichen Weſen offenbart, unmittelbar wie er iſt,) verheißt, den Namen der unendlichen Güte. Dieſe Güte betrachtet die ächte Religion nicht blos als eine Geberin endlicher, irdiſcher Güter, ſondern des himmliſchen Gutes, wozu auch irdiſche Uebel dienen können. Daher iſt auch mit dem Glauben an dieſe Güte der Unſterblichkeitsglaube gleichbedeutend. Der Gott des Lebens und der Lebendigen ſpricht in Chriſtus: Ich lebe, und ihr ſollt auch leben, zu allen den Weſen, welche den Seligkeitstrieb in ſich wahrnehmen können, und ſchon hienieden ein geiſtiges (ächt vernünftiges) Leben leben. Ueber die Art der Fortdauer grübelt der religiöſe Verſtand nicht, ſondern läßt vertrauvoll die göttliche Vorſehung walten. Indeß geht aus dem Glaubensbegrif eines himmliſchen Lebens (A. 2.) hervor, daß endliche, beſondere unter Bedingungen der Körperwelt entwickelte geiſtige Weſen, dieſe Schranke der Endlichkeit für den Genuß des höchſten Gutes behalten, aber damit ungeſtörten Beſitz des letztern verbinden müſſen. So ergeben ſich von ſelbſt die Glaubensvorſtellungen 1) eines unter verklärter, veredelter Leibesgeſtalt beharrenden unverweslichen Körperlebens, (1. Corinth. 15. V. 42—44.) mit geſtillten irdiſchen Trieben, d. h. der ſeligen Lebensvorſtellung ſo bewußtlos untergeordnet, daß es ſelbige nicht hemmen oder ſtören könne; 2) einer Seele, welche die Summe der irdiſchen Erinnerungen und Verbindungen, in wiefern dieſe nichts hemmen-

des und zerſtückelndes bey ſich führen, als das Mittel der beſondern individuellen gewonnenen Gottesoffenbarung zu Rechtfertigung der Gerechtigkeit, Vorſehung und Güte Gottes feſthält, aber zum Beſitz des höchſten Gutes erweitert iſt; 3) eines endlichen Geiſtes, deſſen auf die höchſten Bedingungen der abſoluten Güte, Wahrheit, Seligkeit und Perſönlichkeit gerichteten Vernunfttriebe befriedigt und verſöhnt ſind; 4) einer Ichheit, als nothwendigen Organs der Endlichkeit, die Liebe Gottes in harmoniſcher Selbſtbewegung wahrzunehmen, ohne fernern unſichern Tugendkampf, alſo nicht ſittlich, ſondern religiös frey. (§. V. A. 1.)

Anmerk. 4. Die Güte Gottes wird alſo gedacht, in wiefern das endliche Vernunftweſen in der Zeit befangen, noch unſelig iſt, ſeine Herrlichkeit, in wiefern letzteres im Seligkeitstriebe und durch das vorgehaltene Lebensideal aufgefordert wird, Theil an der durch Offenbarung mittheilbaren Seligkeit des Urlebens zu nehmen, ſeine Schöpferliebe, in wiefern es durch die Schöpfung wirklich zur Seligkeit beſtimmt iſt, und im Glauben an jener Seligkeit, als einem väterlichen Erbe, auch Theil hat. Dieſe Eigenſchaften werden auch unter dem Nahmen der Gnade begriffen, weil die Schöpferliebe eine freye Bewegung des göttlichen Wohlgefallens, keine fataliſtiſch ſich entwickelnde Natur (A. 1.) die Theilnahme an der Seligkeit aber ein ſo ungemeſſenes Gut iſt, daß keine endliche Vollkommenheit es verdienen kann, (§. V. A. 3.) ſelbſt wenn der Religionsbekenner annehmen muß, daß die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit bey Austheilung des höchſten Gutes eine Heilsordnung feſtgeſetzt habe. Die Religionspflicht des Glaubens beſtimmt der Religionsbekenner übrigens nur dahin, die Bedingungen des Glaubens zu erfüllen 1) gewiſſenhaft zu wollen, und nach Reinheit des Herzens zu ſtreben; denn nur dieſer iſt das Anſchaun Gottes verheißen. — 2) die Sinnlichkeit zu reinigen und auf das Unſichtbare zu richten, 3) den Verſtand gefangen zu nehmen, in wiefern deſſen Grübeln über die Wege der Vorſehung und das Schöpfungsgeheimniß den Frieden der religiöſen Vorſtellkraft ſtöhrt, 4) den Glauben in Andacht und Gebet, das ſich Gott nach ſeinen Eigenſchaften vergegenwärtigt, zu üben. Den lebendigen, begeiſternden Glauben ſelbſt betrachtet der Religionsbekenner aber als das Werk der göttlichen Gnade, ſo daß Gott ſelbſt die unmittelbar belebende

Hauptthätigkeit, das wahre Princip alles Glaubens und geiſtigen Lebens im Menſchen iſt. Daher erkennt der Religionsbekenner für die Belebung des Glaubens die Unentbehrlichkeit einer Offenbarung im engern Sinne, unter welthiſtoriſchen Veranlaſſungen, damit die Sinnenwelt in Uebereinſtimmung mit dem religiöſen Bewußtſeyn und Gott dem menſchlichen Glauben perſönlich faßlich ſich darſtelle, und ſowohl phyſikotheologiſche als hiſtorikotheologiſche Unterſuchungen, nach der Methode einer religiösſymboliſchen Erkenntniß (A. 1.) anerkannt, belehren ihn, daß ſich Natur und Menſchenbegebenheiten nur unter religiöſen Symbolen einer Heilsordnung, oder höhern Weltordnung wiſſenſchaftlich conſequent betrachten laſſen.

VIII.

Gott iſt der höchſtvollkommne, unbedingt perſönliche, höchſte Geiſt, das Urbewußtſeyn, der letzte bedingende Grund alles Sichbewußtwerdens in bedingten geiſtigen Weſen überhaupt, insbeſondere aber der vollkommenen Uebereinſtimmung und Richtung aller ihrer Bewußtſeynsthätigkeiten, welchen die aus Gewiſſenhaftigkeit, Gewißheit und Glauben hervorgehende religiöſe Vernunft, als unwandelbarbeharrlichen Beſtimmungs= Wahrheits= und Lebensgrund, mithin als den eigentlich beharrenden ſich gleich bleibenden Bewußtſeynsgrund, als das höchſte Selbſt vernimmt, und inne wird, dem ſich das niedere wandelbare, beſchränkte Selbſt oder Menſchen=Ich als Eigenthum und Werkzeug in der Religion hinzugeben hat, zu welchem erhoben und vereinigt es allein vollkommne Uebereinſtimmung ſeiner Bewußtſeynsthätigkeiten erlangt. (§. II. A. 4.) Vermöge dieſes Vernehmens Gottes, im Wechſelverhältniß und in nothwendiger Beziehung auf das menſchliche

Bewußtſeyn nennt der Religionsbekenner Gott ſeinen Gott, ſagt aber dabey, daß er ſich Gottes, als des höchſten Selbſtes bewußt werde, dem er wiederum als Menſchen=Ich angehört, und ſchreibt Gott, höchſte geiſtige Urvollkommenheit, Unbedingtheit und Vernunftperſönlichkeit im ausſchließenden Sinne zu. Gott iſt demnach der religiös vernommene, inne gewordene letzte nothwendige bedingende Grund aller Bewußtſeynsthätigkeiten, zugleich das Endziel ihrer übereinſtimmenden Richtung, und ſelbſt die erhebende Hauptthätigkeit, bey der unter menſchlicher Ichform ſtatt findenden Entwickelung der religiöſen Vernunft, die in allen Bewußtſeynsthätigkeiten auf die beharrliche Nothwendigkeit eines Urbewußtſeyns zurück ſchließt.

Anmerk 1. Der religiöſe Begrif der göttlichen Urvollkommenheit geht alſo aus dem abſolut guten allesbeherrſchenden Urwillen, aus der Wahrhaftigkeit und Allwiſſenheit und aus der, ihr ſeliges Urleben mittheilenden Schöpferliebe Gottes hervor, weil nur durch dieſe Eigenſchaften die Bewußtſeynsthätigkeiten endlicher Weſen, ihre Willensthätigkeiten, Erkenntnißthätigkeiten und Lebensvorſtellungen in allgemein zweckmäßiger, vollkommner Uebereinſtimmung ſich darſtellen können. Die höchſte Aufforderung der Religion an das Menſchen=Ich geht alſo dahin „vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen iſt" d. h. zum Mitbewußtſeyn der göttlichen Urvollkommenheit zu gelangen und ſo als Gottes Werkzeug oder Organ das endliche Weſen zu vollenden. Die Religion verlangt alſo nicht das dem endlichen Weſen unmögliche, Gott gleich zu werden, oder ſich als ganz identiſch mit Gott jemals zu vereinigen. Daher ſelbſt die von neuern Philoſophen aufgeſtellte eingebildete ewige Approximation zu der höchſten Vernunftvollkommenheit für den Religionsbekenner Unſinn iſt; denn etwas Unmögliches, Unerreichbares findet nicht einmal als Ziel

ſtatt. Auch die beſſere heidniſche Philoſophie erkannte nur die Nachahmung des Urweſens als ihr Prinzip, in ſofern es Menſchen möglich iſt (κατα το δυνατον ανθρωπῳ). Eine das Menſchen-Ich mit allen Schranken der Endlichkeit eigentlich vernichtende, eingebildet vergötternde Theoſophie galt mit Recht von jeher für frevelhafte Schwärmerey, und kann nicht einmal durch die chriſtliche Anſicht Entſchuldigung finden, weil auch in dieſer eine wahre menſchliche Natur von der göttlichen, damit vereinten ſtets unterſchieden wird. Der Religionsbegrif der göttlichen Vollkommenheit iſt alſo auch ein weit anderer als der metaphyſiſche, nach der Wolfiſchen Difinition der letztern: „das vollkommenſte Weſen iſt dasjenige, in welchem alle bey einander mögliche Befindlichkeiten (alle Realitäten) in dem höchſten Grade anzutreffen ſind.“ Der Religionsbekenner, dem Gottes Urweſen an ſich unbegreiflich bleibt, und der ſeinen Verſtand hierüber gefangen nimmt, beſcheidet ſich, nicht einmal die Möglichkeit eines ſo definirten vollkommnen Weſens begreifen zu können, und ſo treffen ihn die Einwürfe nicht, welche der Atheismus, oder die Kantiſche Kritik mit Recht gegen den Carteſianiſchen Beweis machte, daß eine bloße Denkbarkeit, logiſche Möglichkeit, noch nicht einmal die reelle mit den Bedingungen des Daſeyns übereinſtimmende Möglichkeit erweiſe. (Kritik d. rein. Vern. S. 624.) Ihm genügt es die *religiöſen* Eigenſchaften Gottes (nicht alle Realtäten) ſo zu faſſen, daß dieſe z. B. (Gnade und Gerechtigkeit) ſich nicht innerlich widerſprechen, oder die Harmonie der Beſtrebungen in einem religiöſen Bewußtſeyn aufheben. Wenn der Religionsbekenner Gott z. B. als allwiſſend, als den Grund alles übereinſtimmenden wahren Wiſſens axiomatiſch vorausſetzt, wird er nicht auf die Abwege und Widerſprüche des ſonſt trefflichen Wolfs gerathen, der den Verſtand Gottes menſchlich und logiſch beſtimmen will, z. B. daß Gott den zureichenden Grund (wiewohl anſchaulich) den Begrif des Hintergliedes aus dem Vordergliede (das posterius aus dem prius u. ſ. w. alle unmögliche Dinge erkennen ſoll u. ſ. w. Dem letztern würde der Ausſpruch Chriſti entgegen ſtehn, daß bey Gott kein Ding unmöglich ſey. Die Unmöglichkeit kann nur ein relativ wahrhafter Begrif für endliche Weſen ſeyn. Sie ſteht Gott eben ſo wenig entgegen, als ein abſolutes Nichts. Allerdings erkennt Gott, die Schranken als Grund für Irrthümer oder Denk-

regeln endlicher Weſen, aber nicht als die Seinigen. Daher wird der Religionsbekenner auch nicht in den Fehler der Theodizeen verfallen, welche die Uebereinſtimmung des endlichen Uebels und des Böſen mit einem metaphyſiſch beſtimmten Begrif der Urvollkommenheiten erkennen zu wollen ſich vermeſſen, und z. B. behaupten: Uebel und Böſes ſey nothwendige Folge der Endlichkeit, Gott könne ſich ſelbſt nicht noch einmal ſchaffen, müſſe alſo die Folgen der Endlichkeit zulaſſen u. ſ. w. Daß Gott ſich für die Schöpfung offenbare und darſtelle iſt im Gegentheil das Weſen des Chriſtenglaubens, und die Endlichkeit mit Uebel oder Böſem zu verwechſeln Folge einer anmaßenden Theoſophie, da nach der Religion Endlichkeit mit Seligkeit gar wohl vereinbar iſt. Dem Religionsbekenner genügt an der Ueberzeugung, daß Uebel und Böſes, welches letztere nicht durch Gott, ſondern in endlichen Weſen faktiſch als beſchränkte Verkehrtheit entſteht, in und mit Gott gar nicht ſtatt finde, immer aber zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe dienen müſſe.

Anmerk. 2. Die Form, unter der die Urvollkommenheit Gottes ſich in Verhältniß zu endlichen, durch ſie bedingten Weſen darſtellt heißt die Unbedingtheit und in dieſem Sinne Gott der Höchſte. In wiefern Gottes heiliger Urwille das Heil in der Uebereinſtimmung aller endlich wollenden Weſen will, die belehrende Wahrheit (Wahrhaftigkeit), Allwiſſenheit und höchſte Weisheit, endlich das aus freyer Gnade ſich mittheilende ſelige allgenügſame Leben, oder die Herrlichkeit iſt, bedingt er zwar das endliche Bewußtſeyn durch Gebote des Guten, Geſetze der Wahrheit, und Bedingungen des zu erreichenden ſeligen Lebens, hat aber in ſeinem Urbewußtſeyn die Bedingungen nicht, die das endliche Weſen blos für ſich in jenem ſuchen muß, weil dieſe Bedingungen mit Gottes Weſen zuſammen fallen, und durch daſſelbe als Bedingungen erſt entſtehn. Ja gewiſſe Bedingungen ſollen ſelbſt für das Bewußtſeyn endlicher Weiſe bey Theilnahme an göttlichem Urbewußtſeyn wegfallen, denen hierin die göttliche Freyheit als Vorbild vorgehalten wird. So ſagt Chriſtus, daß die Wahrheit frey mache, und der ächte Begrif der Seligkeit für endliche Weſen ſchließt die Gebote als Unterdrückung des Böſen, wie den Tugendkampf aus.

Anmerk. 3. In wiefern das menſchliche Bewußtſeyn weder Grund, noch Endzweck, noch formende Hauptthätigkeit als

eine beharrliche Nothwendigkeit in dem menſchlichen Selbſt findet, hat dieſes keine abſolute Vernunftperſönlichkeit oder Selbſtſtändigkeit. Denn ein Weſen hat inſofern nur Vernunftperſönlichkeit, in wiefern es ſich als beharrlich nothwendiger Grund, Zweck, und als abſolute Selbſtthätigkeit betrachten kann. Da nun der Religionsbekenner den beharrlich nothwendigen Grund aller ſeiner Bewußtſeynsthätigkeiten in Gottes Urvollkommenheit, (ſeinem heiligen Urwillen, wahrhaften Seyn und Schöpferleben), Zweck, Gegenſtand, Ideal, Endziel derſelben in Gottes Offenbarung mittelſt der Schöpfung, findet, und Gott ſelbſt das Gute, was er in ſeinem Nahmen vollbringt, Gottes Belehrung und Erleuchtung alles ſein Wiſſen, Gottes belebenden Geiſt, ſeine Theilnahme am ſeligen Leben im Glauben zuſchreibt, ſo ſchreibt er auch nur Gott die wahre Vernunftſelbſtſtändigkeit, die abſolute Perſönlichkeit in Beziehung auf alle Bewußtſeynsthätigkeiten zu, durch die allein das Menſchen-Ich eine abgeleitete beharrliche Perſönlichkeit, als vollkommnes Werkzeug Gottes erlangen kann, und ohne die es eine bloße Scheinperſönlichkeit hat, wie die irreligiöſen Denker, meiſt Verächter der Menſchheit ſelbſt geſtehn. —

Anm. 4. Gott heißt alſo ausſchließlich perſönlich, in wiefern das menſchliche Selbſt keine abſolute Vernunftſelbſtſtändigkeit hat, und doch vom Vernunfttriebe genöthigt iſt, eine ſolche abſolute Vernunftſelbſtſtändigkeit oder Perſönlichkeit als Vereinigungsziel alles vernünftigen Strebens in den Bewußtſeynsthätigkeiten vorauszuſetzen, oder zu ſuchen. Gott heißt der Höchſte, in wiefern das Menſchen-Ich durch die Bedingungen ſeines Wollens, Erkennens und ſeiner Lebensvorſtellungen aufgefordert wird zu einer höchſten Vollkommenheit emporzublicken und ſich zu ihr als deren Werkzeug zu erheben, Gott heißt endlich die Urvollkommenheit ſelbſt, inwiefern in ſeinem Weſen der Grund liegt, daß der Menſch wirklich einen Grad von Vollkommenheit in der zweckmäßigen Uebereinſtimmung und Richtung ſeiner Bewußtſeynsthätigkeiten erlangt. Die Hauptthätigkeit, wodurch ſich das religiöſe Menſchenbewußtſeyn in der Tugend, Weisheit und Glauben vollendet, ſchreibt der Religionsbekenner allemal Gottes Selbſt, nicht eigner Kraft zu, und giebt dabey Gott allein die Ehre, indem er die eigne, poſitive Kraft ſeines Ichs

nur alſo ein Streben betrachtet, von Gott abzuweichen, ſich alſo ſelbſt beym Guten nur die negative Selbſtbeſtimmung in der ſittlichen Freyheit zuſchreibt, zu Gott zurückzukehren. Wie der Hauptbegrif der religiöſen Theologie die Urvollkommenheit Gottes iſt, ſo iſt aus eben bemerkten Gründen der Hauptbegrif der Religion (ſubjectiv) die Perſönlichkeit Gottes, und daß der Menſch einen perſönlichen Gott habe das Kennzeichen ſeiner ächt religiöſen Ueberzeugung. Dieſe Perſönlichkeit Gottes kündigt ſich daher zuerſt mehr negativ als Gerechtigkeit an, die dem eigenſüchtigen Menſchen ſein Nichts, wie Charron ſagt, zeigt, daß er in Gott ſein Alles ſetze, die ſeine Scheinperſönlichkeit im Böſen vernichtet, ſelbige in voller Verächtlichkeit und Verdammniß darſtellt, damit er ſich zu einer abſoluten Vernunftſelbſtſtändigkeit wende, die außer ihm liegt, an die er ſich aber anſchließen ſoll. Alsdenn, wenn der Menſch anfängt nach Rechtfertigung zu ſtreben, ſtellt ſich ihm erſt die göttliche Perſönlichkeit als beſondere auf ihn bezogene Vorſehung und allgütige Liebe dar. Darum beginnt auch die bibliſche Religion mit der altteſtamentariſchen Anſicht, aus der ſich erſt die evangeliſche entwickelt, und letztere kann nicht ganz ohne die erſtere ſeyn, ſo lange der Menſch Menſch bleibt, d. h. geneigt iſt, ohne Gott, eigenſüchtig leben zu wollen. Dieſe Perſönlichkeit Gottes, dem individuellen Menſchenbewußtſeyn zugewendet, heißt in der Religionsſprache das Angeſicht Gottes. Die Religion iſt ein thätiges Wechſelverhältniß, nach Auguſtin und Charron, zwiſchen der Perſönlichkeit Gottes und dem Menſchen-Ich, welches das Angeſicht Gottes ſuchen, vor demſelben wandeln, vor daſſelbe treten ſoll. Wenn gleich Beten und Singen noch die Religion nicht macht, ſo war es doch Unvernunft moderner Aufklärung, es hinwegſpötteln zu wollen. Denn es iſt ein Zeichen, daß der Menſch ſich Gott perſönlich vergegenwärtigen, das wahre Verhältniß, das er zu Gott hat, lebendig faſſen kann. Derjenige Menſch hat keine Religion, welcher Gott im Bewußtſeyn nicht für die abſolute Vernunftſelbſtſtändigkeit, für die Perſönlichkeit erkennt, auf welche ſich alle Bewußtſeynsthätigkeiten ſeines Ichs beziehn ſollen, um vollkommner zu ihrem Grund und Endzweck übereinzuſtimmen. Nun liegt es in dem Weſen des menſchlichen Bewußt-

ſeyns, daß es nothwendig in dreyfacher unterſcheidbarer Beziehung ſtatt findet, daß der ſich beſinnende Menſch immer die drey Fragen, wie, was und warum, oder: wo, woher, wohin ſich vorlege? (ſ. d. polem. Theil S. 37.) oder daß der ſich bewußtwerdende Menſch drey Standpunkte habe nachdem er ſich 1) der geiſtigen Thätigkeit, als einer ordnenden Form für ein Werden, oder 2) eines geordneten dargeſtellten Seyns als eines Inhalts für jene Thätigkeit oder 3) eines beharrlichen Urſeyns, als Grundes für Beyde bewußt wird. Im erſten Falle denkt und ſagt der Menſch, daß er ſich ſeiner Selbſt, ſeiner Seele, ſeines ordnenden Geiſtes bewußt werde, im andern Falle, daß er ſich bewußt werde, in einer geordneten Welt zu ſeyn, und auf dieſe ſeine geiſtige Thätigkeit zu richten, im dritten Falle daß er ſich bewußt werde, einem urſprünglich beharrlichen, aber vom weltlich dargeſtellten Daſeyn und ſeiner geiſtigen Seelenthätigkeit nach unterſcheidbaren Urſeyn anzugehören. Woher es komme, daß der Menſch im Bewußtſeyn, Seele, Welt und Urſeyn, Form, Inhalt und Grund unterſcheide, läßt ſich philoſophiſch nicht weiter erklären, eben ſo wenig als warum in der Naturvorſtellung der Raum drey Dimenſionen, warum die Zeit drey Hauptmodi hat, warum der Verſtand Thesis Antithesis Synthesis und die Sprachlogik drei Perſonen, Ich, Du, Er unterſcheidet. Es iſt die urſprüngliche Thatſache, das Axiom des vernünftigen Bewußtſeyns — und das philoſophiſche Urgeheimniß der Vernunft. Nun kann ein jeder denkende Menſch Ich, Welt (weltlich Daſeyn) und Urſeyn unterſcheiden ohne religiös zu ſeyn. Das Weſen der Religion aber iſt ſich die abſolute Vernunftperſönlichkeit Gottes in ſteter Verbindung mit Urſeyn, Welt und Ich vorzuſtellen, d. h. Gott als ſchöpferiſches perſönliches Urbewußtſeyn, Gott als offenbarte weltregierende Perſönlichkeit, Gott als Regierer jedes Menſchengemüts welches auch die drey Grundartikel des chriſtlichen Glaubens ſind. Jeder Verſuch dieſe dreyfache, ſich als abſolut nothwendig durchdringende Vernunftperſönlichkeit aus einander zu reiſſen, wie ihn philoſophiſche Aufklärung hervorgebracht hat, vernichtet den religiöſen Gott. Der Weltſchöpfer, oder Naturvater, ohne ſich als Vater alles Bewußtſeyns, Sohn und Geiſt der Welt und dem Menſchengemüt perſönlich zuzuwenden, iſt zur Natururſache, zum bloßen Urſeyn

zu einer von der Welt getrennten Welturſache geworden, der Welt- und Menſchenregierer ohne beſondere Vorſehung, ohne perſönlicher Regierer der Herzen zu ſeyn, iſt zu einer ewigen Naturordnung, ſittlichen Weltordnung, oder Vernunftconſtitution herabgeſunken. — Ja der hiſtoriſche Bibelgott ſelbſt, wenn er von Buchſtabentheologie und Hierarchie dahin gemißdeutet wurde, die freye Theilnahme an ſeiner Perſönlichkeit dem Menſchen-Ich zu rauben, mußte ſich, in ein fataliſtiſches Urweſen verwandeln, und ſo entſtanden aus der gewaltſamen Trennung der dreyfachen Perſönlichkeit Gottes, die der Religionsbekenner ſich auf jedem der drey Standpunkte des Bewußtſeyns für Ich, Welt und Urſeyn abſolut und ganz vorzuſtellen hat, die drey einſeitigen Religionsanſichten, Naturalismus, (als Deismus) Rationalismus (als Vernunftformalismus) und todter Geſchichtsglaube, welche ſämmtlich zur Irreligion führen müſſen. (ſ. d. polem. Theil. Abtheil. II. S. 493. 510.) Der ächte Religionsbekenner betrachtet demnach Gottes Vernunftperſönlichkeit als Grund der Bewußtſeynsthätigkeiten, oder geiſtiges Urſeyn, als Endziel aller Bewußtſeynsthätigkeiten in der Welt, als Hauptthätigkeit des ſich Bewußtwerdens unter nothwendigen Formen und Bedingungen, und macht zwar dieſen Unterſchied nach den drey Hauptmodis der Zeit, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, in welchen ſein endliches Bewußtſeyn als ein Sichbewußtwerden befangen iſt, allein er muß in Gottes ewigem Urweſen, in ſofern Gott Urbewußtſeyn oder ein Geiſt ſeyn ſoll, ein jenem Unterſchiede analoges innerliches Verhältniß von Urſeyn, Urthätigkeit und dargeſtelltem Daſeyn vorausſetzen, vermöge deſſen Gottes Urſeyn kein ewig ruhendes, todtes Nichts ſeyn kann, ſondern als ihm gleiche Urthätigkeit (nicht beſchränkt in der Zeit, ſondern in einem von uns endlichen Weſen unbegreiflichen, blos als Kreislauf vorſtellbaren Sinne) ſich für ein ihm gleiches Ur-Daſeyn, ewig in dreyfach ſich durchdringender nicht ausſchließender, geiſtiger Vernunftperſönlichkeit darſtellt, wodurch es allein dem Religionsbekenner denkbar werden kann, daß Gott, wie der begeiſterte Glaube ausſagt, ſelbſt das ewige Leben, Liebe, Geiſt, Vorſtellkraft und Urbewußtſeyn ſey. Der Religionsbekenner enthält ſich alſo, da er ſeinen metaphyſiſchen Verſtand unter dem Glauben gefangen nimmt,

aller Speculationen über das Dogma der Dreyeinigkeit und deren Möglichkeit, ſollte auch dabey die Kirchenmetaphyſik zu Hülfe gerufen, und die Miene der Kirchlichkeit angenommen werden. (ſ. d. polem. Th. S. 401. vergl. S. 88. 192. 344). Dennoch muß er nach allem obigen behaupten, daß die religiöſe Vorſtellung des dreyeinigen Gottes nicht etwa das zu beſeitigende Dogma einer beſondern Religionsanſicht, ſondern das Weſen des religiöſen Bewußtſeyns überhaupt ſey, daß alſo die chriſtliche Anſicht allein im Beſitze des vollſtändig aufgeſtellten religiöſen Gottesbegriffes ſey, und muß es als eine Strafe für den langen traurigen Zuſtand der Philoſophie und Theologie anſehn, daß die ſuperkluge, unwiſſende aber ſich aufgeklärt dünkende Menge zur Anbetung des Brama, oder zum Muhamedismus ſich gewendet hat, die baldige Abſchaffung des Trinitätsfeſtes verkündet und denjenigen, welcher an der Vorſtellung des dreyeinigen Gottes feſt hält, für einen Myſtiker und Schwärmer erklärt, und die religiöſe Vorſtellung mit der metaphyſiſchen Lehre verwechſelnd, ihn mit den Goldmachern, den Grüblern über das perpetuum mobile, die Lebenstinktur und die Quadratur des Zirkels in Eine Klaſſe wirft.

So hätten wir denn in den drey Abtheilungen Gott in der Natur, in der Menſchengeſchichte, im Menſchenbewußtſeyn, die Bedingungen aufgefunden, unter denen ſich eine natürliche, geſchichtliche und vernünftige Religionsanſicht, wenn ſie anders den Wahn aufgeben, ſich wechſelſeitig ganz ausſchließen oder beſtimmen zu wollen, alſo durchdringen können, daß die Religion ein Wort des Friedens wird. In Natur, Weltgeſchichte und Bewußtſeyn fanden wir eben dieſelben Eigenſchaften Gottes wieder, die in der Natur, als Körperwelt, ſinnbildlich ſich darſtellen, in der Menſchengeſchichte die Schickſale der Menſchengattung, in

wiefern ſie hiſtoriſch als ein gemeinſchaftliches Ganze von geiſtigen Thätigkeiten repräſentirt wird, poſitiv, faktiſch, unter einem myſtiſchen, himmliſch irdiſchen Doppelſinne der Hauptbegebenheiten entwickeln, und in dem abſtract gedachten Menſchenbewußtſeyn ſich als nothwendiger Grund, Inhalt und beharrliche Form für jedes vernünftige, individuelle Sichbewußtwerden des Menſchen ergeben. Dieſe Eigenſchaften treten immer klarer als geiſtige, auf das Bewußtſeyn bezogene, perſönliche und jedem Menſchen nahe gebrachte Thätigkeiten hervor. 1) die ſinnlich gefühlte Naturgröße wird in äſthetiſcher Naturbetrachtung zu einer geahnten Unendlichkeit, und bey der wiſſenſchaftlichen Naturerkenntniß, als ein thätiges Urmaß poſtulirt, welches alle körperliche, räumliche und zeitliche Entwickelungen umfaßt und ordnet. Dieſem entſpricht in der Geſchichte der Menſchengattung die Alles beherrſchende Form eines unwandelbaren ſich ſelbſt beharrlich gleichen Urwillens, welcher die Menſchenthätigkeiten für die Erinnerungen zuſammenhält, für die hiſtoriſch repräſentirte Menſchengattung ſich als König, Geſetzgeber oder Richter offenbart, je nachdem dieſelbe folgſam, oder faktiſch von ihm abgewichen iſt. Ebenderſelbe Urwille ſtellt ſich nun in dem Individuellen Menſchenbewußtſeyn, wenn man es, wie man kann, abſtrakt betrachtet, nicht blos ais eine Herrſchaft über die Gattung, über ein gemeinſchaftliches und hiſtoriſch repräſentirtes Menſchenbewußtſeyn dar. Er wird in der Religion auf

jedes beſondere, vernünftig religiöſe Bewußtſeyn bezogen. Seine Herrſchaft, ſoll von jedem Menſchbewußtſeyn als abſolut gut anerkannt werden. Er wird der Herr deſſelben, im Gewiſſen, heiligt, richtet und rechtfertigt es. 2) die ſinnlich gefühlte Naturmacht wird in der äſthetiſchen Naturbetrachtung ſchon mit Theilnahme als unendliche Lebendigkeit, d. i. als eine Zweckmäßigkeit versprechende Erregſamkeit geahnt, und zu wiſſenſchaftlicher Naturerkenntniß als eine bewegende, über die ſichtbaren Maſſen erhabene Urkraft poſtulirt. Dieſer entſpricht in der Menſchengeſchichte die Grundidee eines, das gemeinſchaftliche Leben der Menſchengattung erregenden lebendigen Gottes, oder Urlebens, welches ſich als Grund des Lebens (Schöpferliebe) ja als mitgetheilte göttliche Lebensherrlichkeit, endlich als Belebungsthätigkeit (Weltgeiſt) offenbaren will. Aber in der Religion ſoll dieſe Eigenſchaft für jedes individuelle Menſchenbewußtſeyn im Glauben lebendig werden. Und ſo wird hier Gott, als Schöpferliebe, das Leben jedes individuellen Bewußtſeyns, verherrlicht es durch Offenbarung, die ihm Theilnahme am göttlichen Urleben verſpricht, und beſeligt es durch den erweckten Glauben an ſeine unendliche Güte. 3) Der ſinnlich wahrgenommne Naturverein und Wechſelbeyſtand der Elemente, wird äſthetiſch ſchon als die Herrlichkeit eines großen Ganzen geahnt, und in wiſſenſchaftlicher Naturerkenntniß als voraus beſtimmte Naturordnung poſtulirt. Dieſer entſpricht in der Menſchengeſchichte die fak-

tiſch ſich entwickelnde Grundidee einer allwiſſenden und allweiſen, das Menſchengeſchlecht nach Graden einer Heilsordnung zur Offenbarung der höchſten Wahrheit erziehenden, belehrenden, rettenden Vorſehung. Allein in der Religion wird Gott der perſönliche Lehrer, Erzieher, Retter oder Heyland für jedes Menſchengemüt, und für daſſelbe ein Gott der Wahrheit, Weisheit, beſondern Vorſehung. 4) Die ſinnlich wahrgenommene Naturverwandtſchaft und allgemeine Naturliebe zu Lebenserzeugungen, wird ſchon äſthetiſch als eine Harmonie der Körperwelt mit geiſtig erkennbarer Einheit und Nothwendigkeit eines Urſeyns geahnt. Die wiſſenſchaftliche Phyſik muß das Seelenleben, die geordnete Weltvorſtellung, das Grundgefühl eines zuſammenhängenden geordneten Alls, kurz die alle Materie veredlende Körperbeſeelung als vorausgeſetzten Naturzweck poſtuliren. Dieſer allgemeinen Naturbeſeelung entſpricht in der Geſchichte die Idee des perſönlich, wenn gleich unter hiſtoriſcher Stellvertretung, ſich der Menſchengattung offenbarenden göttlichen Urbewußtſeyns, um die Bewußtſeynsthätigkeiten der Menſchengattung religiös zu vereinigen, und dieſe Vereinigung durch eine göttliche Weltverfaſſung möglich zu machen. Allein in der Religion ſoll jedes individuelle vernünftige Bewußtſeyn, dem Vernunfttriebe folgen, ſich an die abſolute Vernunftperſönlichkeit Gottes hinzugeben, und Gott ſoll als Grund, Endzweck und Thätigkeit die höchſte Perſönlichkeit für jedes invividuelle

Sichbewußtwerden des Menſchen ſeyn. Wenn ſo der religiöſe Menſch ſeine Vollkommenheit als Werkzeug Gottes nur in Gottes Urvollkommenheit vollendet, ſo folgt daraus, daß Gott eigentlich nicht im Menſchenbewußtſeyn, ſondern das Menſchenbewußtſeyn in Gott ſey, wie Gott nach den zwey frühern Abtheilungen nicht in der Natur, ſondern die Natur in Gott, Gott nicht in der Geſchichte, ſondern die Geſchichte in Gottes Urbewußtſeyn iſt, kurz, daß wir religiös (nicht metaphyſiſch oder idealiſtiſch) alle Dinge in Gott erkennen.

Dieſe klare friedliche Uebereinſtimmung der natürlichverſinnbildlichten, hiſtoriſchpoſitivwirkſamen und rationellreligiöſen Eigenſchaften wird aber auf dem Wege des Naturalismus, des todten Geſchichtsglaubens, und des falſchen Rationalismus nothwendig aufgehoben, weil jede dieſer drey Anſichten überall ausſchließlich beſtimmend ſeyn will. Der Naturalismus kann conſequent nur in einer Naturphiloſophie endigen, welche die Sinnbilder der göttlichen Eigenſchaften in der Natur zu metaphyſiſchen Eigenſchaften eines Ewigen, Allmächtigen, Alles begreifenden und abſolut nothwendigen Urweſens erhebt, wobey alle freye geſchichtliche Thätigkeit, alle Religion zugleich als Vernunft des einzelnen Menſchen in Fatalismus untergehn muß. Der conſequente todte Geſchichtsglaube erſtickt die Religion in einer hierarchiſchen Verfaſſung, und die lebendige Wirkſamkeit der religiöſen Eigenſchaften

Gottes unter einem in der Vergangenheit von Gott gegebenen Impuls, in dem Buchſtaben von ihnen, den er noch dazu verfälſcht, indem dieſer Art Buchſtabentheologie gewöhnlich gar nichts daran liegt, auch nur beſtimmte Begriffe von den Grundeigenſchaften des göttlichen Weſens zu haben, oder unter die zu belehrende Menge predigend zu verbreiten. Der rationelle Formalismus endlich, der ſich gegenwärtig Vernunftreligion nennt, erſtickt allen lebendigen Glauben an die poſitiv hiſtoriſche Wirkſamkeit Gottes, unter Formen von Geſetzen der Sittlichkeit, oder Wahrheit, die in dem Menſchengemüte höchſtens bedingend, negativ wirkſam werden, und betrachtet die ganze Sinnen- und Körperwelt, als einen Mechanismus, der ohne alle Verbindung mit Gott ſeinen wiſſenſchaftlich erkennbaren Gang vor ſich geht.

Bey dieſen willkührlichen Begriffsverdrehungen von Seiten leidenſchaftlicher, und ſich in dem durch den Widerſtreit erregten Dunkel gefallender Partheyen, iſt auf dem Standpunkte einer allgemeinen Religionslehre freylich nichts anders zu thun, als daß die Grundbegriffe der Religion wenigſtens klar beſtimmt, und in ihrer zuſammenhängenden Conſequenz gezeigt werden. Die lebendige religiöſe Ueberzeugung ſelbſt wird hierdurch nicht zu erwecken ſeyn. Dieſe hängt für die Gewiſſensrührung und Gewiſſenhaftigkeit eines Menſchen von einer unmittelbaren Vernunftoffenbarung im weitern Sinne; für ſeinen Glauben von einer ihm einleuchtenden weltge-

ſchichtlichen Offenbarung in eigentlicher Bedeutung dieſes Wortes ab. Eine philoſophiſche Religionslehre kann nur die Bedingungen begreiflich machen, unter denen die Erweckung des Gewiſſens im allgemeinen bey dem Menſchen geſchehen kann und zeigen, wie das Bedürfniß einer Offenbarung im engern Sinne in ihm rege werden müſſe. Daher iſt auch, wie man bemerkt haben wird, der Gang den die eigentliche philoſophiſche Religionslehre in Aufſuchung der Eigenſchaften Gottes nehmen muß, etwas verſchieden, von jenem in dem phyſikotheologiſchen und hiſtorikotheologiſchen Kapitel. In der Natur und in der Geſchichte entſteht ſogleich ein Grad des Glaubens an eine poſitive zweckmäßige Belebung der Welt. Allein das philoſophirende idealiſirende Menſchenbewußtſeyn verliehrt ſo leicht dieſen Glauben wieder, der manchen ſelbſt rohen Sinnenmenſchen und blos hiſtoriſch ſich erkennenden Menſchen poſitiv bewegt. Daher muß der philoſophirende Menſch zuerſt den Grad ſeiner gewiſſenhaften Gewißheit und die Schranken ſeines ungläubigen zu zügelnden Verſtandes erforſcht, und die hierauf bezogenen intellectuellen Eigenſchaften Gottes beſtimmt haben, ehe er es wagen kann, von den Eigenſchaften Gottes für den lebendigen Glauben zu ſprechen.

Das Reſultat unſerer Unterſuchungen, in wiefern ſie nahmentlich unter dem Titel Chriſtus und die

Vernunft zuſammengeſtellt worden ſind, mag nun zu einer ernſten Beherzigung der Frage dienen:

Was wird aus Natur, Weltgeſchichte und Menſchenbewußtſeyn ohne Vernunftwahrheit, was wird aus der Vernunftwahrheit ohne Religion und was endlich aus der Religion ohne Chriſtus?

Was wird aus Natur, Weltgeſchichte und Menſchenbewußtſeyn ohne abſolut nothwendige Vernunftwahrheit? Ihr, die Ihr von Letzterer nichts wiſſen wollt, empiriſche Sinnenmenſchen, Skeptiker und Sophiſten, zieht den Vorhang auf und zeigt uns das Schauſpiel eurer Welt! Die Natur eine anfangs und endlos ſich dehnende Reihe Erſcheinungen, von keinem Grund zu keinem Endzwecke, in keiner ewigen Urvorſtellung zuſammengehalten, höchſtens eine Kraftentwickelung, die mit zahllos mannichfaltigen, willkührlich zuſammengeworfenen vergänglichen, Geſtaltungen ſpielt, wie ein nichtsdenkendes Kind die bunten chineſiſchen Hölzerchen zuſammenſteckt, und wenn es glückt und ſich fügt, ſo ſcheint es ein Etwas. Molekülen, (entweder ein Nichts man weiß nicht wie zu einem Etwas geronnen, oder ein Urding von Ewigkeit zu Ewigkeit mit Beharrungsvermögen verſehn, um mechaniſch zu ſtoßen und auszuſchließen; und zu fallen) begegnen ſich zufällig in ihrem Falle und bringen durch den ſchiefen Stoß und die Reibung jenen Eyrunden Kreislauf hervor, innerhalb welchen ein trübes Lebenslicht erſcheint und ſolche Geſtalten von Kalkſtein mit ein wenig Wärmeſtoff umkleidet ausgebrütet werden können,

aus deren Gehirnen ein Funke ſpringt und eine Zeitlang fortbrennt, welcher ſich Ich nennt, für Selbſtzweck hält und die Form dieſer ſeiner Ichheit allen andern aufdringen will. Hieraus entſteht das Marionettenſpiel der ſogenannten Weltgeſchichte. Irdiſche Götter, Fürſten, Helden und große Geiſter aller Art, deren Gehirnlicht, durch einen aus den untern Regionen des Körpers aufſteigenden zufälligen Wind und Dunſt, wie Swift ſagt, in die flackernde Bewegung geräth, die man Begeiſterung nennt, treten auf, ſtoßen ſich und bringen auf Erden neuen Kreislauf, neue Wirbel hervor, die ein wenig Geſtalt gewinnen und in die ſie eine Menge gedankenloſer, oder halbdenkender Generationen mit ſich fortreiſſen. Befindet ſich die größere Menge etwas behaglich dabey, ſo dauert dies einige Zeit ſo fort, und allerhaltende Vernunft iſt die Looſung, wo nicht, ſo trennt ſich die Anziehungskraft des Wirbels. Das geradlinige Stoßen geht von neuem los, und allzerſtörende Vernunft wird die Looſung. Die Marionetten, ſammt den von ihnen erbauten Pyramiden und babyloniſchen Thürmen fallen über einander her und verweſen; und auf langen ſchweigenden Strecken der Erde bleibt ein Trümmerhauf zurück, Scherben zerſchellter Töpfe, moosbewachſener Schädel, alte Lampen, in denen einmal ein ſtolzes aufklärendes Licht brannte, die der Alterthümler ausgräbt, um darinnen die vergangene Größe zu bewundern. Was iſt drittens bey dieſer Anſicht das Menſchenbewußtſeyn, mit allem was es wahr, gut und ſchön nennt? Laßt Euch auch dieſes von Swift ſagen. Man verſucht

es und ſtreicht auf einer Geige. Ob unter dem Steg, oder dicht am Griff, oder in der Mitte gilt eigentlich gleich, weil es nichts abſolut wahres, gutes noch ſchönes giebt. Glückt es aber daß man einen Ton hervorbringt, der in recht viele Ohren von Menſchen wohlgefällig klingt, die zufällig gerade in einem Wirbel beyſammen ſich gleichförmig bewegen, ſo hat man das Menſchenbewußtſeyn, ſtreicht man ein wenig höher oder tiefer als dieſe Menge es ertragen kann, ſo hat man es nicht getroffen, man hat das Menſchenbewußtſeyn nicht, man wird als Narr bey Waſſer und Brod in einen Käfig geſperrt. Kurz das Menſchenbewußtſeyn, ſo wie Weltgeſchichte und Natur verwandelt ſich in Schein, in ein Gaukelſpiel ohne Wahrheit. Nein, entgegnen hier die Skeptiker. So ſchlimm meynen wir es nicht. „Wir wiſſen nicht einmal, daß wir nichts wiſſen. Es mag ein abſolut wahres, gutes und ſchönes geben. Nur mangeln uns die Kennzeichen.“ — Laßt Euch hierauf von Rouſſeau antworten. „Der Skepticismus, ſagt dieſer, iſt ein durchaus widernatürlicher Zuſtand, den kein Menſch, redlich geſprochen, aushalten kann. Jeder Menſch behauptet, ohne es zu wollen.“ Darum täuſcht Euch nicht, Ihr Skeptiker! Ihr habt für die Sophiſterey entſchieden. Ihr wollt die Wahrheit nicht, nur die Willkühr und gefallt euch in dieſer Finſterniß, die alle Gegenſtände entſtellt. Studirt die Mährchen und Geſchichten, die ihr euch ſelber ſchreibt, in denen ihr euch heimiſch findet, oder wie ſie auch eure Heiden, eure Humen, Voltaire und Gibbon darſtellen. Was iſt das Reſultat eurer gelehrten

Erfahrungen oder äſthetiſch raſenden Fantaſieen anders, als Selbſtverachtung? Der Menſch ein bösartiger Affe, ſtolz darauf, daß er gen Himmel blicken, als Schauſpieler ſich einen Gott dünken, überliſten, morden, herrſchen oder nur nach Laune und Willkühr beglücken kann.

Was wird aus abſolut nothwendiger Vernunftwahrheit ohne Religion? Hierauf antwortet alle dogmatiſche (nicht empiriſch ſkeptiſche) Vernunftphiloſophie, die ihre Gleichbedeutendheit mit Religion nicht ſo anerkennen will, als etwa auch im Alterthume die einzigen Pythagoräer es thaten. Die Natur iſt hier allerdings ein abſolutnothwendiges Urſeyn oder Urding, nicht nach Zufall, ſondern fataliſtiſch nothwendig in einer ewigen Naturordnung ſich entwickelnd. Die Weltgeſchichte wird erkannt als eine nach ewigen Hauptgeſetzen zuſammengehaltene Weltordnung. Das Menſchenbewußtſeyn iſt eine Thätigkeit nach ewiger Geiſtesordnung. So habt ihr denn ein ewiges Urſeyn, das ſich fataliſtiſch nach einer ewigen Verfaſſung entwickeln muß, eine Natur-, Welt- und Geiſtesordnung von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne ein unbedingt freyes erſtes bewegendes Prinzip, ein Fatum, dem ihr euch blind in Reſignation oder magiſcher, nicht religiöſer, Liebe ergeben könnt, glücklich wenigſtes darin, daß der Zufall euch, wie den Zufallsphiloſophen, keinen unerhörten Streich ſpielen kann. Aber Ihr habt kein Vernunftideal, an das ihr mit freyer Ueberzeugung und Liebe euch anſchließen mögt.

Die ewige Form iſt, weil ſie iſt, ſie zwingt ihren Stoff in Geſtalt, wer weiß warum? Euch bleibt nichts übrig, als dieſe ewige Nothwendigkeit, die dem alles bewegenden Urſeyn ſelbſt gebietet, zu erkennen, und quietiſtiſch darinnen eure Beruhigung zu ſuchen. Vor dem Zufall, innerhalb der Erſcheinungsreihe ſeyd ihr ſicher. Aber das ewige Seyn und Beſtehn jener Nothwendigkeit fällt für Euch, gleichbedeutend, mit den Zufall zuſammen. Eure ewige Vernunft iſt und bleibt ein Abgrund von Formen ohne Grund und Endzweck, an deren Uebereinſtimmung euch auf dieſe Art nichts gelegen ſeyn kann. Sie behalten am Ende recht, wie alles Fatum, ſoviel Ihr auch, wie es Euch augenblicklich dünkt, davon abweichen möchtet. Kurz Ihr ſeyd nur dann folgerechte Denker, wenn Ihr euch Fataliſten nennt.

Was wird aus der Religion ohne Chriſtus? Hierauf antwortet die edlere Philoſophie des heidniſchen Alterthums, die der Platoniker und Pythagoräer, die gewiſſermaßen ihre Identität mit der Religion erkannte. Hier habt Ihr ein religiöſes Vernunftideal, das unbedingt frey die Vernunftformen hervorbringt. Es ſoll kein Naturſeyn, keine Naturordnung ſondern einen Urheber von beyden, einen Naturſchöpfer bedeuten. Es ſoll keine ewige Weltordnung ſeyn, ſondern eine Weltregierung, keine Geiſtesordnung, ſondern eine das Menſchenbewußtſeyn zu freyer Nachahmung auffordernde Thätigkeit. Eure Philoſophie iſt wenigſtens nicht, wie die gewöhnliche, ein

bloßes Erkenntnißprinzip des denkenden Ichs, das aber deswegen nun nichts als Vernunftformen erkennt, nach denen A=A iſt, ſondern ein Erkenntnißprinzip, das ein wirkliches Etwas als Grund der Wahrheit, als Inhalt der Formen erkennen will, alſo zugleich ein Realprinzip des Lebens und aller eurer Bewußtſeynsthätigkeiten. Eure Philoſophie wird ein religiöſes Streben, dem Vernunftideale der Freyheit nachzuahmen, das Ihr in Euch tragt. Wir haben oben die Tiefen jener philoſophiſchen religiöſen Vernunft gemeſſen, woher ſie ſtammt, wie weit ſie in Zergliederuug und Beſtimmung des Bewußtſeyns gehen kann, in welche Abwege ſie ohne höhere Leitung wieder gerathen muß. Jenes Vernunftideal, das die alte Philoſophie, ohne beſondere Offenbarung mit Beziehung anf Chriſtus verkündete, konnte zwar ſelbſt doch nicht anders, als durch eine unmittelbare Offenbarung im weitern Sinne, durch eine axiomatiſche Ueberzeugung entſtehn, die ſich mittelbar in Schlüſſen der Verſtandesphiloſophie nicht geben läßt, gleichgültig ob bey jenen Philoſophen, in denen die Idee des vollkommenſten Weſens erwachte, frühere hiſtoriſche Veranlaſſungen ſtatt fanden, oder ob ſie auch nur den Schriftzug beſonders erkannten, der urſprünglich davon in jedes vernünftige Weſen eingeprägt, aber in der Menſchenmenge oft ganz verwiſcht iſt. Allein dieſes Vernunftideal war der heidniſchen Philoſophie nur zu ihrer Quaal, für die Nachahmung gegeben, konnte nur Sehnſucht nach Erlöſung von der

Sinnenwelt, ſchwärmeriſche Abwendung von derſelben, eingebildete Gottesintuition, Selbſtvergötterung, Selbſtvernichtung und Catoniſche Selbſtmorde hervorbringen. Daher der tiefe melancholiſche Zug in der pythagoriſch platoniſchen oder ſtoiſchen Religionsphiloſophie. Die Schöpfung der Welt aus Gott, war zwar eine (wie Ariſtoteles ſelbſt geſteht) uralte Sage aus der Väterzeit, aber der Schöpfer war in den Anfang der Dinge geſtellt, durch die Elemente von der Menſchenſeele getrennt, keinem Menſchen unmittelbar nahe, oder mit ihm in Verbindung. Die Weltregierung war mehr als eine Weltbeſtrafung (Nemeſis) unter einem ewigen Fluche dargeſtellt, die Seelen waren verſtoßen, in einen Kerker geworfen, von dem ſie nur der Tod erlöſen konnte — die Welt ganz verderbt, ohne Spur zweckmäßiger Einheit in der Weltgeſchichte, Gott alſo auch mit dem Menſchenbewußtſeyn blos in der entfernten Verbindung des zur Nachahmnng auffordernden Ideals. Wo ſollte die Menſchenkraft den Mut hernehmen, dieſem in ſeiner Beziehung auf die irdiſche Menſchheit noch dazu ganz unbeſtimmten Vernunftideale nachzuahmen? Stoiker und Pythagoräer helfen ſich mit Einbildung bald abſoluter, bald ſittlicher Freyheit, oder ſchwärmeriſchen Intuitionen, und dieſe verderblichen Theorien erwachten auch in den neueſten Zeiten wieder bey allen, welche Gottes Beyhülfe in der Religion, und die Vermittlung der Kraft Chriſti im Glauben zurückſtoßen. Dieſe Theorie der abſolut ſelbſtſtändigen, philoſophiſchen, (nicht religiöſen) Freyheit, nach welcher

der Menſch das Gute im eignen Nahmen ſeines Selbſt als eine ihm vorgehaltene Form ergreift, iſt wie alles, was Menſchenkraft und Menſchenwürde heißt, das Schooßkind unſerer Zeiten. Der Menſch iſt hier ſelbſt ſein Gott und ſein Selbſterlöſer, und dies giebt dem Menſchen ein böſer Feind ein, der, wie Shakespears Edgar ſagt, „das Herz ſtolz macht, daß der Menſch über einen Abgrund reitet, auf einem harttrabenden Roß über Brücken vier Zoll breit, ſeinen eignen Schatten verfolgend, wie einen Verräther.“ Durch dieſe Theorie will der ſchwache kurzſichtige Menſch den Plan der Welt und ihre Rechtfertigung vor dem Schöpfer ſelbſt auf ſich laden, will ſelbſt verantwortlich ſeyn für alles. — Durch dieſe verderbliche Freyheitstheorie entſteht die Kamelenlaſt der moraliſchen Regeln, worin die alten Stoiker und die Vernunftbiſchöffe unſerer Tage, auf Chriſtus Stuhl ſitzend, ſein Brod eſſend, und ihn zu irdiſchen Staub tretend, ſo ſtark ſind. Aber ſchon Chriſtus ſagt es ihnen, wie jenen Schriftgelehrten auf Moſes Stuhle. Sie können jene auf das Menſchenherz geladene Laſt ihrer moraliſch philoſophiſchen oder politiſchen Vernunftreligionen ohne den Glauben nicht mit einem Finger bewegen. Kurz die Religion ohne Chriſtus, ohne eine Weltgeſchichte in beſonderer Beziehung auf Ihn, iſt entweder eine religiös verhüllte heidniſche Zufallslehre, oder ein türkiſcher Fatalismus, oder ein eitler Idealismus, eine bald gewiſſenhafte bald nur großmütige Selbſterhebung des Menſchen-Ichs, das auf ſeinen eignen Schwingen zur Vollkommenheit em-

vorkommen will, und ſich ſelbſtvergötternd, wie jener Philoſoph, in den Crater ſtürzt.

Das Weſen des Chriſtenthums iſt die klare Offenbarung nicht nur des Religionsideals, ſondern auch ſeiner wirklichen Erfüllung durch die Kraft Gottes ſelbſt in Verbindung mit Welt und Menſchheit. Hier erſcheint zuerſt die allgemeine Vernunftoffenbarung des höchſten Weſens, deren Grundzüge aus dem Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts, durch deſſen böſe Neigungen, ſo leicht verwiſcht werden, mittelſt ſteter Veranſtaltungen in der Weltgeſchichte geſichert, ſo daß vom Anbeginn heilige Männer getrieben wurden, ſie zu verkünden, und die Gewiſſenhaftigkeit in den Menſchen rege zu erhalten; hiernächſt findet auch eine beſondere Offenbarung für den lebendigen Glauben ſtatt, der zufolge die Weltregierung wegen aller Mängel der Menſchenwelt in einer allgemeinzweckmäßigen Weltgeſchichte ſich herrlich rechtfertigt, und die Menſchheit eine Wunderkraft erhält, in unmittelbarer Verbindung mit Gott ihren Frieden, den Glauben an die Einigkeit des Schöpfers, der Welt, und der Menſchheit mit Gott zu vollenden. Wir haben oben erwieſen, daß erſt das Chriſtenthum den Glauben an eine Schöpferliebe lebendig werden läßt, die ſich in einer unmittelbaren Verbindung mit der endlichen Schöpfung, und mit der Menſchheit erhält. War Jeſus Chriſtus, wie er ſich in ſeinem eben ſo welterſchütternden als geheimnißvollen Gange ankündigt, kein bloßer Lehrer des Religionsideals, ſondern deſſen Erfüller, war ſeine

Menſchheit, wie ſie durch überzeugende, zwar nicht blind magiſche, aber doch unmittelbar beſtimmende Wunderkraft ſich ſeinen Gläubigen ankündigt, das reine Werkzeug, welches Gott erwählte, ſich in einer poſitiven Offenbarung mit ihr zu vereinigen, in einer ſichtbaren menſchlich perſönlichen Stellvertretung den heiligen Urwillen, die Wahrheit, das ſelige Leben der Liebe nnd die abſolute Vernunftſelbſtſtändigkeit darzuſtellen, ſo iſt die Welt und Menſchheit von ihrem Schöpfer nicht durch die Elemente getrennt, ſondern mit ihm unmittelbar verbunden, die endliche Schöpfung hat auch auf der kleinen Erde ſchon ihr Tagwerk, Gott ſelbſt zu offenbaren, gethan, und hat bey allem Gräuel der profanen Erdgeſchichte für die irdiſche Anſicht ſich mit ihrem Ideale verſöhnt. Dieſe Verſöhnung als eine unmittelbare Gotteskraft anzuerkennen, ſich an ſie ſelbſtthätig anzuſchließen, aus welcher die eigene Vollkommenheit des einzelnen Menſchen und ſein Frieden, ſeine Erlöſung von der, nichts als Beſchränkung, Vergänglichkeit nnd Tod darbietenden Außenwelt hervorgehn muß, iſt das Werk des einzelnen Menſchen und Gott giebt dazu die Kraft, wenn man die rettende Hand von demjenigen ergreift, der bey uns iſt, bis an der Welt Ende. Ohne den lebendigen Glauben an eine ſolche Verſöhnung, welche die ſittliche Welt nicht durch Flickwerk verbeſſert, ſondern in der Anſicht des Gläubigen neu ſchafft, den natürlichen ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen neu wiedergeboren werden läßt — indem ſie ihm die unſelige Einbildung einer ſelbſtſtändigen Freyheit ohne Gott nimmt, damit er in

Gott frey werde, wird ſich der Religionsbekenner immer von dem irdiſchen Leben, in das kein Schein himmliſcher Verklärung fiel, hinwegwenden müſſen. — Er wird bey einzelnen ſinnlich wohlgefälligen, oder ſittlichen Erſcheinungen rufen: das Leben iſt doch ſchön — aber eben ſo bald dieſen Zuruf zurücknehmen. Laſſet das Evangelium ſamt allen frühern Beziehungen auf daſſelbe hinweg aus der Menſchengeſchichte, ſo wird Voltaires Candide ihr Reſultat, und dann mögt ihr immer die Menſchen mit Diodorus Siculus aus dem Nilſchlamme mit den Fröſchen und Mäuſen entſtehen laſſen, und ſie darnach eintheilen, ob ſie Fiſche, Gras, Brod, oder ſich ſelbſt unter einander verzehren. Die Erde iſt dann ein Moraſthügel, auf dem einige grüne Weideplätze ſind, Gegenſtand des Haders und Bühne für die liebloſeſten ſchauderhafteſten Verbrechen mit Blut gedüngt, den ihr willig verlaßt, ohne euern Schöpfer hier lieb gewonnen zu haben. Nehmt das Evangelium hinweg, und die Wunderkraft, die ihr gewinnen könnt, wenn ihr die Liebe, die Jeſus Chriſtus ausſchließlich auf den Urquell des Lebens richtete, um auch auf Erden rein lieben zu können, wenn ihr die reine, Euch mit Gott vermittelnde, Euch von der Kettenlaſt der Selbſtſucht und Sorge für das Endliche ſchon hier erlöſende menſchliche Natur Jeſu Chriſti euch wahrhaft zueignet, — und wolltet ihr dann auch durch gutwillige Werkheiligkeit, durch den geſchäftigen Thurmbau eurer irdiſchen Plane dieſe Erde zu einem Paradies verſchönern! Und könnte es auch gelingen, was wäre dieſes Scheinparadies ohne die reine lebendige Quelle des Le-

bens und des Glaubens? Der Sohn Gottes war auf Erden zu arm, um den Armen Allmoſen zu geben. Aber er gab ihnen das Brod des Lebens, den lebendigen Glauben an einen Gott, der die Menſchheit durchdringen kann, die Geſundheit der ſeligen Seelen.

Dieſer Glaube iſt nicht jedermanns Sache, aber es kann als pflichtmäßiges Bedürfniß und Heil für jedermann nachgewieſen werden, nach ihn zu ſtreben, ihn zu wünſchen — von welchem Wunſche er ſelbſt nicht weit iſt. Der Schöpfer hat uns in der Venunft kein Licht mitgeben wollen, um mit unheiligen Blicken ſein Heiligthum zu durchdringen. Das Vertraun, das er bey dem zweydeutigen Dunkel unſers Lebens verlangt, iſt eine Probe reiner Seelen. Zu Beſtehung dieſer Probe bietet uns das Chriſtenthum ſeine Kraft. Stoßen wir die Gabe ſtolz zurück, mit ihr die einzig wahre Cultur der Menſchheit, wer bürgt uns dafür, daß nicht ein neuer Tamerlan aufſteht; wie der erſte, der einem Georgiſchen Prinzen tauſend Gründe wider den Irrthum des Chriſtenthums aufführte, worunter der wichtigſte wohl der war, daß er mehrere tauſende von Menſchen lebendig begrub, und zuſammenkittete und darauf Thürme ſeines Ruhmes erbaute. Und wo ſind alsdann zur Rettung der Menſchenwürde die Märtyrer?

Was man nicht faßt, ſogleich für Schwärmerey und Wahnſinn erklären, iſt freylich eben ſo bequem, als gewöhnlich — aber auch eben ſo gegründet? „Sehen ſie es als eine feſte Maxime an, ſagt Leibnitz in einem ſeiner bekannt gewordenen Briefe, daß ein Menſch,

der gegen das myſtiſche Leben ſchreibt, es nicht kennt und nicht weiß, was Wiedergeburt iſt. Sie iſt dem unerforſchlich, der ſie nicht erfuhr. Denn ſie hängt nicht von den Regeln oder von der Speculation der Vernunft ab. Sie beſteht in einem blos wirklichen Gefühl, welches den ſeiner Sache gewiß macht, der es beſitzt. Chriſtus war der größte Myſtiker, weil er die meiſten und lebendigſten innern Anſchauungen hatte. Myſtik und hohe Religioſität ſind mir eins. Philoſophie und Myſtik laſſen ſich recht gut vereinigen. Philoſophie iſt freye Reflexion, Myſtik lebendige innere Anſchauung. Gerade dieſe Verbindung vollendet die Bildung des innern Menſchen. Wo eins unterlaſſen wird, wo man blos frey reflectirt über das Aeußere, oder ſich blos innern Anſchauungen überläßt, da giebts Irreligion oder Schwärmerey.“ —

So lernt man denn aus dem Geſtändniſſe eines der tiefſten Denker, daß die Philoſophie eines Menſchen nicht blos eine geſchäftige Martha, ſondern auch die Maria ſeyn kann, die zu den Füßen des Weltheylandes ſitzt, des Einzigen, deſſen Leben auf Erden der Weltgeſchichte einen Werth und eine Verklärung gab. Hoffentlich geht daſſelbe Reſultat aus den vorhergehenden Unterſuchungen nicht minder klar hervor. Und nie war es nöthiger, daß ſich die Philoſophie über ihr Verhältniß zum Chriſtenthume unumwunden, offen und klar erkläre, ob dies gleich keine philoſophiſche Hauptſecte von je her ganz unberückſichtigt ließ. Denn nur auf dieſem Wege kann auch dem Wort- und Nahmen-Chriſtenthume geſteuert werden, welches von je her der Triumph für die Feinde des

Chriſtenthums war, weil es mit Verfinſterung, Haß, Verfolgung und Heucheley ſo oft die reine Quelle ſeiner Ueberzeugung entweihte. Die heilige Kraft des Nahmens Chriſtus zieht jetzt die verblendete in Partheyen zerriſſene Menſchheit von neuem wunderbar an; wer mag es läugnen? Und nie war ſie wunderthätiger, wenn auch Blinde durch ſie nicht ſehen, Lahme nicht gehen, Taube nicht hören. Die äſthetiſchen, politiſchen und kirchlichen Partheyen ſuchen Alle wechſelſeitig ihre Schwächen jetzt durch dieſen heiligſten der Nahmen zu heiligen, ſo wenig lebendig bey ſo vielen, die rufen: hier iſt Chriſtus und dort, der Glaube an Ihn ſelbſt ſeyn mag, der den Nahmen des einzigen Gottgeſalbten führte. Die kirchlichen und theologiſchen Partheyen werfen ſich wechſelsweiſe den Mangel an Lebendigkeit des Glaubens vor, und jede fühlt innerlich dabey, in welchem oft ſchwachen Grade ſie ihn ſelber hat. Darum iſt es denn nöthig, daß Religion und Glaube ihre Ueberzeugung nicht nach dem Schriftbuchſtaben allein, ſondern nach allen Formen des Menſchenbewußtſeyns verkündigen, und daß die Philoſophie wieder, nach langen Gaukelſpielen, geeignet werde, hierbey die folgſamſte Hand zu leiſten. — Thaten müſſen den Glauben bewähren, aber ſie können ihn, als eine Geſinnung, noch nicht bezeichnen und erweiſen, wie mancher auf ſeine Thaten ruhmredig ſtolze Chriſt fälſchlich vermeinte.

Die Philoſophie hat ſich nur als Schulwiſſenſchaft verächtlich gemacht, dem Weltling, wie dem religiöſen Menſchen Aergerniß gegeben, dem

Pietismus aber und Buchſtabenglauben einen kurzen Triumph verſchafft, weil ſie die Wahrheit und das Leben in ein blos negatives verkehrtes Schattenſpielbild an der Wand, in ein Geripp von demonſtrirenden Erkenntnißformen des Denkens, ohne Grundlage in der Luft ſchwebend, verwandeln und ebendieſelbe kernloſe, alle Fundamente des Bewußtſeyns untergrabende Anſicht ſogar der Religion ſamt dem Chriſtenthume unter dem Nahmen Vernunftaufklärung, oder Rationalismus, aufdringen wollte; weil ſie überhaupt bey allem Wirklichen nur die ſcheinbar unnütze Frage der Möglichkeit aufwarf, und doch hieraus das Wirkliche zu beſtimmen ſich anmaßte. Uebrigens hat jeder Menſch, wie wir oben erwieſen, ſeine höhere Philoſophie als Bewußtſeynslehre, als Princip der Lebensanſicht, und muß ſie haben. Denn ſie iſt die klare Anerkennung ſeines wahren Seyns, ſeines Verhältniſſes zu Gott, in wiefern es, als ihm im vernünftigen Bewußtſeyn mit allen Menſchen gemein, ſich darſtellen ſoll, oder ſein allgemeines Religionsbekenntniß, der Ausdruck ſeiner geſammten Geſinnungen, die der Quell ſeines äußern Lebens ſind, welcher Ausdruck weder in bloßen Gefühlen, noch im buchſtäblichen gedankenloſen Nachbeten von Worten heiliger Schrift beſtehn kann.

Dieſe religiöſe Lebensphiloſophie eines jeden Menſchen, unter Anleitung heiliger, begeiſterter und begeiſternder Schriften iſt der Sinn des Lutheriſchen Proteſtantismus und hat ſelbſt von keiner Hierarchie jemals ganz erſtickt werden können. In verkehrter Erziehung

will man ſie durch kirchlichen Lehrbegrif oft auf eine höchſt unvollkommene Art zur Ueberzeugung der Kindheit und Jugend bringen, ehe dieſe Fähigkeit und Bedürfniß dazu empfinden kann. So wirft denn der erwachſene Menſch oft das ihm läſtig gewordene feſſelnde Dogma ganz hinweg, wenn er ins Leben tritt, und hat vor der irdiſchen Geſchäftigkeit und deren eitlen Sorgen nicht mehr Zeit, ſich über ſeine heiligſte Ueberzeugung mit ſich ſelbſt zu verſtändigen. Sein Gott bleibt nun immer ein bloßes Urding, eine Allmacht, nicht die Liebe, nicht der rein gute Wille. Seine Ueberzeugung wird nun das Werk ſelbſtſüchtiger Neigungen, der Nachbeterey oder zufälliger Eindrücke einer zügelloſen willkührlichen Literatur, und darum kann nichts widerlicher ſeyn, als die Art, wie ſich ſo viele Menſchen, denen man nicht allen Grad von Sittlichkeit und Religioſität abſprechen möchte, dennoch über die Grundlagen dieſer ihrer religiöſen Ueberzeugung äußern, ſo daß man dabey nicht genug die erſte Bitte im Gebete aller Gebete beten kann: „Geheiligt werde dein Nahme!“

Hat aber die Philoſophie den Grund aller Irrthümer, in welchen die metaphiſiſche Speculation gerathen kann, erklärt, die Tiefen der religiöſen Vernunft gemeſſen, und iſt ſie ſo zu dem von uns oben als nothwendig erwieſenen Geſtändniſſe gekommen, daß die Bewußtſeynslehre, ohne Offenbarung im weitern und engern, kurz vollkommenen Sinne, ohne das Werk des göttlichen Geiſtes, keinen folgerechten Zuſammenhang, am wenigſten eine Religion hat, iſt ein nicht eigenwilliges oder verblendetes

Gemüt durch das Evangelium zu dem für ſeinen Frieden unentbehrlichen Glauben gekommen, daß in Jeſus Chriſtus das Verhältniß der Gottheit zum Menſchenbewußtſeyn rein und in unmittelbarer Verbindung dargeſtellt, hiermit das Religionsideal für das menſchliche Bewußtſeyn wirklich erfüllt, jeder Forderung der Hiſtorikotheologie (ſ. Gott in der Geſchichte) jedem Bedürfniſſe der Rationaltheologie, nach dieſer Gott im Bewußtſeyn überſchriebenen Abtheilung, genug gethan ſey, ſo iſt der von den babyloniſchen Bauleuten immer verworfene Stein doch der Eckſtein für alle religiöſe Bewußtſeynslehre. Chriſtus iſt nicht blos jüdiſch chriſtlicher, er iſt auch der wahre Vernunftmeſſias, den jedes vernünftige Gemüt verlangt, den die Vernunft als eine rückwärts gekehrte Prophetin weiſſagen und finden kann. In der Geſchichte erſcheint Jeſus Chriſtus als Weſen der Vergangenheit, oder wenigſtens nur als Stellvertreter der Menſchengattung. Darum muß er durch die Lebensphiloſophie und den Glauben des einzelnen Menſchenbewußtſeyns lebendig werden. Da aber das denkende Menſchenbewußtſeyn ſich wieder in Abſtraktionen verliehrt, ſo dient wiederum die hiſtoriſche Individualität Chriſti dazu, daß Gott den Menſchen perſönlich nahe bleibe. Und ſo ergänzen ſich die Anſichten: Gott in der Geſchichte, Gott im Bewußtſeyn wechſelsweiſe. Jede beſtimmt die andere, je nachdem Gott dadurch dem Menſchenbewußtſeyn näher kommt.

Aber bey dem allen kann es nur der vom Menſchen zu Hülfe gerufene Geiſt Gottes ſeyn, welcher

die Vernunftformen beſtimmt und durch reine Triebe bewegt, wie er, in der Geſchichte, den todten Buchſtaben der Vergangenheit in Leben, und für die religiöſe Naturvorſtellung, die Maſſen in Thätigkeiten umwandelt.

Es giebt zwey Stellen in den heiligen Büchern, welche, außer dem kurzen Spruche, daß Gott die Liebe ſey... mit geziemender Bewunderung der klaſſiſchen alten und neuen am Genie ſo reichen menſchlichen Geiſteslitteratur ſey es geſagt ... doch alles übertreffen, was je in eines Menſchen Mund gekommen iſt. Die Eine iſt die Stimme der Religion ohne Chriſtus im alten Teſtamente: „Herr, wenn ich nur dich habe, frage ich Nichts nach Himmel und nach Erden." Sie drückt die Sehnſucht nach dem religiöſen Vernunftideal aus, ohne Glauben an deſſen Erfüllung in der Endlichkeit. Die andere iſt die Stimme der Religion in Chriſtus ſelbſt, wo für die irdiſche Anſicht der volle Glaube an die mit ihrem Ideale verſöhnte Schöpfung erreicht iſt:

Mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden — gehet hin und taufet alle Völker im Nahmen des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes.

Dieſe Worte konnten, wäre Chriſtus nicht von Gott durchdrungen geweſen, wie wahre Chriſten glauben, niemals auch nur als Ausdruck einer Idee in eines Menſchen Mund kommen, eines Menſchen dem unſere Aſtronomen nachrechnen können, daß ſein irdiſcher Leib kaum das Myriadentheilchen eines Staubkorns in Vergleichung der kleinſten von ihnen nachzurechnenden Himmelsmaſſe

ſey. Aber weder im höchſten Sternenlicht, noch an den finſtern Gränzen des Nichts iſt der Allgegenwärtige, der Höchſte zu ſuchen. Nicht in den unermeßlichen vorübertreibenden Erſcheinungen, — nein, wo im Endlichen das reine freye Bewußtſeyn Gottes erwacht, wo die unmittelbare Offenbarung des allesbeſtimmenden heiligenden und beſeligenden Geiſtes ſich ankündigt, da iſt das Heiligthum der Welt. Und wo ward uns der Vater ſo gezeigt, ſo rein verklärt als in Jeſus Chriſtus, und von welchem Willen kann man ſo wünſchen, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden, zu deren Vereinigung mit Gott, auf immer gegeben ſey? — Der leichtſinnige Menſch mag in den Eitelkeiten dieſer Welt befangen und eingeengt, alle heilige Hoffnungen von Himmel und Erde ohne Einen Seufzer begraben. Wo allesvereinzelnde Selbſtſucht und Sünde herrſcht, kann die Vorſtellung der wirkſamen Allgegenwart Gottes in der Schöpfung nicht anders als läſtig ſeyn, und man muß den Gott, der Himmel und Erde mit reinem allesbeſtimmenden Willen, mit Liebe und Gnade durchdringt, als eine ſchwärmeriſche Einbildung zu verdrängen ſtreben. Alsdann mag es der Menſch der bewußtloſen Lerche im Frühling überlaſſen, ſich in der Harmonie der Elemente ſelig zu fühlen, und den Schöpfer von Himmel und Erde zu preiſen. Mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn hat er alles Gefühl der göttlichen Harmonie von Himmel und Erde verloren. Wer aber den Frieden der Religion kennt, d. h. zu der Einheit ſeines Wollens mit dem abſolut guten, allesbeſtimmenden Urwillen gekommen iſt, wird dieſen gött-

lichen Urwillen ſowohl in ſich, als außer ſich ſuchen. Wollte er dieſen Gott freylich nur außer ſich ſuchen, ſo würde er einem blinden Glauben ohne reine Geſinnungen ſich hingeben. Wollte er aber wiederum dieſen göttlichen Willen nur in ſich ſuchen und begreifen, ohne ihn in der Schöpfung außer ſich verkündigt zu glauben, ſo würde er bey einer glaubensloſen Religion nimmer das Heil, noch den Frieden der Wahrheit genießen. Wer wahrhaft und rein an den ſchaffenden Gott glaubt, muß auch an den offenbarten glauben können, dem, um ſich zu verkündigen, alle Gewalt im Himmel und auf Erden gehört, ohne deſſen Wort Himmel und Erde wie flüchtige Erſcheinungen vergehn würden. Herrſcht Chriſtus, wie er den Seinen in jenen erhabenen Worten verkündete, ſo herrſcht die Religion, ſo iſt die Welt eine Offenbarung Gottes, ſo herrſcht ein Gott der allesbeſeligenden Liebe, und im Himmel und auf Erden wiederum eine Liebe, die dieſen Gott über Alles liebt, welches allein der Endzweck einer Schöpfung im religiöſen Sinne ſeyn muß. Der jene Worte ſprach, hat demnach allein den lebendigen Glauben an Gott zu geben, bis an der Welt Ende, und wohl allen Menſchen, die in ihrer Todesſtunde zu ihm ſagen können: Ich habe das Zeichen deiner Taufe verſtanden. Ich habe das Blut deiner uns mit Gott vereinigenden Liebe getrunken — ich habe dich nicht verläugnet."

Verzeichniß einiger den Sinn entſtellenden Druckfehler.

S. 8. Z. 23 lies Vorſtellungen ſtatt Verſtellungen
— : — 26 ſtreiche: von
— 11. — 10 l. ausgeſprochenen
— 16. — 8 l. 290
— 37. — 12 l. welchen
— 44. — 14 l. verſpotten ſt. verſcherzen
— 63. — 3 l. verächtlich ſt. vermuthlich
— 87. — 11 l. Urbewußtſeyn ſt. Unbewußtſeyn
— 88. — 10 v. u. l. Anbetungstrieb ſt. Andachtstrieb
— 120. — 19 l. ihrem ſt. ihr
— 142. — 1 v. u. l. als ſt. aus
— 157. — 10 l. eine rein objective unmittelbare
— 160. — 6 v. u. l. ſo ſt. die
— 190. — 17 l. eine philoſophiſche
— 194. — 10 l. die ſt. da
— 201. — 2 v. u. l. welche
— 219. — 7 l. Gut ſt. Gute
— 255. — 14 l. letzteren
— 264. — 1 l. des ſt. den
— 265. — 1 v. u. l. ein höherer ſt. einen höhern
— 316. — 14 l. vorgehaltene
— 318. — 8 v. u. l. von ſt. vor
— 321. — 14 l. ſeyn ſt. ſey
— 328. — 7 l. Fälle ſt. Fülle
— 335. — 3 l. erſcheine
— 360. — 8 l. Wurzeln der Religion
— 378. — 8 l. blinde
— 382. — 12 v. u. l. kann auch von
— 395. — 8 v. u. l. ihm ſt. ihnen
— 448. — 11 v. u. l. Logiken ſt. Logiker
— 453. — 14 v. u. l. legen ſt. legt
— 461. — 3 v. u. l. kantiſchen Ethikotheologien ſt. Phyſiko-theologie

S. 499. Z. 9 l. naheſtehende ſt. nachſtehende
— 565. — 15 v. u. l. ausgedachten ſt. ausgedehnten
— 644. — 9 v. u. l. ſtellt
— 824. — 1 l. Unvollkommenheit ſt. Urvollkommenheit
— 830. — 2 l. ſahen
— 834. — 6 v. u. l. möglich ſt. nützlich
— 849. — 14 v. u. l. Antinomieen
— 960. — 5 l. vor ſt. von
— 974. — 14 l. Maſſen ſt. Meſſen
— 1008. — 6 l. als unentwickelter Anlage
— 1104. — 1 l. Wahrheitserkenntniß, Seligkeit und freyer
— 1105. — 16 v. u. l. erweiſt ſt. erwies
— = — 14 v. u. l. zu werden ſtrebt und

Indem die häufigen Fehler in der Interpunktion, den Nahmen und ausländiſchen Wörtern der Aufmerkſamkeit des kundigen Leſers zur Verbeſſerung überlaſſen bleiben, iſt nur für die Beſitzer der vorhergehenden Abtheilungen nachträglich noch folgendes zu bemerken. Gott in der Geſchichte S. 69. Z. 19. in der Stelle von Young lies: Hülflos unſterblicher ſt. hülfloſer Sterblicher S. 170. Z. 1. u. 5. l. Vernunftpedanten ſt. Vernunftgedanken. Gott in der Natur. S. 406 iſt Z. 4—9 ſo zu leſen: die ſinnliche Vorſtellkraft iſt die Kindheit des Menſchen, ſein Oſten; der Wille, ſein Süden, ſeine Jugend; der Verſtand ſein Weſtpunkt, ſein Mannesalter; ſein Norden, ſein Greiſesalter aber, die Vernunft . . . ſeine Vollendung. —

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Clodius, Christian August Heinrich,

Von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewußtseyn die Ueberzeugungen der Gottbekenner in ihrer irrigen Trennung und ihrem ursprü nglichen Zusammenhange allgemeinfaßlich dargestellt
Bd.: Th. 2, Hauptabth. 3, Abschn. 1

Leipzig 1822

Ph.sp. 161 f-2,3,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042915-4